

Юрий Мюпш

КРИТИКА МАРКСИСТСКОЙ ПОЛИФОНИИ РАЗУМОВ

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

В трех книгах.

КНИГА ТРЕТЬЯ

Экскурс в историю философии.
Коммунистическая парадигма и о том,
куда же «идти дальше»



УДК 141.82:001.85
М 98

Издается в авторской редакции

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

Мюш Юрий

М 98 КРИТИКА МАРКСИСТСКОЙ ПОЛИФОНИИ РАЗУМОВ. (Опыт критического анализа книги А. Коряковцева и С. Вискунова «Марксизм и полифония разумов». Материалы по критике учения Маркса). В 3 книгах. / КНИГА ТРЕТЬЯ. Экскурс в историю философии. Коммунистическая парадигма и о том, куда же «идти дальше» / Юрий Мюш. – Х.: Издательство Иванченко И.С., 2022. – 384 с.

ISBN 978-617-8059-64-4

ISBN 978-617-8059-67-5 (Ч.3)

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

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

УДК 141.82:001.85

ISBN 978-617-8059-64-4.

ISBN 978-617-8059-67-5 (Ч.3)

© Юрий Мюш, 2022

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

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

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Глава 13. РЕВОЛЮЦИОННОСТЬ И КОММУНИСТИЧЕСКАЯ</i>	
ПАРАДИГМА	7
Предварительные замечания.....	7
1. О революционных идеях и/или целях	8
2. Об идеологии, идеях, социальном анализе и их истории	13
3. О перспективе идеологии	19
4. Об истине и «господстве над собственным своим бытием»	20
5. О марксистском футуризме	26
6. О первой фазе коммунистического общества, т.н. социализме.....	35
7. О коммунизме.....	48
8. О здоровом обществе и социально здоровом человеке	70
9. Об «изначальной обреченности человека на свободу»	74
10. О том, что является главным злом для рабочего, или о дуализме рабочего класса.....	76
11. О роли пролетариата в истории. Уровень производительных сил и классовый интерес	79
12. О «практической самокритике» пролетариата.....	84
13. О «осознанности и целенаправленности управления социальными силами»	87
14. О «единой мировой социальной революции»	95
15. О революции в России начала XX века	98
16. О коммунистической перспективе как о «системе универсального общения».....	103
<i>Глава 14. ВНЕШНЯЯ И ВНУТРЕННЯЯ КРИТИКА МАРКСИЗМА</i>	<i>112</i>
1. «Дальнейшие вопросы» адептов, исходя из «Капитала»	112
2. О том, что нужно не только «понять», а и изменить наше прошлое	118
3. Критика всемирно-исторической миссии рабочего класса	125
4. О «социальном субъекте – носителе общества будущего».....	132
5. О возможности непосредственно-общественного производства.....	136

6. Об «основных признаках общественного устройства современных индустриально-развитых стран»	138
7. О внутренних законах и логике развития «реального коммунизма / социализма»	145
Глава 15. МАРКСИСТСКАЯ КРИТИКА СОВРЕМЕННОГО КАПИТАЛИЗМА	16
1. О значении «среднего класса».....	160
2. О замещении «традиционного классового конфликта» «конфликтом поколений»	165
3. О «культуре 1960 года»	167
4. О «техничко-технологической системе универсального общения».....	169
5. О скорой «смерти» капитализма.....	171
Глава 16. КОРРЕКТНОСТЬ САМОКРИТИКИ	185
1. Об изначальной установке авторов.....	185
2. О парадоксе современного «общества без оппозиции»	188
3. О вине марксизма	193
4. Об «истинной критике».....	195
5. О кризисе левого движения и левой теории.....	197
6. О «своевременности революционного насилия и о зрелости его материальных предпосылок»	203
Глава 17. ФЕНОМЕН ЛОЖНОГО СОЗНАНИЯ	205
1. О методологии как ключе к пониманию философии	205
2. О «трудной проблеме сознания».....	217
3. О том, можно ли думать правильно, или существуют ли правила для ума?	226
4. Об основных видах ложного сознания.....	228
5. Замечания к авторским представлениям о том, как именно человек мыслит.....	230
6. О способах образования понятий	234
7. О различении бытийного, добытийного и сверхбытийного (сущего).....	238
8. О мифе. Миф и религия	242
9. Миф и диалектика	253
10. Об идеологии	254
11. О возможных пониманиях «понятия»	264
12. О понятийном мышлении как продукте исторического развития мышления	268
13. О том, что рождает потребность в диалектическом мышлении	273
14. О «горизонтальном» и «вертикальном» отношении человека к миру.....	275
15. О границе между «я» и «не-я».....	277
16. О необходимой полифонии различных типов мышления.....	281
17. О том, что такое доказательство	284

<i>Глава 18. РАЗУМНОСТЬ, АБСУРДНОСТЬ И СПОНТАННОСТЬ.</i>	
ЭКСКУРС В ИСТОРИЮ ФИЛОСОФИИ.....	289
1. О том, что сознание, разумность и рациональность не тождественны...	289
2. О различении «знания» и «веры»	293
3. О фрагментарности и иррационализме	299
4. Об истории появления философии.....	301
5. О философии Нового времени.	
О рационализме Нового времени как о народном предрассудке.....	319
<i>Глава 19. К ЭПИЛОГУ.....</i>	335
1. Позитивные элементы учения Маркса	335
2. О существенных изъянах марксового проекта	340
3. О том, куда же «идти дальше»?!.....	349
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	367

Глава 13.

РЕВОЛЮЦИОННОСТЬ И КОММУНИСТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА

«Одним словом, коммунисты повсюду поддерживают всякое революционное движение, направленное против существующего общественного и политического строя»

(К. Маркс, Ф. Энгельс. т. 4, с. 459).

«...неизбежным следствием существующих у нас социальных отношений, при всех условиях и во всех случаях, будет социальная революция. С той же уверенностью, с какой мы из известных математических аксиом можем вывести новое положение, с той же самой уверенностью можем мы из существующих экономических отношений и из принципов политической экономии сделать заключение о грядущей социальной революции. Рассмотрим, однако, этот переворот несколько ближе: в какой форме он проявится, каковы будут его результаты, чем он будет отличаться от всех бывших до сих пор насильственных переворотов?»

Социальная революция есть нечто совершенно иное, чем происходившие до сих пор политические революции: в отличие от них, она направлена не против собственности монополии, а против монополии собственности; социальная революция – это открытая война бедных против богатых»

(Ф. Энгельс, т. 2, с. 552).

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В завершающей 3 части нашей работы мы вновь возвращаемся к критике содержания книги А. Коряковцева и С. Вискунова «Марксизм и полифония разумов». Далее, как и в 1 части, Коряковцев и Вискунов как правило будут нами именоваться просто «авторами», а «Марксизм и полифония разумов» – «книгой».

§ 1. О РЕВОЛЮЦИОННЫХ ИДЕЯХ И/ИЛИ ЦЕЛЯХ

«“Революция” – это изменение конституции общества, реализуемое путем насилия» (А. Бауер).

«Коммунистическая революция тождественна уничтожению частной собственности» (К. Маркс, Ф. Энгельс. т. 3, с. 36).

«Перед нами – самый революционный период, какой когда-либо приходилось переживать человечеству. Плохо теперь быть “стариком” и иметь возможность лишь предвидеть, вместо того чтобы видеть самому¹»
(К. Маркс, т. 35, с. 153).

«В ряду многих идолопоклонников и догматиков, приносящих живого человека в жертву разным “божкам”, одно из первых мест занимают идолопоклонники Революции»
(П. Сорокин, «Социология революции», с. 34).

Мы не знаем, в силу каких именно внутренних как бы патологических причин, но Маркс всю свою жизнь стремился к радикальному изменению существующего порядка. При этом он был абсолютно уверен, что «где бы ни происходило революционное потрясение, за ним всегда кроется известная общественная потребность» (т. 8, с. 5). Ведь «откуда проистекают эти идеи? Из общественных интересов. А откуда эти отношения? Из материальных, экономических условий жизни враждующих классов» (т. 5, с. 487).

Примечание. В феврале 1851 года Энгельс делится с Марксом довольно интересным представлением: «Революция – это чистое явление природы, совершающееся больше под влиянием физических законов, нежели на основании правил, определяющих развитие общества в обычное время. Или, вернее, эти правила во время революции приобретают гораздо более физический характер, сильнее обнаруживается материальная сила необходимости. И лишь только выступаешь в качестве представителя какой-либо партии, втягиваешься в этот водоворот непреодолимой естественной необходимости. Только держа себя независимо, будучи по существу более революционным, чем другие, можно, по крайней мере хоть некоторое время, сохранить свою самостоятельность по отношению к этому водовороту, хотя в конце концов все же

¹ Данное произведение написано в апреле 1881 г.

окажешься в него втянутым. Эту позицию мы можем и должны занять при ближайших событиях. Не надо не только никаких государственных постов, но, пока возможно, – и никаких официальных партийных постов, никаких мест в комитетах и т. д., никакой ответственности за ослов, беспощадная критика по отношению ко всем, и затем тот юмор, которого нас не смогут лишить все вместе взятые “заговоры” этих тупиц. И это мы можем. По существу мы можем всегда быть более революционными, чем эти фразеры, потому что мы чему-то научились, а они нет, потому что мы знаем, чего хотим, а они нет, потому что после всего того, что мы видели за последние три года, мы будем воспринимать все гораздо более хладнокровно, чем те, которые лично заинтересованы во всем этом деле. Главное в настоящий момент – это возможность печатать наши вещи» (Ф. Энгельс, т. 28, с. 177–178). Вот как здесь не вспомнить мемуары Троцкого или Шульгина и почти фантастические теории Л. Гумилева и Чижевского?

Маркс, конечно, неслучайно рассматривал Прометея как самого достойного и благородного мученика в мифологическом перечне богов или героев. Маркс говорит: «История принесет с собой... то движение, которое мы в мыслях уже познали, как само себя снимающее... мы должны считать действительным шагом вперед уже то, что мы с самого начала осознали как ограниченность, так и цель этого исторического движения, и превзошли его в своем сознании» («Из ранних произведений», с. 606).

Примечание. В 1852 году Энгельс замечает, что «в революции, как и на войне, в высшей степени необходимо в решающий момент всё поставить на карту, каковы бы ни были шансы». (т. 8, с. 80). «Восстание есть искусство, точно так же, как и война, как и другие виды искусства. Оно подчинено известным правилам, забвение которых ведет к гибели партии, оказавшейся виновной в их несоблюдении», тут же далее он кратко описывает эти правила; для нас же здесь важно подчеркнуть, что в революционном процессе, по всей видимости, кроется не только «известная общественная потребность», но «по словам... Дантона: смелость, смелость и еще раз смелость» (т. 8, с. 100–101). Любопытно, что, упоминая о первых жертвах среди революционеров, Энгельс наивно пафосно заявляет, что «история отведет им совершенно особое место» (т. 5, с. 137). В 1844 году он говорил: «Чем больше пролетариат проникнется социалистическими и коммунистическими идеями, тем менее кровавой, мстительной и жестокой будет революция. По принципу своему коммунизм стоит выше вражды между буржуазией и пролетариатом; он признаёт лишь её историческое значение для настоящего, но отрицает её необходимость в будущем; он именно ставит себе целью устранить эту вражду. Пока эта вражда существует, коммунизм рассматривает ожесточение пролетариата против своих поработителей как необходимость, как наиболее важный рычаг начинающегося рабочего движения; но коммунизм идёт дальше этого ожесточения, ибо он является делом не одних только рабочих, а всего человечества» (т. 2, с. 516).

Конечно, здесь Маркс слишком самоуверен. За каждой революцией вовсе не всегда кроется некая именно общественная потребность как потребность биосоциума в целом. История лишь может быть принесет с собой «то», которое уже у нас в мыслях предполагаемо познано. Т. е. вовсе не факт, что, например, завтра взойдет солнце, как сегодня и вчера. Вообще всегда может произойти все, что угодно! Далее, недостаточно ясным у Маркса является сам прогнозируемый момент, т. е. непонятно, какого именно момента касается сам этот прогноз, не говоря уже о т. н. «цели этого исторического движения». Ну какая еще, к черту, цель в этом смертном и конечном мире?!

Примечание. Маркс задается вопросом: «Должна ли глубокая пропасть, разверзшаяся перед нами, ввести нас... в заблуждение, заставив нас вообразить, будто борьба за форму государства бессодержательна, иллюзорна, никчемна?», и тут же он заявляет, что «Лучшая форма государства – та, в которой эти противоречия доходят до открытой борьбы и тем самым находят своё разрешение» (*т. 5, с. 141*). Классики, говоря об интересах и задачах коммунистической партии, настаивают: «наши интересы и наши задачи заключаются в том, чтобы сделать революцию непрерывной до тех пор, пока все более или менее имущие классы не будут устранены от господства, пока пролетариат не завоюет государственной власти, пока ассоциация пролетариев не только в одной стране, но и во всех господствующих странах мира не разовьется настолько, что конкуренция между пролетариями в этих странах прекратится и что, по крайней мере, решающие производительные силы будут сконцентрированы в руках пролетариев. Для нас дело идет не об изменении частной собственности, а об ее уничтожении, не о затушёвывании классовых противоречий, а об уничтожении классов, не об улучшении существующего общества, а об основании нового общества» (*т. 7, с. 261*). В другом месте Энгельс говорит, что «Первым результатом пролетарской революции... будет централизация крупной промышленности в руках государства, т. е. господствующего пролетариата, а с централизацией промышленности устраняются все отношения, связанные с конкуренцией, которые в настоящее время приводят к конфликту между регулированием рабочего времени и прогрессом промышленности. И, таким образом, единственным разрешением вопроса о десятичасовом рабочем дне, как и всех вопросов, основанных на противоречиях между капиталом и наемным трудом, лежит в пролетарской революции» (*т. 7, с. 256*).

Марксистское представление Коряковцева и Вискунова (авторов рассматриваемой нами книги) о том, что «Цель революционного изменения общества растворена в процессе становления общественных индивидов, а не предпосылаема им и их разуму как нечто внешнее или только декларируемое» (*с. 536*), к большому сожалению, на самом деле является лишь благим пожеланием. Именно одним из тех, которыми вымощена дорога в ад для всех коммунистов. Вне всякого сомнения, «революции... – пло-

хой метод улучшения материального и духовного благосостояния масс. Обещая на словах множество великих ценностей, на деле, фактически, они приводят к противоположным результатам. Не социализируют, а биологизируют людей, не увеличивают, а уменьшают сумму свобод, не улучшают, а ухудшают материальное и духовное состояние трудовых и низших масс населения, не раскрепощают, а закрепощают их, наказывают не только и не столько те привилегированные классы, которые своим паразитизмом, своим распутством, бездарностью и забвением социальных обязанностей заслуживают если не наказания, то низвержения со своих командных постов, сколько наказывают те миллионы “труждающихся и обремененных”, которые в припадке отчаяния мнят найти в революции свое спасение и конец своим бедствиям» (П. Сорокин, *«Социология революции»*, с. 33–34).

Примечание. У Маркса есть интересные рассуждения по поводу различия между «красивой» и «отвратительной» революцией. «Красивая революция» – это революция «всеобщих симпатий, ибо противоречия» в этом обществе находятся «в неразвитом виде, ибо социальная борьба, составлявшая их подоплеку, достигла пока лишь призрачного существования, существования фразы, слова... напротив, – революция отвратительная, отталкивающая, потому что на место фразы выступило дело» (т. 5, с. 139), ведь «существует лишь одно средство сократить, упростить и концентрировать кроважодную агонию старого общества и кровавые муки родов нового общества, только одно средство – революционный терроризм» (т. 5, с. 494).

Всякая революционная идея и/или цель как некая крайне зловредная «инфекция» общественного сознания имеет свой генезис и не способствует становлению общественных индивидов, а напротив, как бы «растворяясь» в общественном сознании, поражает самое основание их ментального благополучия в собственном социуме. «Хотя идеи, провозглашенные большинством, и принимаются без труда, воздействие этих идей в значительной степени зависит от структуры характера личности, оказавшейся в критическом положении. Как сказал Гераклит и как доказал Фрейд, характер – это судьба человека. Структура характера определяет, какого рода идеи избирает человек и насколько сильны в нем эти идеи... человек не просто думает определенным образом, но самая мысль его коренится в его склонностях и эмоциях» (Э. Фромм, *«Революционный характер»*: доклад на 7-ом Межамериканском Психологическом Конгрессе. Мехико, 1961). Без харизматичных пассионарных вождей (которым, по Фромму, «садомазохистский симбиоз дает ощущение силы и самоутверждение») не только любая революция неосуществима, но и сама ее идея невозможна, ведь именно они не только заражают общество, но и чуть ли не

«выращивают» нужное поколение – уже как бы психологически готовое к революции и даже нуждающееся в ней.

«Не следует думать, что новые идеи побеждают путем острых дискуссий, в которых создатели нового переубеждают своих оппонентов. Старые идеи уступают новым таким образом, что носители старого умирают, а новое поколение воспитывается в новых идеях, воспринимая их как нечто само собой разумеющееся» (М. Планк). С другой стороны, невозможно не согласиться здесь и с Гадамером: «Вообще мы воспринимаем ход вещей как нечто такое, что постоянно меняет наши планы и ожидания. Именно тот, кто упорно держится за свои планы, прежде всего почувствует бессилие своего разума. Лишь в редкие мгновения у нас все получается будто “само собой”, и события словно сами идут навстречу нашим планам и желаниям. Тогда мы можем, конечно, сказать, что все идет по плану. Однако распространять это на историю в целом – значит совершать насильственную экстраполяцию, которой решительно противоречит наш исторический опыт» (*«Истина и метод»*, с. 437).

Примечание. Николай Гартман по этому поводу говорит: «Изменить же мир — не во власти человека. Правда, его жизнь в мире изменится, но не в меру того, как он поднимает те или иные проблемы, а наоборот, проблемы, которые задает человеку жизнь, изменяются настолько, насколько меняется его жизнь в мире» (Гартман Н. *«К основоположению онтологии»*, с. 125).

Подчеркнем: мы полностью солидарны с т. н. «реакционной» мировоззренческой позицией Питирима Сорокина: «Как всякая тяжелая болезнь, Революция бывает неизбежным результатом многих причин. Но неизбежность болезни не обязывает меня хвалить и одобрять ее. Если такое воззрение есть “реакция”, то я охотно принимаю на себя кличку “реакционера”. С чисто практической точки зрения революционный метод лечения общественных зол так дорог, что “завоевания революции” ни в коем случае не оправдывают “расходов”. Поэтому он и в этом отношении непригоден. Наконец, изучая историю человеческого прогресса, я давно уже убедился в том, что главные и подлинные завоевания на этом пути были результатом подлинного знания, мира, солидарности, взаимопомощи и любви, а не ненависти, зверства и дикой борьбы, – явлений, неизбежно связанных со всякой глубокой революцией. “Бог не в громе и буре, а в тихом ветре” – так формулируется эта истина в Библии. Вот почему в ответ на призывы и славословия Революции мне хочется сказать словами Евангелия: “Отче мой! Да минует их чаша сия!”» (*«Социология революции»*, с. 34). Невозможно поверить в то, что сегодня кто-то в здравом уме сможет как-то возразить этому пониманию сущности революции.

§ 2. ОБ ИДЕОЛОГИИ, ИДЕЯХ, СОЦИАЛЬНОМ АНАЛИЗЕ И ИХ ИСТОРИИ

«Непрерывно совершается движение роста производительных сил, разрушение общественных отношений, возникновение идей, неподвижна лишь абстракция движения – “бессмертная смерть”»
(К. Маркс, т. 4, с. 133).

«...умы уже созрели, и надо ковать железо, пока оно горячо»
(Ф. Энгельс, т. 27, с. 17).

Политика «всегда предполагает некоторую идею человека»
(П. Валери).

«Зло, причиняемое плохой идеологией, разумеется, гораздо губительнее как для индивида, так и для общества в целом, чем наркотики» (Л. Мизес, «Человеческая деятельность», с. 554).

В 1886 году Энгельс говорил, что «раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке. Иначе она не была бы идеологией, то есть не имела бы дела с мыслями как с самостоятельными сущностями, которые обладают независимым развитием и подчиняются только своим собственным законам. Тот факт, что материальные условия жизни людей, в головах которых совершается этот мыслительный процесс, в конечном счете определяют собой его ход, остается неизбежно у этих людей неосознанным, ибо иначе пришел бы конец всей идеологии» (т. 21, с. 313). Кроме того, мы видим, что, «раз возникнув... всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой. Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, следовательно, экономическими отношениями людей, делающих эти изменения» (Ф. Энгельс, т. 21, с. 315–316).

Согласно Мегиллу Маркс как бы предлагает две концепции идеологии, не совпадающие друг с другом:

1) «инверсивная» концепция: «во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову».

2) «ретроградная» концепция: «традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар над умами живых».

Обе концепции весьма радикальны в своих выводах и вряд ли могут быть действительно когда-то вполне адекватны реальности. «Инверсивная» модель есть применение фейербаховского метода субъектно-предикатной инверсии, а «ретроградная» модель обладает всеми признаками гегелевского взгляда на природу вещей.

Маркс в своем «Манифесте...» настаивает на том, что «господствующими идеями любого времени были всегда лишь идеи господствующего

класса» (речь у него здесь, конечно, идет только об идеях идеологий, отделенных от практики, а не об идеях науки). Но при этом, к сожалению, он не объяснил, почему он решил, что это именно так. Он лишь пояснил, своё мнение о т. н. ошибочных идеях. Маркс полагает, что ошибочные («туманные») идеи не имеют своей истории: «мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития», потому что эти якобы ошибочные идеи «являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их (людей) материального, жизненного процесса... Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание». По мысли Маркса, «в практике должен человек доказать истинность, то есть действительность и мощь, посяствующим своим мышления». Другими словами, для того чтобы достигнуть истины, нам нужно рассмотреть идеи в контрасте с реальным миром, теорию – в контрасте с практикой, что позволит искомым идеи проверить, подтвердить их или опровергнуть. Этот процесс проверки генерирует прогресс в достижении истины и прогресс общества вообще. Этот процесс, по его мнению, однозначно диалектичен – прогресс через разрешение противоречий. Но идеи, идеологии, эти «туманные образования в мозгу людей», не являются продуктами проверки такого рода, поскольку у них нет достаточного (?) для такой проверки контакта с реальностью. Поэтому-то у них нет ни истории, ни развития. С точки зрения Маркса, история идей доказывает то, что духовное производство преобразуется вместе с материальным. Соответственно, те идеи, которые прошли проверку практикой, имеют свою историю. Все остальное не есть часть реальной истории, хотя и может транслироваться сквозь исторические эпохи.

Примечание. Приведём очень интересные и вполне здравые рассуждения классиков о возможной прагматичной роли высоких или великих идей на практике: «чтобы держать в руках добровольческий отряд, большинство которого либо с самого начала состоит из люмпен-пролетариата, либо же вскоре ему уподобляется. Для этого нужна высокая идея. Поэтому предводителю... необходимо обладать квинтэссенцией навязчивых идей, он должен быть человеком принципа, которого неотступно преследует сознание своей миссии освободителя мира. Проповедаями перед строем и постоянной назидательной пропагандой в личных беседах с каждым из солдат он должен внушать понимание этой высшей идеи своим солдатам и превратить таким образом весь отряд в своих сыновей по духу. Если эта высшая идея имеет спекулятивный, энергичный характер и возвышается над уровнем обычного рассудка, если она имеет известные гегельянские черты... тем лучше. Таким образом..., подвиги всего отряда приобретают благодаря этому характер спекулятивного священнодействия... а слава ...основывается не столько на его действиях сколько на его мессианском призвании» (*т. 8, с. 336–337*). Разве не таков был энергичный и принципиальный вождь, носитель сверхвысокой

навязчивой коммунистической идеи со своим профессиональным отрядом верных сынов революции, с мессианскими абсурдными лозунгами и крайне экстремистскими действиями? Вероятно, говоря словами Маркса, «мы сможем лучше выяснить, кем они являются, на основании исторических фактов, по тому, что они делают, а не по тому, во что они когда-то верили и что хотели бы внушить о своей роли другим людям» (т. 8, с. 356).

Полагаем, что те или иные идеи становятся господствующими в обществе в тот или иной момент времени или истории по совершенно различным причинам. И вовсе необязательно, что их проводниками являются господствующие классы. **Вообще генезис идей весьма неясен и требует отдельного исследования. И сознание, и жизнь, и мир идей находятся в каком-то сложном необходимом сопряжении и друг друга как-то определяют. В различных модусах или «пластах» бытия сознание определяет жизнь, и, напротив, жизнь определяет сознание. Когда мы говорим о практике как о критерии истинности и действительности, то совершенно не ясно, какую именно практику мы подразумеваем: сегодняшнюю, завтрашнюю, вчерашнюю или последующую через 5 лет или 100 лет. Непонятно, какой именно прогресс генерируется, и какими критериями он вообще может определяться. Не так-то просто те или иные идеи подтвердить или опровергнуть. Ведь по отношению к идеям прежде всего включается механизм доверия (или веры), а процессы веры и понимания хоть и взаимосвязаны, но различны.** Говоря о диалектике как о принципе развития, носящем всеобщий характер, необходимо понимать, что вовсе не всегда и не везде этот т. н. принцип диалектических противоречий является определяющим и главенствующим. «В начале было Слово». Идеи (духовное «производство») по самым естественным основаниям носят первичный характер и определяют материальное производство общества. Как представляется, всякое духовное, как прошедшее проверку на практике, так и не подтвержденное жизнью (может – пока?!), конечно же, имеет свою собственную историю феномена (требующую отдельного исследования).

Судя по всему, нам следует согласиться с Мегиллом: схема категорий социального анализа Маркса как бы указывает на свой собственный неизбежный коллапс.

1. С точки зрения того будущего, на которое эта схема указывает. Категория «юридической и политической надстройки» приходит к коллапсу, т. к. при социализме вообще не будет политики. Категория идеологии исчезнет, потому что представляет собой множество идей, оправдывающих существующий политический порядок, а в будущем не будет ни «правлящего класса», ни, соответственно, «правлящих идей». Понятие «общественное сознание» также исчезнет как нечто прямо отличное от постижения мира с помощью науки.

(Короче говоря, предложенные Марксом категории социального анализа пригодны якобы (как кажется, с точки зрения самого Маркса) для исследования прошлого и настоящего общественного уклада, но несущественны для анализа будущего социального порядка. Совсем не ясно, чем же именно производственные отношения будут отличаться от производительных сил, т. к. должна произойти интеграция материального и социального, природного и человеческого, т. е. практически все в имеющемся способе производства придет или, точнее, должно прийти к коллапсу. Движение к социализму есть движение, в ходе которого феномен отчуждения в его разных формах якобы преодолевается. Получается, что наука при социализме будет «заодно» с интеллектом рабочих. Этот интеллект будет стимулировать прогресс истории в противоположность всему тому, что имело место ранее. Следует отметить, что Маркс (как и Ленин) утверждал, что наука всегда должна быть тестирована практикой. При этом практика, кроме всего прочего, всегда эквивалентна производственной деятельности. До сих пор (и это надо признать) наука, продолжая оставаться жесткой силой, развивающей производство, не является имманентным импульсом развития политической и юридической надстройки, идеологии и общественного сознания. Маркс, кажется, призывает приступить к поискам истоков интернационализации некоего научного сознания рабочих уже сейчас. Маркс как футуролог даже если и не лженаучен, то утопичен – точно. Он, как и его друг, слишком оптимистичный идеалист-фантаст. Прежде всего резко бросается в глаза отсутствие какой-либо временной исторической шкалы появления предсказываемого светлого будущего – социализма (хотя и призрак его уже вот здесь – перед нами, его проявление ожидается в течение жизни одного поколения, вот-вот). Совершенно определенно классиками сначала переоценивается значение рационального разума, а затем и науки вообще в жизни как отдельного человека, так и общества. Маркс уверен, что материальное производство должно «господствовать при помощи науки над силами природы» (*т. 9, с. 230*). Наука при социализме, по Марксу, должна вместить в себя или подменить собой функции производства как материальных, так и духовных благ, взять на себя функции управления всей жизни, тем самым исключив какую-либо самостоятельность или автономность сознания вообще и общественного сознания в частности. В итоге резко сужаются рамки возможной свободы, ведь у человека практически отбирается право быть дураком, неправильным, нерациональным, бесполезным. Его идеальный социализм явно слишком (!) разумен и правилен для нормального человека. Однако, как мы видим, наука как форма сознания является лишь одной из необходимо возможных форм сознания (наряду с религией, искусством и философией). Уже только

поэтому как бы ни велико было значение науки в жизни, она никогда не сможет подменить собой иные формы сознания).

2. Исходя из унитаризма Маркса, из его стремления разрешать любое противоречие на новом, более высоком уровне единства.

(С точки зрения Маркса, познание реальности неотделимо от самой реальности (при этом он не хочет замечать, что существуют различные модусы или пласты реальности), а социальная теория и наука должны стать объединенным теоретико-практическим предприятием. При социализме наука якобы не будет чем-то отделенным от практики, более того, она будет систематически успешной практической деятельностью, а общественные науки сами становятся социальной практикой, потому что нельзя прямо утверждать, что наука как отдельное предприятие исчезает из-за того, что вся человеческая деятельность становится научной; получается, что наука просто модифицируется. Кроме того, получается, что как бы на месте (или в силе) остаются и критерии разумности мира, принятые Марксом).

Примечание. Маркс говорит: «Коренное преобразование общественных отношений, обусловленное революциями и эволюциями в процессе материального производства, считается экономистами чистой утопией. Они не видят дальше экономических границ данной эпохи, не понимая, что эти границы сами носят ограниченный характер и так же неизбежно исчезнут в ходе развития истории, как они были созданы этим развитием» (*т. 9, с. 257*). Не может не удивлять, что Маркс игнорирует, так и не осознав, тот факт, что существуют объективные имманентные ступо «экономические границы» (например возможность извлечения процента), вне которых реальная экономика просто немыслима.

В одном из интервью в июле 1893 году Энгельс следующим образом пояснял коммунистические позиции: «У нас нет конечной цели. Мы сторонники постоянного, непрерывного развития, и мы не намерены диктовать человечеству какие-то окончательные законы». Вы и намек не найдете (у нас) «относительно деталей организации будущего общества» (Э. Бернштейн довольно ловко воспользовался этой красивой фразой классика в своем тезисе: «то, что социализм вообще называют конечной целью, для меня ничего не значит, движение – это всё»). «Мы будем уже удовлетворены, когда нам удастся передать средства производства в руки всего общества». «Я считаю, что уже близится время, когда наша партия будет призвана взять управление страной в свои руки... К концу века Вы, возможно, увидите, что это свершится» (*т. 22, с. 563*). «А почему бы и нет? Если наша партия и впредь будет расти нормальным темпом, мы между 1900 и 1910 гг. будем иметь большинство. А тогда – можете не сомневаться, у нас не будет недостатка ни в идеях, ни в людях, которые смогут

провести их в жизнь. У вас же к тому времени будет, скорее всего, правительство... Мы не верим во вращение в буржуазные партии. Мы вращаем в народ» (т. 22, с. 569–570). Вероятно, Энгельс и не подозревает, что, чтобы иметь хоть какой-то шанс на реальное «большинство» в народе, этой партии следовало бы скорее вырастать из народа и вместе с народом, а не, напротив, искусственно «вращать» в него. Заметьте: коммунисты нигде так и не стали действительным большинством в народе.

Удивляет то, как Маркс, неоднократно критикующий Гегеля за его завершенность теории Абсолютной Идеи, завершает свою концепцию истории (точнее предьистории), помещая в ее окончание (абсолютный или идеальный) социализм / коммунизм. Каким образом возможно вообще общество, жизнь общества как процесс без разрешения все новых и новых противоречий, которые должны быть необходимо присущи любой развивающейся системе (принципиальнейшим образом), исходя из собственно диалектического марксовского взгляда на историю? С нашей точки зрения, будучи последовательным диалектиком, Маркс должен был настаивать на том, что и социализм, и коммунизм, и что там за ними еще, может быть, когда-то наступит, будут совершенно так же, как и вся до них предьистория, наполнены собственными противоречиями и имманентными проблемами, которые будут разрешаться, преодолеваться, как всегда, на новом уровне единства. Правда, нельзя согласиться с Марксом в том, что познание реальности всегда неотделимо от самой реальности, т. к. процесс познания сам по себе вовсе не гарантирует факт адекватного познания. Кроме того, и сам процесс развития противоречий вовсе не гарантирует обязательное их разрешение на каком угодно, даже на самом высоком их новом уровне. Наивно надеяться, что когда-нибудь какая-либо деятельность человека, в том числе и научная, будет систематически успешной – любая практика полна проб и ошибок. Никогда общественные науки не смогут стать социальной практикой, которая всегда полна творческой интерпретации, т. к. управление больше искусство, чем наука. Никогда вся человеческая деятельность не станет научной. В конце концов, и сама даже наука не может обойтись без вненаучной деятельности и иррационального сознания. Критерии разумности Маркса явно избыточны!

Мыслить единство мировой истории – очевидно ложный и зловерный постулат рационализма. Ни о всеобщем антропном Разуме, ни о разумной целесообразности всей человеческой истории вполне оправданно мыслить нельзя, если по-серьезному воспринимать конечность человека. «Нужно смотреть на вечный бег природы, чтобы учиться у нее хладнокровию, которое только и является соразмерным ничтожности человеческого бытия во Вселенной» (Х. Гадамер, *«Истина и метод»*, с. 604).

§ 3. О ПЕРСПЕКТИВЕ ИДЕОЛОГИИ

«...идея в истории всегда имеет лишь несовершенную репрезентацию... С другой стороны, историческая действительность – это не просто мутная среда, антидуховный материал, косная необходимость, где прерывается дух и в чьих оковах он задыхается» (Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 249–250).

«Курс экономической политики страны всегда определяется экономическими идеями, разделяемыми общественным мнением. Никакое государство, ни демократическое, ни диктаторское, не может быть свободно от власти всеми признаваемой идеологии» (Л. Мизес, «Человеческая деятельность», с. 641).

Идеология предлагает специфически искаженное отражение общественного бытия, существующего положения вещей. Классики полагают, что как только такое отражение / изображение исчезает, то исчезает и идеология. Идеология, по Марксу, противоположна науке. Маркс и Энгельс пытаются обосновать исчезновение философии и иных искаженных репрезентаций реальности и их замену якобы уже теперь истинной действительно разумной репрезентацией реальности, т. е. наукой. Таким образом, идеология, как и все отчужденные формы сознания, должна чудесным образом исчезнуть. Точно так же каким-то невероятным образом исчезнут юридическая и политическая надстройки. Останутся только производительные силы и производственные отношения. При этом совершенно не ясно, как могут быть даже просто мыслимы никак не формализуемые рациональные производственные отношения. Получается, что разрушается практически вся концептуальная структура уже описанного «исторического материализма». Ведь «История всех донныне существовавших обществ двигалась в классовых противоположностях, которые в разные эпохи складывались различно» («Манифест...»). Позже Маркс говорит о развитии в противостоянии сил и отношений производства, при этом «буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства». Значит, т. н. материалистическая концепция истории изначально применима только к обществам, имевшим место в предыстории или истории лишь до настоящего момента, с разделения физического и умственного труда, но не к обществу будущего или социуму вообще. Напомним, по Марксу, «Буржуазной общественной формой завершается предыстория человеческого общества».

Здесь, вероятно, будет уместно привести следующее вполне разумное и, кажется, исчерпывающее высказывание Мизеса: «самые хорошие

теории являются бесполезными, если не разделяются общественным мнением. Они не могут работать, если не принимаются большинством людей. Какой бы ни была система правления, не может идти речи о длительном руководстве страной на основе доктрины, расходящейся с общественным мнением. В конце концов философия большинства одерживает верх. В долгосрочной перспективе непопулярная система правления невозможна. Различие между демократией и деспотизмом не влияет на конечный результат... **Расцвет человеческого общества зависит от двух факторов: наличия интеллектуальной мощи выдающихся людей, чтобы создать и постичь разумные социальные и экономические теории, а также способности этих или других людей сделать эти идеологии приятными для большинства...** В широких массах, в толпе простых людей не рождается никаких идей, ни здравых, ни ложных. Массы лишь делают выбор между идеологиями, разработанными интеллектуальными лидерами человечества. Но их выбор окончателен и определяет ход событий. Если они предпочитают плохие доктрины, ничто не в силах предотвратить катастрофу» (Л. Мизес, «Человеческая деятельность», с. 650).

§ 4. ОБ ИСТИНЕ И «ГОСПОДСТВЕ НАД СОБСТВЕННЫМ СВОИМ БЫТИЕМ»

«...пронзительный опыт человека, живущего в XX веке, учит, что помыслы людей определяются потребностями, которые, в свою очередь, помогают понять общество и историю; что голод и страх могут служить объяснением человеческого сопротивления и свободы вообще»

(Левинас Э. «Избранное. Тотальность и Бесконечность», с.76).

«...гибель того убожества, того насквозь изъеденного червями порядка, который именуется обыденной жизнью»

(К. Маркс, Ф. Энгельс, т. 4, с. 234).

«Обстоятельства благоприятны, но доросли ли люди, взявшие движение в свои руки, до уровня, которого требуют эти обстоятельства, – покажет будущее» (Ф. Энгельс, т. 36, с. 71).

«Понимание происходящего вовсе не означает, что у него есть смысл» (В. Пелевин, «Бэтман Аполло»).

Без сомнения, Маркс с самого начала упорно «стремился к тому, чтобы в реальной действительности найти путь, которым должен следовать Разум» (Арон, «Мнимый марксизм», с. 94). Маркс в одном из своих писем делает важное, буквально экологическое заявление: «Вывод

таков, что культура – если она развивается стихийно, а не направляется сознательно... – оставляет после себя пустыню: Персия, Месопотамия и т. д., Греция» (т. 32, с. 45). При этом он даже не замечает всю невероятную сложность им предполагаемого допущения – «сознательно направляемого развития культуры», ведь каждое слово, использованное им в этом выражении, неопределенно.

Маркс полагал, что отчужденный и отчуждающий социальный порядок, в котором люди не обладают интернационализированным знанием мира, вынуждает их подчиняться внешним по отношению к ним силам. Но он представлял себе то время, когда, познав (?) законы природы и общества, люди – как индивиды, так и группы – станут свободны в гораздо большей степени, чем сейчас; «превращение личных сил (отношений), благодаря разделению труда, в силы вещественные не может быть уничтожено тем, что индивиды выкинут из головы вообще представление о нем, а только тем, что они снова подчинят себе эти вещественные силы и уничтожат разделение труда» (т. 3 с.75). Будучи людьми, мы должны господствовать над материальными условиями нашей жизни, «люди, ставшие, наконец, господами своего собственного общественного бытия, становятся вследствие этого господами природы, господами самих себя – свободными» (Ф. Энгельс, «Развитие социализма от утопии к науке», т. 19, с. 229–230). «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства» (т. 25, ч. 2, с. 386–387). Более того, классики полагают, что «пролетарии, чтобы отстоять себя как личности, должны уничтожить имеющее место до настоящего времени условие своего собственного существования, которое является в то же время и условием существования всего предшествующего общества, т. е. должны уничтожить труд» (т. 3, с. 78). При этом Маркс иногда произносит весьма неоднозначные, прямо-таки большевистские реплики, например: «революция с самого начала была обречена на неудачу из-за стремления держаться в границах законности и хорошего тона» (т. 10, с. 443), т. к. этот некто (тот, о ком идет речь) «не был человеком революционного действия, а скорее благонамеренным реформатором, слишком разборчивым в средствах и потому неспособным доводить дело до конца» (т. 10, с. 444).

Примечание. В 1845 году Энгельс учит: «мы живём в мире свободной конкуренции. Рассмотрим же несколько подробнее эту свободную конкуренцию и созданный ею общественный порядок. В нашем современном обществе каждый работает на свой собственный страх и риск, каждый стремится к своему собственному обогащению, и ему совершенно нет дела до того, чем занимаются другие. О разумной организации, о распределении работ нет и речи; наоборот, каждый старается опередить другого, старается использо-

вать для своей частной выгоды благоприятный случай и не имеет ни времени, ни охоты подумать о том, что его собственные интересы в сущности ведь совпадают с интересами всех остальных людей. Отдельный капиталист ведёт борьбу со всеми остальными капиталистами, отдельный рабочий – со всеми остальными рабочими; все капиталисты ведут борьбу против всех рабочих, а масса рабочих опять-таки неизбежно должна бороться против массы капиталистов. В этой войне всех против всех, в этом всеобщем беспорядке и всеобщей эксплуатации и заключается сущность современного буржуазного общества. Но такое беспорядочное ведение хозяйства должно в конце концов привести общество к самым печальным результатам; неорганизованность, лежащая в основе общества, пренебрежение к подлинному всеобщему благу не могут не обнаружиться рано или поздно самым разительным образом» (т. 2, с. 532); «пока сохраняется современный базис общества, невозможно приостановить этот процесс обогащения немногих единиц и обнищания больших масс; антагонизм будет проявляться всё более резко, пока, наконец, необходимость не принудит общество к реорганизации на более разумных началах» (т. 2, с. 533). Интересно то, как именно тогда представлялась разумность организации общественного хозяйства. Маркс считал: «При разумном общественном строе каждый ребенок с 9-летнего возраста должен стать производительным работником так же, как и каждый трудоспособный взрослый человек должен подчиняться общему закону природы, а именно: чтобы есть, он должен работать, и работать не только головой, но и руками» (т. 16, с. 197). При этом – и об этом нужно тоже сказать – он полагал, что «в первую очередь надо оградить работающих детей и подростков от разрушительного действия современной системы. Это может быть достигнуто лишь путем превращения общественного сознания в общественную силу, а при данных условиях этого можно добиться только посредством общих законов, проводимых в жизнь государственной властью. Проведением в жизнь таких законов рабочий класс отнюдь не укрепляет власти правительства» (К. Маркс, т. 16, с. 198). Нельзя не заметить парадоксальность последней фразы, гласящей, что исполнение общегосударственного законодательства «не укрепляет власти правительства».

Очевидно, что говорить о сознании вообще лишь как об осознанном – слишком узко и ничем не оправданно. Без таких категорий, как бессознательное, подсознательное, сверхсознательное или надсознательное (все перечисленные категории – неосознанное), восприятие, интенция, понимание – феноменология невозможна, значит, невозможен и реальный процесс жизни людей (сравните Гуссерля, Сартра, Мерло-Понти, Молчанова и Э. Гартмана). Только уже по причине наличия одного лишь бессознательного и подсознательного (т. е. неосознанного) люди принципиально не могут сами в полном объеме контролировать условия или обстоятельства своей жизни: сознание почти всегда отделено от существования, а преодолеть отчуждение невозможно в принципе (если даже и можно как-то допустить как бы такую невероятную возможность, то лишь в самых исключительных случаях специальных практик «изменен-

ных» состояний – медитации, йоги, молитвы и т. п.). Любой самоконтроль и/или контроль историчен, краткосрочен, условен и относителен. В какой мере сознание действительно может эмансипироваться от мира – это большой и невероятно сложный вопрос (сравните Евангелие и идеи Н. Кузанского, Фихте, Шеллинга, У. Джеймса, Э. Гартмана). Если изначальное восприятие, имманентное всякому сознанию, всегда необходимо как-то уже опосредовано, то всякое отражение или выражение любого бытия, естественно, всегда уже неизбежно искажено. Поэтому вообще ничего непосредственного в реальности нет. Строго говоря, единственное, что мы можем хоть как-то осознать, понимать или знать, – это наша внутренняя, нашим же восприятием или сознанием порожденная информация (находящаяся всегда уже у нас в памяти). Таким образом, «Ложь так же служит Истине – тени не гасят солнца» (Кафка).

Примечание. Ну как тут не привести нами любимый (часто, кстати, упоминаемый Александром Мостовым, другом на ФБ) афоризм Л. Шестова: «Человеческая истина и божеский обман. Декарт уверял, что Бог не может быть обманщиком, что заповедь “ты не должен лгать” и для Него есть заповедь нерушимая. Но ведь Бог обманывает человека – это факт. Он показывает человеку небо – голубой, твердый, кристальный свод – которого нет. Понадобились тысячелетия, чтоб освободиться от этого обмана и узнать настоящую истину. И как часто Бог обманывает нас, и как трудно нам от этих обманов освободиться! Правда, если бы Бог не обманывал нас, и ни один человек не видел бы хрустального неба, а все знали бы о бесконечных пустых или наполненных эфиром пространствах, если бы никто не слышал звуков, а все только подсчитывали колебания воздушных волн, – вряд ли люди от того много выиграли. Даже, пожалуй, в конце концов пришли в отчаяние от своих истин и согласились бы, что Богу позволено нарушать им самим возведенную заповедь. Или не согласились бы? Истина всего дороже? А то, может быть, вдруг осенила бы их такая мысль: да точно ли то, что они сами находят, – есть истина, а то, что Бог показывает, – есть ложь? Т. е. что все-таки небо – хрустальный свод, земля – плоская, звуки сами по себе, а движение само по себе, и краски возникают не по законам физики, а по воле Творца? Может быть, что человека еще ждет такое “познание”? Что он откажется от своих доказанных истин и вернется к истинам недоказуемым? И заповедь: “ты не должен лгать” окажется только условной и временной? Вовсе не лучше умереть, чем хоть раз в жизни солгать, как учил Кант, а лучше совсем и на свет не родиться, чем жить в свете наших истин. Иначе говоря, может наступить время (Платон много говорил об этом – только его не слышали), когда “лучше” преодолет и истины, и несомненности, и очевидности наши».

Вероятно, Х. Гадамер недалеко от истины посюсторонней реальности, когда утверждает, что «саморепрезентация... является универсальным аспектом бытия природы» («Истина и метод», с. 154). Но при этом любая репрезентация реальности принципиально ограничена и естественно искажена. Вряд ли у нас может быть стопроцентная уверенность, что

именно только научный формат репрезентаций истинен и уж тем более всегда и везде (ср. К. Поттера, Б. Рассела, Л. Витгенштейна, А. Пуанкаре, У. Джеймса, В. Гейзенберга). Что такое информация, что такое действительное знание? Что такое истина? Что такое понимание? Что такое смысл, в конце концов? Кроме того, ясно, что восприятие и познание наличного мира без постижения и феноменологии самого сознания (как нечто отличного от него) не может нас привести к пониманию того бессознательного Первоисточника, к постижению которого мы, вероятно, всё-таки как-то неосознанно стремимся. Ведь с этой точки зрения, истина или понимание – это лишь физиологически непостижимые мгновения расширенного сознания.

Порождаемая в процессе восприятия информация (по большому счету, иной информации в реальности вообще не существует) – это специфически переформатированный первичный материал, переведенный восприятием через органы чувств на язык сознания и при этом погруженный сразу в память. Знания – это уже осознанная и как-то структурированная информация. Здесь следует еще раз подчеркнуть, что единственным источником информации в реальности является процесс сознания или, точнее, его имманентной неосознаваемой функции – восприятия. Поэтому и кажется, что лучше всё-таки оставаться с осторожным Сократовым «я знаю, что ничего не знаю». Жизнь – это тайна вообще, как, впрочем, и всё остальное в частности. Поэтому никто не знает, как было, как будет, а тем более, как есть. Лишь «в переменах человеческих судеб сохраняется непрерывная взаимосвязь жизни» (Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 251). Но при этом всегда имеет громадное значение вера в лучшее, самое лучшее, поскольку, как сказано, «по вере вашей будет вам». И так оно и есть на самом деле, ведь именно благодаря прежде всего своей вере мы и имеем свою реальность. Глубоко верно говорит А. Мостов: «Жизнь – это тайна, но от того, как мы её разгадываем, зависит то, как мы живём. Т. е. главное – творческое делание, преобразование жизни, ведь “по образу и подобию” означает, что человек – творец по определению, а не только потребитель. В т. ч. и творец истины, творец знания. Знание – это, по сути, оглядка: сначала что-то делается, творится, происходит, а что это было, узнаётся постфактум. Неслучайно сказано, что не видимем и не знанием, но именно верой жив человек».

Примечание. При этом трудно не согласиться и с тем, что «нельзя понять, что представляет собой узнавание по своей глубочайшей сути, если считать, что оно сводится к тому, что нечто, уже известное, познается заново, то есть что узнается только знакомое. Скорее радость узнавания состоит в том, что познается большее, нежели было известно. При узнавании то, что мы знаем, как бы выступает благодаря освещению из рамок всевозможных случайностей и изменчивых обстоятельств, его обусловливающих, и предстает в своей сути. Оно познается как нечто» (Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 160).

В нашем понимании Истина – это, конечно, НЕ «то, что делает умного человека умным», Истина – это скорее некое гипотетическое допущение о некоем ДОЛЖНОМ идеальном состоянии бытия-в-себе, порождающем реальное бытие-для-нас. В виду того, что само по себе «идеальное бытие» или «чистое бытие» парадоксально, вполне допустимо, что не существует никакой такой Истины вообще, и даже сама идея о ней ложна. Интригующее предположение о том, что само мыслящее сознание человека или его осознанность и есть существование Истины в некоем особом модусе, явно избыточно. Основной причиной этого является то, что человеческое сознание – далеко не единственное сознание, которое мы знаем в реальности. Истина не может присутствовать ни в какой предполагаемой полноте в сознании; следует осознать, что нет и не может быть исчерпывающей «полноты» ни в каком становлении или в процессе. Сознание – всегда необходимо и объект, и процесс. Гипотеза о том, что существование миру дает некое «Единое Начало», может быть хоть как-то оправдана только в том случае, если речь идет лишь о мире, данном именно нам, т. е. о мире-для-нас. Существование не дается, а вот данность осуществляется. На самом деле возможное размышление НЕ есть путь раскрытия уже наличествующей истины, а лишь «путь» интерпретации некоей интуиции или идеи о как бы истине, о предполагаемой Истине. Истина вообще – это нечто мистическое, т. к. только некая интуиция настаивает нам о Ней, как на как бы необходимом допущении. Ни о каком поиске даже речи идти не может – только о предпочитаемом выборе.

Л. Шестов уже даже в самой возможности интуиции увидел древнего библейского Змея, ведь людям, по большому счёту, нужна только лишь жизнь с избытком, вечная жизнь и свобода хотеть и мочь. Но поскольку главное и необходимейшее отсутствует, и нет никакой уверенности, что плоды с древа жизни окажутся вдруг доступными, мы как бы компенсируем эту нехватку более экстенсивным и интенсивным употреблением плодов с древа познания, внушая себе мысль, что для нас нет ничего важнее, чем истина. Сам разум, сама мысль носит насильственный, нередко даже разрушительный характер. Вероятно, поэтому Беньямин говорил: «Не существование человека в качестве справедливого – это более страшно-неразрешимая проблема, чем любые представления о бытии». Ведь, как благородно предполагал Камю, «если бы люди любили друг друга, смерти бы не было».

Вне всякого сомнения, на смену одним отчужденным формам сознания приходят иные, такова необходимая диалектика самого феномена сознания, да и общественного бытия вообще. Если «исчезают» одни «надстройки», то им на смену должны появиться иные. Марк Твен точно отметил: «Правда невероятнее вымысла, потому что вымысел обязан оставаться в рамках правдоподобия, а правда – нет».

Мы теперь уже точно знаем, «что осталось бы от подлинного Маркса, если бы социалистическая революция ограничилась преобразованием производственных отношений и формы собственности и не означала в то же время, что человечество стало властвовать над своей собственной судьбой?» (Р. Арон, «Мнимый марксизм», с. 362). Осталась бы лишь лживая декларативная идеология и по умолчанию принятая традиция необходимых соответствующих двойных стандартов поведения со склонностью социума к этатизму и диктатуре, как это и произошло во всех странах реального социализма. В. Бибихин точно заметил: «мир больше нуждается в служении, чем в руководстве».

Примечание. У Бибихина, без сомнения, были основания говорить, что «Оправдать не может себя человек сам. Кто и что выше человека оправдает человека? Без оправдания уйти с Земли человек не вправе. Отсрочить суд надолго не может. Мы щещем о недрах, валюте, рабочей силе, когда единственной настоящей нуждой остается спасение. СЕБЯ оправдать? Всё зло делается ради этой цели. На худшие преступления идут, когда слышат справедливый укор. История продолжается потому, что жить без оправдания человек не может и принять оправдание себя от самого себя тоже не может. Правда правит историей нечеловечески сурово. Она не терпит ни умилования, ни частного обустройства, ни отлагательства» («Другое начало»).

§ 5. О МАРКСИСТСКОМ ФУТУРИЗМЕ

«...умерить все страдания мира»... «не могли бы выполнить даже в самой не большой степени все капиталисты мира, вместе взятые»
(К. Маркс, т. 4, с. 213).

«...наше поведение не может быть ориентировано на мир преемников никакими своими характеристиками, кроме как просто знанием, что этот неопределенный мир будет существовать» (А. Шюцц, «Смысловая структура повседневного мира», с. 161).

Маркс, кажется, исходил из весьма парадоксального представления о том, что «действительно, высокий уровень промышленного развития народа имеет место до тех пор, пока главным для него является не прибыль, а добывание». Более того, он считал, что сейчас именно «поэтому янки стоят выше англичан» (К. Маркс, т. 12, с. 712). Отсюда последовательно вытекает и его ложное утверждение, приведенное здесь в эпиграфе (*цитатой из т. 4, с. 213*). Т. е. «заевшийся» промышленник-предприниматель, стремящийся не к экспансии собственного бизнеса, а уже только лишь к извлечению стабильной прибыли, т. е. как бы вырождающийся в рантье

(чего хотят так или иначе когда-то достичь многие капиталисты), как массовое явление в обществе (как, например, кажется Марксу в обществе у англичан) свидетельствует в конечном итоге о неизбежном снижении темпов промышленного роста и в целом экономического развития народа. Таким образом, выходит, что «умерить все страдания мира» в обстоятельствах капиталистического способа производства как бы уже только поэтому в принципе невозможно.

Примечание. «Неопределенность будущего позволяет существовать такому избытку ожиданий, что действительность вынужденно прячется за ними. Если в особом случае смысловые взаимосвязи действительности осуществляются таким образом, что определенные возможности реализуются, а линии, ведущие в пустоту, выпадают, то такая действительность сама походит на спектакль. Точно так же тот, кто способен увидеть всю действительность как замкнутый смысловой круг, в котором выполняется все, будет говорить о комедиях и трагедиях самой жизни. В тех случаях, когда действительность понимается как игра, на первый план выступает действительность игры, которую мы обозначаем как игру искусства. Бытие всяческой игры – это всегда искупление, чистое выполнение» (*Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 159*).

В подтверждение высказанных нашими авторами – Коряковцевым и Вискуновым – собственных коммунистических фантазий приводится глубоко утопическое футуристическое утверждение Маркса: «Строй, создаваемый коммунизмом, является как раз таким действительным базисом, который исключает все то, что существует независимо от индивидов, поскольку существующий строй есть ведь не что иное, как продукт существовавшего до сих пор общения между самими индивидами» (*т. 3, с. 171*). Но совершенно очевидно, что ни один «строй» никак не может исключить «все то, что существует независимо от индивидов», ведь даже «внутри» самих индивидов имманентно немало того, что необходимо практически никак не зависит от них самих. об исключении же всего т. н. «внешнего», существующего независимо от индивидов, и речи быть не может. Каждый возможный порядок общежития или «строй» ни в коем случае не может быть лишь только «продуктом существовавшего до сих пор общения между самими индивидами», т. к. он неизбежно опирается еще и на фактор «общения» и взаимодействия между индивидами и ареалом их обитания (внешней средой их естественного обитания). Всякий раз «элементы исторической взаимосвязи определяются в соответствии с некоей бессознательной телеологией, соединяющей их воедино и исключаящей из этой взаимосвязи то, что не имеет значения» (*Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 252*). Ни один строй, в т. ч. и коммунистический, не в силах разрешить абсолютно все противоречия. Маркс делал явно избы-

точное допущение, когда говорил, что коммунизм «есть действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком». Тем не менее, при этом классики говорили, что «Коммунисты и не помышляют об уничтожении... своих желаний и потребностей...; они стремятся только к такой организации производства и общения, которая сделала бы для них возможным нормальное, т. е. ограниченное лишь самими потребностями, удовлетворение всех потребностей» (т. 3, с. 245–246).

Примечание. Представьте, еще аж в марте 1854 года Маркс написал: «Миллионы рабочих Великобритании впервые заложили реальную основу нового общества – современную промышленность, которая превратила разрушительные силы природы в производительные силы человека. Английский рабочий класс... СОЗДАЛ материальные предпосылки для того, чтобы облагородить самый труд и повысить его производительность до того уровня, который сделает возможным ВСЕОБЩЕЕ ИЗОБИЛИЕ» (т. 10, с. 123). Удивительный, нет – скорее потрясающий – абсолютно ничем не оправданный оптимизм!

Однако Маркс, как правило, все-таки был осторожен в своих заявлениях о коммунизме. В книге Коряковцева и Вискунова приводится ряд соответствующих высказываний: «коммунизм в представлении Маркса “не есть цель человеческого развития, форма человеческого общества” (т. 42, с. 127). Он – “не состояние” общества, “не идеал, с которым должна соотноситься действительность” (подобное суждение соответствовало бы методологическому теизму), а “действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние” (т. 3, с. 34), “необходимая форма и энергетический принцип ближайшего будущего”». Авторы трактуют сказанное следующим образом: «Словом, цель человеческой деятельности – сама деятельность, только представленная в свернутом виде» (с. 537) (кстати, по большому счету этому представлению, как нам кажется, никак не противоречит «Лосев, в духе Платона толковавший о том, что “всякая личность как-то выполняет свое задание, лежащее в основе самого ее изначального бытия”» (с. 538), ведь «задание», о котором говорит Лосев, находится тоже «в свернутом виде»).

В одном из писем Маркс пишет: «Мы не стремимся догматически предвосхитить будущее, а желаем только посредством критики старого мира найти новый мир». Еще более осторожен он в другом письме, где говорит: «Что следует делать в какой-либо определенный момент в будущем, делать непосредственно, конечно, целиком зависит и от данных исторических условий, в которых придется действовать... Мы не можем решать уравнения, не заключающего в своих данных элементов своего решения».

Тем не менее, у классиков полно высказываний (на которые почему-то сразу не обращают внимания авторы), указывающих на то, что они под коммунизмом подразумевали именно определенный общественный строй, высшую фазу общественно-экономического развития – «единственного общества, где самобытное и свободное развитие индивидов перестает быть фразой», и «основным условием» этого царства свободы у Маркса является «сокращение рабочего дня» (подчеркнем на всякий случай: Маркс, вероятно, все-таки не отрицал сохранения некоторой необходимости труда и при социализме / коммунизме). Так, в 1871 году Маркс высказывает замечательную и важную мысль о том, что рабочий класс хочет «добиться своего освобождения и вместе с тем достигнуть той высшей формы, к которой неудержимо стремится современное общество в силу собственного своего экономического развития». При этом целый ряд исторических процессов совершенно изменит «и обстоятельства, и людей». Нужно «не осуществлять какие-либо идеалы, а лишь дать простор элементам нового общества, которые уже развились в недрах старого разрушающегося буржуазного общества» (*т. 17, с. 347*).

Примечание. Маркс еще в «Ницете философии» в 1847 году пишет: «В обществе, основанном на ницете (наверное, корректнее было бы всё-таки сказать «на нужде и потреблении». – Ю. М.), самые нищенские продукты имеют роковое преимущество служить для потребления самых широких масс». «В будущем обществе, где исчезнет антагонизм классов, где не будет и самих классов, потребление уже не будет определяться минимумом времени, необходимым для производства; наоборот, количество времени, которое будут посвящать производству того или иного предмета, будет определяться степенью общественной полезности этого предмета» (*т. 4, с. 97*). К сожалению, Маркс никак не поясняет связь между отсутствием классов в новом обществе и отсутствием банального экономического требования – сокращения необходимых издержек производства или экономии ресурсов, как и не поясняет того, как именно вне рынка, без соотношения спроса и предложения, можно адекватно определить степень общественной полезности того или иного продукта. Для Маркса, к большому сожалению, «Потребитель не более свободен, чем производитель. Его мнение основывается на его средствах и его потребностях. И те, и другие определяются его общественным положением, которое зависит, в свою очередь, от организации общества в целом». «Чаще всего потребности рождаются прямо из производства или из положения вещей, основанного на производстве. Мировая торговля почти целиком определяется не потребностями индивидуального потребления, а потребностями производства» (*т. 4, с. 80*). По всей видимости, классики так и не осознали решающее значение именно индивидуальных потребностей и/или субъективного спроса в развитии не только экономики, но и всей цивилизации в целом.

Ведь в совершенно ложном и на самом деле абсолютно ничем неоправданном представлении Маркса о том, что «Сама природа крупной промышленности требует равного для всех рабочего времени. То, что сегодня является результатом действия капитала и конкуренции между рабочими, завтра, с устранением отношения труда и капитала, будет достигаться посредством соглашения, основанного на отношении суммы производительных сил к сумме существующих потребностей. Но такое соглашение является смертным приговором индивидуальному обмену... В принципе, нет обмена продуктов, но есть обмен участвующих в производстве видов труда. От способа обмена производительных сил зависит и способ обмена продуктов. Вообще форма обмена продуктов соответствует форме производства. Измените эту последнюю. И следствием этого будет изменение формы обмена. Поэтому в истории общества мы видим, что способ обмена продуктов регулируется способом их производства. Индивидуальный обмен тоже соответствует определенному способу производства, который, в свою очередь, соответствует антагонизму классов. Поэтому без антагонизма классов не может быть и индивидуального обмена» (т. 4, с. 108).

Примечание. Мизес весьма уместно указывает, что в действительности «Проблема заключается в том, способна ли полицейская власть достичь желаемых целей путем фиксирования цен, ставок заработной платы и процентных ставок на уровне, отличным от того, который был бы определен на свободном рынке» («Человеческая деятельность», с. 577). К огромному сожалению, классики так и не озаботились этим, по сути, главным вопросом осуществления экономики социализма на практике.

По поводу приведенных выше утверждений Маркса нужно сказать следующее.

1. Природа крупной промышленности требует прежде всего устойчивого спроса и общего / равного для всех процента и/или нормы прибыли.

2. Соглашение, основанное на отношении суммы производительных сил к сумме существующих потребностей, в принципе не может быть достигнуто – прежде всего потому, что потребности с возникновением новых постоянно растут и качественно изменяются, т. е. в принципе неопределимы объективно. Поэтому смертный приговор индивидуальному обмену грозит гибелью адекватности производительных сил потребностям, которые выражаются в спросе, отражаемом именно в индивидуальном обмене, т. е. в рыночных отношениях.

3. Ложность утверждения о том, что «В принципе нет обмена продуктов, но есть обмен участвующих в производстве видов труда», вытекает уже из того, что всегда есть продукты или товары, которые не являются

плодами труда, в условиях полной автоматизации или роботизации производства живой труд будет исключен, но межотраслевое разделение и специализация промышленности всё равно будут нуждаться в оценке, в свободном обмене и конкуренции, так же, как и любой другой индивидуальный потребитель.

4. Вообще форма обмена продуктов, как и форма производства, в конечном итоге соответствует спросу и общественным потребностям. Измените последние, и обязательно изменятся производство и обмен.

5. Любой обмен, в т. ч. и индивидуальный, немислим без сотрудничества всех участвующих в нем конкурирующих сторон. Антагонизм предполагает конфликт, конфронтацию, сворачивание рынка, объемов обмена или торговли, а значит, и падение производства. В конце концов следует всё-таки подчеркнуть, что не «без антагонизма классов не может быть и индивидуального обмена», как почему-то ошибочно полагал Маркс, а как раз напротив, без индивидуального обмена и/или рынка не может быть вообще никаких общественных классов, а значит, естественно, и их возможного антагонизма. Поэтому, скорее всего, мы должны согласиться с как бы провоцирующим рассуждением Энгельса в его рецензии на «Капитал» о том, что субъективные выводы автора данного произведения (т. е. то, «каким образом он представляет себе и изображает конечный результат современного процесса общественного развития») «не имеют ничего общего с тем, что мы называем положительной частью книги... эти его субъективные причуды опровергаются его же собственным объективным изложением» (*т. 16, с. 232*).

Примечание. В той же «Нищете философии» (*т. 4, с. 125*), т. е. в 1847 году, Маркс вообще нелепо заявляет, что на антагонизме классов основываются накопление капитала частными лицами, современное разделение труда, анархическая конкуренция и система наемного труда, что, без сомнения, противоречит его же логике, следуя которой именно необходимое разделение труда, конкуренция, наемный труд и накопление капитала частными лицами могут и как бы должны порождать межклассовый антагонизм в обществе. Вероятно, позже он изменил или уточнил свое мнение. Судя по всему, каждой определенной общественной форме обмена и способа производства соответствует или, точнее, должна соответствовать специфическая классовая иерархическая структура социума.

В другом месте Марксом постулируется: «Что удерживало производство в правильных или почти правильных пропорциях? Спрос, который управлял предложением, предшествовал ему; производство следовало шаг за шагом за потреблением. Крупная индустрия, будучи уже самым характером употребляемых ею орудий, вынуждена производить постоянно все в больших и больших размерах, не может ждать спроса.

Производство идет впереди спроса, предложение силой берет спрос. В современном обществе, в промышленности, основанной на индивидуальном обмене, анархия производства, будучи источником стольких бедствий, есть в тоже время причина прогресса. Поэтому одно из двух: либо желать правильных пропорций прошлых веков при средствах производства нашего времени – и это значит быть реакционером и утопистом вместе в одно и то же время; либо желать прогресса без анархии – и тогда необходимо отказаться от индивидуального обмена для того, чтобы сохранить производительные силы. Индивидуальный обмен совместим лишь или с мелкой промышленностью прошлых веков и со свойственной ей “правильной пропорциональностью” или же с крупной промышленностью вместе со всем, что ее сопровождает, – с нищетой и анархией» (т. 4, с. 101–102).

Марксу как будто невдомек, что в любом случае «Распределение долей запаса, уже произведенного и доступного различным индивидам, которые стремятся получить соответствующее количество этого блага, является вторичной функцией рынка. Его первичная функция заключается в направлении производства. Она направляет использование факторов производства туда, где они удовлетворяют наиболее насущные нужды потребителей» (Л. Мизес, «Человеческая деятельность», с. 577). Нам здесь следует подчеркнуть, что в условиях нормального рынка или индивидуального обмена, если производство неадекватно начинает идти впереди спроса, неизбежно наступает кризис. Спрос управляет и должен всегда управлять предложением, предшествовать ему. Промышленность должна предугадывать вновь возникающие потребности. Не анархия, а свобода производства, т. е. свобода развития производительных сил, предполагает их сохранение и прогресс. Свобода немыслима вне рынка и/или индивидуального обмена. У Маркса не возникает даже вопрос: зачем сохранять производительные силы, если они или их продукт не пользуется спросом? В условиях совкового «социализма» не только крупная индустрия, но и вообще всякое производство пошло впереди имеющихся спроса и предложения, силой Госплана взяло спрос как бы под суровый контроль. Были порождены гигантские производительные силы, которые были неспособны развиваться качественно. Всеобщее «разумное научное планирование» и централизованное командное управление всей экономикой неминуемо порождали диспропорции, дефицит и перепроизводство, т. е. в конечном итоге ту же, если не большую, анархию и нищету, только наоборот. Без сомнения, в реальности «не существует справедливого и честного метода реализации огромной власти» (Л. Мизес, «Человеческая деятельность», с. 557).

В «Критике Готской программы» Маркс совершенно определенно указывает: «На высшей фазе коммунистического общества... когда труд перестанет быть только средством для жизни, а станет сам первой потребностью жизни; ... общество сможет написать на своем знамени: Каждый по способностям, каждому по потребностям!» (т. 19, с. 20). В «Разоблачениях о кельнском процессе коммунистов» Маркс смело заявлял: «Мы говорим рабочим: вам, может быть, придется пережить еще 15, 20, 50 лет гражданских войн и международных столкновений не только для того, чтобы изменить существующие условия, но и для того, чтобы изменить самих себя и сделать себя способными к политическому господству» – вот вам и вся адекватность представлений и прогнозов: бред, бред и еще раз бред! Можно привести множество подобных идиотских коммунистических высказываний классиков, но смысла в этом никакого нет, как нет смысла всю эту очевидную чушь комментировать.

Примечание. У классиков в «Требованиях коммунистической партии в Германии», написанных в 1848 году, есть довольно откровенное описание предусматриваемых действий коммунистической партии после прихода к власти. Предполагалось, что «В будущем армии должны быть одновременно и рабочими армиями... Это является... одним из способов организации труда... Земельные владения государей и прочие феодальные владения, все рудники, шахты и т. д. обращаются в собственность государства... Вместо всех частных банков учреждается государственный банк, бумаги которого имеют узаконенный курс. Эта мера делает возможным регулирование кредитного дела в интересах всего народа... Заменяя мало-помалу золото и серебро бумажными деньгами, она удешевляет необходимое орудие буржуазного обращения, всеобщее средство обмена и позволяет использовать золото и серебро во внешних сношениях. Эта мера, наконец, необходима для того, чтобы приковать к правительству интересы консервативных буржуа... Государство берет в свои руки все средства транспорта... Они обращаются в государственную собственность и безвозмездно предоставляются в распоряжение неимущего класса. В жалованье всех государственных чиновников не будет никаких различий, кроме того, что семейные, т. е. лица с большими потребностями, будут получать и больший оклад, чем остальные... Учреждение национальных мастерских... Ограничение права наследования... Введение высоких прогрессивных налогов... Государство гарантирует всем рабочим средства к существованию и берет на себя попечение о неспособных к труду... Полное отделение церкви от государства. Всеобщее бесплатное народное образование» (т. 5, с. 1–2). «Благо народа» в представлениях классиков – это «благополучие всех без различия», «благо нового времени может быть достигнуто только в результате борьбы партий, а не путем мнимых разумных компромиссов и лицемерного сотрудничества при расхождении взглядов, интересов и целей» (т. 5, с. 20). Надеемся, всем понятно, какого именно благополучия всем нам желали коммунисты Маркс

и Энгельс? Кстати, Коряковцев и Вискунов о подобных idiotских заявлениях классиков ни слова не говорят.

В обсуждаемой нами книге «Марксизм и полифония разумов» приводится не менее извращенное или ложное представление: «Становление личности как цель извращает себя, если качество личности мыслится как получаемое извне, от бога или от абстрактного “общества”. Именно этой, а не какой-то другой личностью становятся, только пройдя весь путь личностного формирования» (с. 536). Ранее нами неоднократно уже указывалось на то, что всё, как бы «напрямую» получаемое от Бога, получается индивидом прежде всего изнутри. Любой «путь личностного формирования» каждого индивида начинается с самоотчуждения и/или отчуждения от надсознательной, сверхсознательной или мистической внутренней имманентной Первопричины. Именно из этого положения вытекает то, что в действительности религия (это ведь она так или иначе стремится к преодолению духовного самоотчуждения человека от собственного Первоисточника) как одна из форм сознания непреодолима и/или неустраима. То же самое можно сказать и о других свойствах человеческого бытия. Талант – это в действительности прежде всего, конечно, «дар Божий». Некая свобода, как свобода воли, и есть подарок «от власти имущих небесного происхождения», но она возможна, как и талант, только вследствие развития этого дара – собственной способности – самим индивидом. Но свобода, конечно, не развивается и не происходит единственно только «благодаря конфликту с враждебными людьми и обстоятельствами или с собственной неразвитостью» (с. 537), как полагают авторы.

Р. Арон утверждает, что «марксистская концепция истории содержит две принципиальные трудности. С одной стороны, эта концепция исходит из разумной необходимости коммунизма. Но из того, что наступление коммунизма необходимо для осуществления действительной идеи человека и истории, еще не следует, что оно необходимо и с точки зрения детерминизма. Эти две трудности – трудность, связанная с несоответствием между разумной необходимостью и детерминизмом, и трудность, связанная с полной истиной, приписываемой будущей истории, – только умножаются, когда начинают рассматривать проблемы истории с позиций экзистенциализма, т. е. с позиций одной лишь формальной антропологии, без теории общества и государства» («Мнимый марксизм», с. 52–53). Соглашаясь, конечно, с Ароном в целом, мы обязаны указать и на третью изначальную трудность, на которую он почему-то здесь не обратил внимание: в действительности нет никакой разумности в самом по себе предполагаемом коммунизме. Разумность коммунизма на самом деле более чем сомнительна, она попросту ложна!

§ 6. О ПЕРВОЙ ФАЗЕ КОММУНИСТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА, Т. Н. СОЦИАЛИЗМЕ

«...нарождается новое общество, международным принципом которого будет – мир, ибо у каждого народа будет один и тот же властелин – труд!» (К. Маркс, *т. 17, с. 5*).

«Будем богаты или будем казаться богатыми» (Д. Дидро).

В 1872 году Маркс следующим образом описывал ближайшие радикальные шаги по социалистическому переустройству общества: «социальное движение приведет к решению, что земля может быть только собственностью самой нации. Отдать землю в руки объединенных сельскохозяйственных рабочих значило бы подчинить общество исключительно одному классу производителей. Национализация земли произведет полную перемену в отношениях между трудом и капиталом и в конечном счете совершенно уничтожит капиталистический способ производства как в промышленности, так и в сельском хозяйстве. Тогда исчезнут классовые различия и привилегии вместе с той экономической основой, на которой они покоятся. Жизнь за счет чужого труда канет в прошлое. Не будет больше правительства или государства, отделенных от самого общества! Сельское хозяйство, горное дело, фабричная промышленность – одним словом, все отрасли производства – постепенно будут организованы наиболее целесообразным образом. Национальная централизация средств производства станет национальной основой общества, состоящего из объединения свободных и равных производителей, занимающихся общественным трудом по общему и рациональному плану. Такова та гуманная цель, к которой ведет великое экономическое движение XIX столетия» (*т. 18, с. 57*). Ведь в соответствии с банальным поверхностным представлением «Любое капиталовложение, удовлетворяющее какую-нибудь потребность, при рациональном ведении дела приносит доход» (Ф. Энгельс, *т. 18, с. 246*). Но этот трюизм, к сожалению, ничего не говорит о приемлемости или достаточности величины этого дохода для мотивации самой такой инвестиции. Таким образом, непонимание генезиса и сущности процента делают невозможным адекватное описание и рациональных границ капитализма. Выходит, **фундаментальной первоосновой капитализма является не что иное, как именно специфический экономический феномен – первичный или чистый процент.**

Примечание. Опираясь на марксово описание действий Парижской Коммуны (*т. 17, с. 342–347*), можно следующим образом описать его понимание или представление о первых шагах будущей всемирной «Коммуны» или, иначе говоря, вероятно, социализма, который еще не коммунизм: 1) уничтожение постоянного войска и замена его вооруженным народом;

прежде чем осуществление какой-либо «перемены станет возможным, необходима диктатура пролетариата, а первым ее условием является армия пролетариата»; 2) всеобщее избирательное право руководителей; 3) избранные депутаты «из рабочих или признанных представителей рабочего класса», т. н. «гласные», должны быть «ответственны и в любое время сменяемы»; 4) **Коммуна должна быть парадоксальным образом «не парламентарной, а работающей корпорацией, в одно и то же время и законодательствующей и исполняющей законы»**; 5) полиция, как и «все чиновники всех остальных отраслей управления», «лишена всех своих политических функций и превращена в ответственный орган Коммуны, сменяемый в любое время»; 6) начиная с членов Коммуны, **сверху донизу всякая общественная служба должна будет «исполняться за заработную плату рабочего»**; 7) «Всякие привилегии и выдачи денег на представительство высшим государственным чинам исчезли вместе с этими чинами; Общественные должности перестали быть частной собственностью ставленников центрального правительства» (т. 17, с. 342); 8) **«С освобождением труда все станут рабочими**, и производительный труд перестанет быть принадлежностью известного класса» (т. 17, с. 346); «Уничтожив существующие условия угнетения путем передачи всех средств труда производителю и **заставив, таким образом, каждого физически пригодного индивидуума работать, чтобы обеспечить себе существование, мы устраним единственную основу классового господства и угнетения»** (т. 17, с. 438); 9) уничтожение классовой собственности, «которая превращает труд многих в богатство немногих», «экспроприация экспроприаторов»; 10) «Сделать индивидуальную собственность реальностью, превратив средства производства, землю и капитал... в орудия свободного ассоциированного труда», «кооперативное производство... должно вытеснить капиталистическую систему, если **объединенные кооперативные товарищества организуют национальное производство по общему плану, взяв тем самым руководство им в свои руки** и прекратив постоянную анархию и периодические конвульсии, неизбежные при капиталистическом производстве» (т. 17, с. 346).

Обратим внимание, что социализм у Маркса, грубо говоря, – это общество «не парламентарной» формы, а единая работающая корпорация (которой в виде орудий труда переданы все средства производства, земля и капитал), управляемая диктатурой пролетариата («в одно и то же время и законодательствующей, и исполняющей законы»), организующей всё «национальное производство по общему плану, взяв тем самым руководство им в свои руки». Все в этом обществе будут рабочими, т. к. каждого физически пригодного индивидуума заставят работать, чтобы обеспечить себе существование. При этом всякая общественная служба сверху донизу должна будет «исполняться за заработную плату рабочего», таким образом речь идет о всеобщей уравниловке. Вот такое общество мечты, выходит, было у классиков.

Здесь важно всё-таки еще отметить, что Маркс неоднократно подчеркивает необходимость не осуществлять готовые утопии, а «совершенно

изменить и обстоятельства, и людей», «не осуществлять какие-либо идеалы, а лишь дать простор элементам нового общества, которые уже развились в недрах старого разрушающегося буржуазного общества» (*т. 17, с. 346–347*). Эта позиция заметно противоречит большевистскому стремлению ускорить общественно-экономическое развитие любой ценой. Любопытно при этом то, как, по Марксу (1871 г.), следует бороться с существованием всяких «коковок и хлыщей» – их следует, оказывается, просто «либо выгнать вон, либо переделать эту бесполезную, скептическую и эгоистичную породу людей» (*т. 17, с. 568*). К огромному сожалению, Маркс ни слова прямо не говорит о том, как именно следует «переделывать эту породу людей», но, судя по всему (имея в виду то, какое большое воспитательное значение он придавал детскому труду), им предполагалась большевистская принудительная «трудотерапия».

По мнению Маркса, современное ему общество нуждается в революции «не против той или иной формы государственной власти – легитимистской, конституционной, республиканской или императорской», а «против самого государства, этого сверхъестественного выкидыша общества», чтобы «народ снова стал распоряжаться сам и в своих интересах своей собственной общественной жизнью». Конечная цель этой революции – не «передать государственную власть из рук одной части господствующих классов в руки другой», а «разбить саму эту страшную машину классового господства» (*К. Маркс, т. 17, с. 546*). Маркс полагает, что в конечном итоге необходимо произвести какое-то невероятное «обратное поглощение государственной власти обществом, когда на место сил, подчиняющих и порабащивающих общество, становятся его собственные живые силы; это переход власти к самим народным массам, которые на место организованной силы их угнетения создают свою собственную силу» (*т. 17, с. 548*). Непостижимо, как однажды рожденное может стать впихиваемым обратно? Как это всё может на практике согласовываться с необходимостью диктатуры пролетариата? Неужели возможна диктатура, склонная к суициду?

«Освобождение труда» является великой целью коммунистов! Это «освобождение» согласно утопическим и/или ошибочным представлениям основоположников должно выразиться, «с одной стороны, тем, что уничтожает непроизводительную и вредоносную работу государственных паразитов, устраняет причины, по которым приносится в жертву огромная доля национального продукта для того, чтобы насыщать чудовище-государство, а, с другой стороны, тем, что она выполняет за заработную плату рабочего подлинную работу управления, местного и общенационального. Она начинается, таким образом, с громадной экономии, с экономической реформы так же, как с политического преобразования»

(К. Маркс, т. 17, с. 553). Но на самом деле вышеуказанные реформы и преобразования неминуемо вели бы (и ведь привели в реальности СССР) к неэффективности внерыночной экономики – государственного капитализма и к колоссальному увеличению расходов, а главное, ничем не оправданных и не компенсируемых людских и других социальных жертв для содержания невиданного еще в истории тоталитарного Левиафана.

Соглашаясь с последовательными рассуждениями Маркса о том, что «Капитал не изобрел прибавочного труда. Всюду, где часть общества обладает монополией на средства производства, работник, свободный или несвободный, должен присоединять к рабочему времени, необходимому для содержания его самого, излишнее рабочее время, чтобы произвести жизненные средства для собственника средств производства, будет ли этим собственником афинский аристократ... или капиталист», мы можем с тем же правом, продолжая, сказать: или государство в лице номенклатурно-бюрократического аппарата управления. Вероятно, осознавая оправданную возможность такого логического продолжения, Маркс пытается как бы поправиться и говорит: «Впрочем ясно, что если в какой-нибудь общественно-экономической формации преимущественное значение имеет не меновая стоимость, а потребительная стоимость продукта, то прибавочный труд ограничивается более или менее узким кругом потребностей, но из характера самого производства еще не вытекает безграничная потребность в прибавочном труде» (т. 23, с. 246–247). Правда, выходит у него это как-то крайне неловко и нелепо.

В «Критике Готской программы» (1875 г.) есть любопытные рассуждения о предполагаемой политэкономии социализма, которые провоцируют массу вопросов: «Если выражение “трудовой доход” мы возьмем сначала в смысле продукта труда, то коллективный трудовой доход окажется совокупным общественным продуктом. Из него надо теперь вычсть:

Во-первых, то, что требуется для возмещения потребленных средств производства.

Во-вторых, добавочную часть для расширения производства.

В-третьих, резервный или страховой фонд для страхования от несчастных случаев, стихийных бедствий и так далее.

Эти вычеты из “неурезанного трудового дохода” – экономическая необходимость, и их размеры должны быть определены на основе наличных средств и сил, отчасти на основе теории вероятности, но они никоим образом не поддаются вычислению на основе справедливости». К огромному сожалению, Маркс здесь игнорирует тот очевидный трюизм, что эти необходимые вычеты и вообще калькулирование не поддаются корректному вычислению без рыночного механизма их оценки в принципе.

Каков адекватный измеритель тех потребленных средств производства, которые нуждаются в возмещении, существует в реальности? Это деньги. Но как определить, какое именно количество денежных средств (или любого другого мыслимого измерителя) подлежит возмещению без рыночной оценки этих потребленных средств? Тем более, остаются без определенного конкретного ответа и остальные вопросы, прежде всего об определении необходимой величины «добавочной части для расширения производства» (т. е., говоря нормальным языком, прибыли) и об определении величины резервного или страхового фонда. Ссылка Маркса на то, что их размеры должны вычисляться любым путем, но только не путем вычисления на «основе справедливости», не может не умилять! Но вот уже указание на то, что «их размеры должны быть определены на основе наличных средств и сил, отчасти на основе теории вероятности», требует конкретных пояснений и/или инструкций, которых Маркс, конечно, не дает. Он просто продолжает: «Остается другая часть совокупного продукта, предназначенная служить в качестве предметов потребления. Прежде чем дело дойдет до индивидуального дележа этой оставшейся части, из нее вновь вычитаются:

Во-первых, общие, не относящиеся непосредственно к производству издержки управления. Эта доля сразу же весьма значительно сократится по сравнению с тем, какова она в современном обществе, и будет все более уменьшаться по мере развития нового общества».

Примечание. Маркс, скорее всего, даже представить себе не мог, насколько в т. н. безрыночной экономике и обществе должны сразу вырасти (и продолжать расти) накладные расходы или общие издержки управления. Ведь общее управление хозяйственной деятельностью общества в целом, каждой отрасли экономики и каждого предприятия в частности будет нуждаться в невероятном количестве вычислений, обмене информации, коммуникации и регулировании, призванных заменить собой спонтанные функции рынка на разумное планирование.

«Во-вторых, то, что предназначается для совместного удовлетворения потребностей, как-то: школы, учреждения здравоохранения и так далее. Эта доля сразу же значительно возрастет по сравнению с тем, какова она в современном обществе, и будет все более возрастать по мере развития нового общества.

В-третьих, фонды для нетрудоспособных и пр., короче – то, что теперь относится к так называемому официальному признанию бедных.

Лишь теперь мы подходим к тому «распределению»..., а именно к той части предметов потребления, которая делится между индивидуальными производителями коллектива. «Неурезанный трудовой доход» незаметно превратился уже в «урезанный», хотя все удерживаемое с производителя

как частного лица прямо или косвенно идет на пользу ему же как члену общества» (К. Маркс, т. 19, с. 17).

Примечание. Маркс однажды (т. 23, с. 629) приводит весьма красноречивое высказывание Мандевиля о возможном в реальности социализме: «Чтобы сделать общество счастливым, а народ довольным даже его жалким положением, для этого необходимо, чтобы огромное большинство оставалось невежественным и бедным. Знания расширяют и умножают наши желания, а чем меньше желает человек, тем легче могут быть удовлетворены его потребности».

Далее Маркс делает более чем странное утверждение: «В обществе, основанном на началах коллективизма, на общем владении средствами производства, производители не обменивают своих продуктов; столь же мало труд, затраченный на производство продуктов, проявляется здесь как стоимость этих продуктов, как некое присущее им вещественное свойство, потому что теперь, в противоположность капиталистическому обществу, индивидуальный труд уже не окольным путем, а непосредственно существует как составная часть совокупного труда» (т. 19, с. 18). Как это вообще возможно, чтобы в условиях разделения труда отсутствовал обмен – «производители не обменивают своих продуктов»? Ссылка на то, что теперь якобы индивидуальный труд «НЕПОСРЕДСТВЕННО существует как составная часть совокупного труда» абсурдна и не выдерживает никакой критики, начиная с того, что в наблюдаемой реальности вообще ничего нет непосредственного, и кончая тем, что в условиях товарного или рыночного производства всякий индивидуальный труд в конечном итоге так же есть неминуемо составная часть совокупного труда. Судя по всему, Маркс предполагал, что свободный обмен будет заменен централизованным разумно-плановым распределением и перераспределением обобщественного производимого продукта в соответствии с необходимыми потребностями. При этом он игнорирует, с одной стороны, неизбежную бюрократизацию и коррупцию этого процесса, а с другой стороны, принципиальную невозможность адекватного или корректного определения исчерпывающих необходимых потребностей в исторической динамике.

Замечание о том, что «Мы имеем здесь дело не с таким коммунистическим обществом, которое развилось на своей собственной основе, а напротив, с таким, которое только что выходит как раз из капиталистического общества и которое поэтому во всех отношениях, в экономическом, нравственном и умственном, сохраняет еще родимые пятна старого общества, из недр которого оно вышло!» ничего толком не объясняет. Но Маркс, опираясь на него, наконец говорит и о распределении «урезанного трудового дохода»: «Соответственно этому каждый отдельный производитель получает обратно от общества за всеми вычетами ровно столько,

сколько сам дает ему. То, что он дал обществу, составляет его индивидуальный трудовой пай. Например, общественный рабочий день представляет собой сумму индивидуальных рабочих часов; индивидуальное рабочее время каждого отдельного производителя – это доставленная им часть общественного рабочего дня, его доля в нем. Он получает от общества квитанцию в том, что им доставлено такое-то количество труда (за вычетом его труда в пользу общественных фондов), и по этой квитанции он получает из общественных запасов такое количество предметов потребления, на которое затрачено столько же труда. То же самое количество труда, которое он дал обществу в одной форме, он получает обратно в другой форме» (*т. 19, с. 18*).

Это описание есть несомненная карикатура или профанация необходимых товарно-денежных отношений в социуме, опирающееся на ложные или извращенные представления ТТС. Прежде всего впечатляет и умиляет «индивидуальное рабочее время каждого отдельного производителя», выраженное в часах и отраженное в квитанции, – очевидный эрзац денег (удивительно, как при такой идиотской организации учета Маркс еще предполагал и снижение внепроизводственных накладных затрат). Последовательно неизбежно получается, что час работы, например, токаря должен быть равен часу труда, например, архитектора. Но даже один час труда квалифицированного, физически здорового и трудолюбивого токаря не сопоставим с часом труда токаря менее опытного, менее здорового и ленивого. Маркс упорно игнорирует очевидное – труд в принципе объективно неизмерим и несопоставим. В этом случае, естественно, и речи быть не может о каком-либо исчислении общественно-необходимого рабочего времени, определение которого нуждается в свободном обмене на рынке. Так же неоправданно говорить и о каком-то эквивалентном обмене и перераспределении. Т. н. эквивалентность иллюзорна. Маркс, напротив, как всегда, настаивает на ложных постулатах ТТС: «Здесь, очевидно, господствует тот же принцип, который регулирует обмен товаров, поскольку последний есть обмен равных стоимостей. Содержание и форма здесь изменились, потому что при изменившихся обстоятельствах никто не может дать ничего, кроме своего труда, и потому что, с другой стороны, в собственность отдельных лиц не может перейти ничто, кроме индивидуальных предметов потребления. Но что касается распределения последних между отдельными производителями, то здесь господствует тот же принцип, что и при обмене товарными эквивалентами: известное количество труда в одной форме обменивается на равное количество труда в другой» (*т. 19, с. 18–19*).

Примечание. Наверное, будет уместным привести и следующие представления Энгельса: «необходимо констатировать, что “фактическое овладение” всеми орудиями труда, всей индустрией со стороны трудящегося народа»,

предполагает то, что «совокупным собственником домов, фабрик и орудий труда остается “трудящийся народ”. Пользование этими домами, фабриками и прочим едва ли будет предоставляться, по крайней мере, в переходное время, отдельным лицам или товариществам без покрытия издержек. Точно так же уничтожение земельной собственности не предполагает уничтожения земельной ренты, а передачу ее, хотя и в видоизмененной форме, обществу». Любопытно: Энгельс считает, что «Фактическое овладение всеми орудиями труда со стороны трудящегося народа не исключает, следовательно, никоим образом сохранения найма и сдачи в наем» (т. 18, с. 278). Таким образом, выходит, что какие-то товарно-денежные отношения всё-таки остаются. Но как именно при этом рационально-планово формируются адекватные цены, например той же аренды и ренты, он, естественно, не поясняет.

При этом Маркс подчеркивает, что, оказывается, «при товарообмене обмен эквивалентами существует лишь в среднем, а не в каждом отдельном случае», ну а при социалистическом или коммунистическом разумно-плановом перераспределении в каждом случае якобы уже присутствует эквивалентность трудоемкости, т. к. невероятным образом «принцип и практика здесь уже не противоречат друг другу». Отмечает Маркс, правда, и то, что фундаментальная проблема, в его понимании, остается все равно еще до конца не решенной – **чтобы труд мог служить мерой, он должен быть как-то корректно «определен по длительности или по интенсивности, иначе он перестал бы быть мерой».**

Примечание. «Несмотря на этот прогресс, это равное право в одном отношении все еще ограничено буржуазными рамками. Право производителей пропорционально доставляемому ими труду; равенство состоит в том, что измерение производится равной мерой – трудом. Но один человек физически или умственно превосходит другого и, стало быть, доставляет за то же время большее количество труда или же способен работать дольше; а труд, для того чтобы он мог служить мерой, должен быть определен по длительности или по интенсивности, иначе он перестал бы быть мерой. Это равное право есть неравное право для неравного труда. Оно не признает никаких классовых различий, потому что каждый является только рабочим, как и все другие; но оно молчаливо признает неравную индивидуальную одаренность, а следовательно, и неравную работоспособность естественными привилегиями» (К. Маркс, т. 19, с. 19).

При этом, к огромному сожалению, не поясняется, что именно значит «определенный труд по интенсивности». Ведь, насколько нам уже известно, по Марксу, всякий труд сводим к длительности (т. е. именно часам) рабочего времени простого среднего абстрактного общественно-необходимого труда.

Здесь необходимо заметить, что даже если мы согласимся с отсутствием классовых различий, отрицать наличие неких профессиональных или иерархических, т. е. как бы «сословных» различий, в новом обществе представляется невозможным. Т. е. неравенство образуется не только за

счет «естественных привилегий», но и как раз в первую очередь исходя из нужд разделения и специализации труда, а также из-за необходимости имманентной иерархической структуры биосоциума. Таким образом, получается, что корректно рассматривать всех членов социума лишь исключительно «только, как рабочих», отвлекаясь от всех остальных наличных биосоциальных обстоятельств, невозможно.

Примечание. Конспектируя в 1874–75 годах книгу Бакунина «Государственность и анархия», Маркс как бы вступает с ним в заочную полемику. Приведем здесь уместные, наиболее яркие и показательные ее моменты. На оправданный вопрос Бакунина «Неужели весь пролетариат будет стоять во главе управления?» Маркс отвечает по-еврейски вопросами: «Неужели, например, в профессиональном союзе весь союз образует свой исполнительный комитет? Неужели на фабрике исчезнет всякое разделение труда и различные функции, из него вытекающие? А при бакунинском построении “снизу вверх” разве все будут “вверху”?» (*т. 18, с. 615*). Здесь же Маркс приводит следующие утверждения Бакунина: «Тогда не будет правительства, не будет государства, а если будет государство, то будут управляемые и рабы». «Эта дилемма в теории марксистов решается просто. Под управлением народным они разумеют управление народа посредством небольшого числа представителей, избранных народом». Этому Маркс возражает следующим образом: «Это только значит: когда исчезнет классовое господство, не будет государства в нынешнем политическом смысле слова... Осёл! Это – демократический вздор, политическое пустословие! Выборы – политическая форма, даже в мельчайшей русской общине и артели. Характер выборов зависит не от этих названий, а от экономических основ, от экономических связей избирателей между собой, и с того момента, как функции эти перестали быть политическими: 1) не существует больше правительственных функций; 2) распределение общих функций приобретает деловой характер и не влечет за собой никакого господства; 3) выборы совершенно утратят свой нынешний политический характер» (*т. 18, с. 616*).

Маркс повсюду твердит почти одно и то же, совершенно не поясняя: 1) как это разумное планирование и регулирование экономикой будет осуществляться без выполнения кем-то этих правительственных управленческих функций; 2) как это возможно функционирование биосоциума без какого-либо господства и/или стремления к доминированию; 3) как это возможны участие в выборах, конкуренция и борьба за власть в естественной социальной иерархии без ее имманентного политического характера? Вне всякого сомнения, Бакунин был прав, когда говорил, что «Всеобщее право избрания народных представителей и “правителей государства” целым народом, – такая вещь, как целый народ в нынешнем смысле слова – фантазия, – вот последнее слово марксистов, так же, как и демократической школы, – ложь, за которой кроется деспотизм управляющего меньшинства, тем более опасная, что она является как выражение мнимой народной воли».

Маркс продолжает цитирование Бакунина следующими его пророческими высказываниями: «управление огромного большинства народных масс привилегированным меньшинством. Но это меньшинство будет состоять из работников, говорят марксисты». «Да, пожалуй, из бывших работников, но которые, лишь только они сделаются представителями или правителями народа, перестанут быть работниками... и станут смотреть на всех обыкновенных рабочих с высоты “государственной”: они будут представлять уже не народ, а себя и свои “притязания” на управление народом. Тот, кто усомнится в этом, совсем не знаком с природой человека». Но Маркс, кажется, совершенно не слышит своего оппонента, он на последнее предложение возражает следующим совершенно неуместным, да и ошибочным замечанием: «Не больше, чем теперь фабрикант, который не перестает быть капиталистом потому, что стал членом муниципального совета». Наверное, стоит заметить, что если бы был он мелким буржуа, то коррупционные интересы управленца могут поглотить все его деятельные интересы – он бросит свой бизнес и сосредоточится только на своей новой чиновничьей карьере.

Здесь же Маркс, возражая Бакунину, говорит, что «При коллективной собственности исчезает так называемая народная воля, чтобы уступить место действительной воле кооператива». «Если бы г-н Бакунин был знаком хотя бы с положением управляющего рабочей кооперативной фабрикой, то все его бредни о господстве полетели бы к черту. Ему пришлось бы себя спросить: какую форму смогут принять функции управления на основе такого рабочего государства, если ему угодно его так называть». Далее Маркс, продолжая конспектировать Бакунина, излагает его якобы «бредовые» мысли: «Но эти избранники будут горячо убежденные и к тому же ученые социалисты... сами собой доказывают», что так называемое народное государство будет не что иное, как весьма деспотическое управление народных масс новой и весьма немногочисленной аристократией действительных или мнимых ученых. Народ не учен, значит, он целиком будет освобожден от забот управления, целиком будет включен в управляемое стадо... «Марксисты чувствуют это противоречие и, сознавая, что управление ученых самое тяжелое, обидное и презрительное в мире, будет, несмотря на все демократические формы, фактической диктатурой, – утешаются мыслью, что эта диктатура будет временная и короткая» (*т. 18, с. 617*). Здесь Маркс вновь раздражается и заявляет: «Нет, дорогой мой! Классовое господство рабочих над сопротивляющимися им прослойками старого мира должно длиться до тех пор, пока не будут уничтожены экономические основы существования классов». В понимании Бакунина это вполне оправданно выглядит как парадоксальное неприемлемое коммунистическое требование того, что «для освобо-

ждения народных масс надо их сперва поработить», на что он резонно отвечает: «никакая диктатура не может иметь другой цели, кроме “увековечения себя”, и что она “способна породить и воспитать в народе, сносящем ее, только рабство; свобода может быть создана только свободой”, то есть “всенародным бунтом” и вольной организацией масс снизу вверх». По мнению Бакунина, оказавшемся пророческим, коммунисты, придя к власти, «создадут единый государственный банк, сосредоточивающий в своих руках все торгово-промышленное, земледельческое и даже научное производство, а массу народа разделят на две армии: промышленную и землепашескую под непосредственной командой государственных инженеров, которые составят новое привилегированное научно-политическое сословие». И вот как после всего, сказанного сейчас, не согласиться с Бакуниным в том, что Маркс «как и все теоретики, в практике неизменный и “неисправимый” мечтатель» (т. 18, с. 619)?

Однако Маркса, по всей видимости, больше заботит несколько иной аспект проблемы социальной справедливости в новом обществе: «Далее: один рабочий женат, другой нет, у одного больше детей, у другого меньше, и так далее. При равном труде и, следовательно, при равном участии в общественном потребительном фонде один получит на самом деле больше, чем другой, окажется богаче другого и тому подобное. Чтобы избежать всего этого, право, вместо того чтобы быть равным, должно бы быть неравным» (т. 19, с. 19).

В конечном итоге классик успокаивает нас тем, что все эти им перечисленные «недостатки неизбежны в первой фазе коммунистического общества, в том его виде, как оно выходит после долгих мук родов из капиталистического общества. Право никогда не может быть выше, чем экономический строй и обусловленное им культурное развитие общества. На высшей фазе коммунистического общества, после того как исчезнет порабащающее человека подчинение его разделению труда; когда исчезнет вместе с этим противоположность умственного и физического труда; когда труд перестанет быть только средством для жизни, а станет сам первой потребностью жизни; когда вместе с всесторонним развитием индивидов вырастут и производительные силы и все источники общественного богатства польются полным потоком, лишь тогда можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права, и общество сможет написать на своем знамени: Каждый по способностям, каждому по потребностям!». При этом он делает любопытное замечание, что «Помимо всего вышеизложенного, было вообще ошибкой видеть существо дела в так называемом распределении и делать на нем главное ударение» (т. 19, с. 19–20). Это замечание уже свидетельствует о том, что именно существо фундаментальной проблемы организации

как всякого биосоциума в целом, так и его экономики в частности, Марксом так и не было вполне осознаны.

Однако Маркс, уверенный в правоте своего понимания основ экономического движения (ТТС), здесь объясняет свою позицию следующим образом: «Всякое распределение предметов потребления есть всегда лишь следствие распределения самих условий производства. Распределение же последних выражает характер самого способа производства. Например, капиталистический способ производства покоится на том, что вещественные условия производства в форме собственности на капитал и собственности на землю находятся в руках нерабочих, в то время как масса обладает только личным условием производства – рабочей силой. Раз элементы производства распределены таким образом, то отсюда само собой вытекает и современное распределение предметов потребления. Если же вещественные условия производства будут составлять коллективную собственность самих рабочих, то в результате получится также и распределение предметов потребления, отличное от современного» (*т. 19, с. 20*).

Несмотря на то, что Маркс полагал, что «истинное отношение давным-давно уже выяснено», и потому «возвращаться вспять» совершенно ни к чему, мы всё-таки вынуждены здесь вернуться к первоначальному экономике и напомнить некоторые ее фундаментальные аспекты. Маркс опирается, на, казалось бы, несомненную очевидность данности: «Раз элементы производства распределены таким образом, то отсюда само собой вытекает и современное распределение предметов потребления», но он забывает о причинах, которые привели к именно такому наличию и распределению «элементов производства».

Вне всякого сомнения, источником любой технологии является, с одной стороны, так или иначе всегда сингулярное творческое прозрение или идея изобретателя и предпринимателя, конкретного индивида. С другой стороны, таким первоисточником является именно индивидуальный или субъективный спрос, выражающий как естественные, так и производственные и культурные потребности (важным аспектом является то, что спрос имеет имманентное иррациональное начало и в принципе рациональным образом исчерпывающим образом не определяем). Т. е. корректно нельзя сказать, что «элементы производства» и вслед за ними «предметы потребления» как бы «само собой» распределяются именно данным образом. В условиях товарно-денежных отношений всякое необходимое распределение или обмен осуществляется рынком. Что или кто будет в силах осуществить адекватное распределение во вне рыночной экономике? Указание на некое «коллективного собственника» и производителя, на некое новое «распределение предметов потребления, отличное от современного» ни в коем случае не снимает проблему необходи-

мости удовлетворения постоянно изменяющегося и обновляющегося индивидуального спроса. Всякое перераспределение предметов потребления и условий производства есть всегда в конечном итоге лишь следствие измененного спроса и технологии. **Способ производства прежде всего выражает исторический характер используемых конкретных производственных и социальных технологий. Капиталистический способ производства в самом широком его смысле покоится на капитале (или инвестиционном ресурсе, т. е. накопленном проценте), разделении труда, отчуждении и рынке.**

Говоря о мальтусовской теории народонаселения, Маркс замечает, что «если эта теория правильна», то она властвует «над всякой общественной системой» вне зависимости от наличия или отсутствия «системы наемного труда». Маркс явно не согласен с Мальтусом, тем более ему претит сама мысль о том, что из-за возможной обоснованности этой теории, выходит «социализм не может устранить нищеты, обусловленной самой природой, а может лишь сделать ее всеобщей, равномерно распределив ее по всей поверхности общества!» (*т. 19, с. 24*). Однако, как представляется, важно не только то, что сама эта теория с какой-то точки зрения имеет свое оправдание, но и то, что в случае даже отсутствия роста народонаселения **сама по себе разумно-плановая организация производства и распределения в принципе не в силах устранить если и не нищету, то малообеспеченность, неудовлетворенность и прочую мерзость мира сего, лишь сделав «ее всеобщей, равномерно распределив ее по всей поверхности общества!»** (что, кстати, «реальный социализм» убедительно продемонстрировал на практике).

Более чем сомнительным представляется утверждение Маркса, что «с уничтожением классовых различий само собой исчезнет и всякое вытекающее из них социальное и политическое неравенство» (*т. 19, с. 25*), хотя оно и явно значительно осторожнее критикуемой им фразы: «устранение всякого социального и политического неравенства». Не только, как считает Энгельс, «между отдельными странами, областями и даже местностями», а по всей видимости, и между различными этносами, нациями и людьми «всегда будет существовать известное неравенство в жизненных условиях, которое можно будет свести до минимума, но никогда не удастся устранить полностью». Более того, по мнению Энгельса, представление о социалистическом обществе даже как о царстве равенства есть одностороннее представление, которое, оказывается, «должно быть преодолено, так как оно вносит только путаницу и так как теперь найдены более точные способы изложения этого вопроса» (*т. 19, с. 5-6*).

Маркс как бы уместно и последовательно замечает, что «Между капиталистическим и коммунистическим обществом лежит период револю-

ционного превращения первого во второе. Этому периоду соответствует и политический переходный период, и государство этого периода не может быть ничем иным, кроме как революционной диктатурой пролетариата» (т. 19, с. 27). Но он при этом игнорирует то, что **о диктатуре оправданно говорить, только если она индивидуальна. Диктатура целого общественного класса – это идеологическая абстракция, которая, естественно, никак не осуществима в реальности.**

§ 7. О КОММУНИЗМЕ

«Коммунизм, поскольку он является теорией, есть теоретическое выражение позиции пролетариата в этой борьбе и теоретическое обобщение условий освобождения пролетариата»
(Ф. Энгельс, т. 4, с. 282).

«...коммунизм не только не противоречит человеческой природе, разуму и сердцу, но и не является теорией, оторванной от действительности и порождённой только фантазией»
(К. Маркс, Ф. Энгельс, т. 2, с. 543).

«...“коммунизм был бы смертью для труда и для всего человечества”. Ну разве, по большому счету, не прав Ламартин? – “коммунизм – является слишком прекрасной мечтой для этого испорченного мира”!» (К. Маркс, Ф. Энгельс, т. 4, с. 379).

Ядром коммунизма является упразднение частной собственности («которое, конечно, является предпосылкой освобождения пролетариата»), «вследствие того, что приближается момент, когда общественное управление промышленностью, сельским хозяйством, обменом, становится материальной необходимостью для самих же промышленности, сельского хозяйства и обмена». «Пока крупная промышленность еще не достигла такого уровня развития, при котором она может окончательно освободиться от оков частной собственности, до тех пор она не допускает никакого иного распределения своих продуктов, кроме ныне существующего, до тех пор капиталист будет класть в карман свою прибыль, а рабочий будет все больше знакомиться на практике с тем, что представляет собой минимум заработной платы» (Ф. Энгельс, т. 4, с. 282–283). На последнее замечание классика вполне уместно ответить его же словами: «Насколько хороши намерения, настолько же плох стиль. Такова уж судьба добродетели в этом скверном мире» (т. 4, с. 284).

Примечание. Маркс вполне солидарен с позицией своего друга-соратника: «В “наше время”, наконец, смысл вопроса о собственности состоит в том,

чтобы уничтожить коллизии, порожденные крупной промышленностью, развитием мирового рынка и свободной конкуренции». «В 19 веке, когда дело идет об отмене буржуазных отношений собственности, вопрос о собственности является жизненным вопросом рабочего класса» (т. 4, с. 302). Более того, «мы считаем наиболее характерной отличительной чертой подлинной демократии то, что она должна опровергнуть историю своей страны, что она должна отказаться от всякой ответственности за прошлое, которое полно нищеты, тирании, классового гнета и суеверия»; «отбросить прошлое и смотреть исключительно в будущее» (Ф. Энгельс, т. 4, с. 386). Энгельс, конечно, по-большевистски не замечает всю отвратительность и идиотизм этого своего пафосного экстремистского заявления.

Коряковцев и Вискунов неустанно настаивают на том, что «Мы нигде не встретим у классиков марксизма представления о “коммунистическом обществе” как о статичной общественной системе, которую можно, а, тем более, нужно “строить”. Согласно им коммунизм – это результат общественного развития, а не государственного просвещения и строительства, в которых общество фигурирует лишь в качестве объекта внешнего воздействия. Он представляет собой “производство формы общения”, имеющее “по существу экономический” (т. 3, с. 70–71) характер. Его историческое движение сбрасывает политическую форму, обнажая содержание социальное-антропологическое, личностное, непосредственно обусловленное экономическими причинами в их “снятом” виде. Он отнюдь не сводится к политическому действию особым образом организованной части (партии) общественных сил, как он стал пониматься на рубеже XIX и XX веков большевиками, их эпигонами и их недругами. Подчеркнем повторением: согласно Марксу коммунизм как тенденция общественного развития имеет не политический, а экономический характер. Об этом классик пишет в 1845 году достаточно прямо: “установление коммунизма имеет по существу экономический характер: оно – создание материальных условий этого объединения [объединения индивидов. – А. К., С. В.]; имеющиеся налицо условия оно превращает в условия объединения” (т. 3, с. 71)» (с. 538).

Примечание. В 1845 году Энгельс наивно, но довольно уверенно заявляет: «В коммунистическом обществе легко будет учитывать как производство, так и потребление. Так как известно, сколько необходимо в среднем каждому в отдельности, то очень просто вычислить, сколько потребуется определённому числу лиц, а так как производство уже не будет тогда находиться в руках отдельных частных предпринимателей, а будет находиться в руках общины и её управления, то нетрудно будет регулировать производство соответственно потребностям. Итак, мы видим, что при коммунистической организации отпадают главные пороки современного социального строя. Но если мы рассмотрим вопрос несколько подробнее, то увидим, что преимущества подобной организации не ограничиваются этим: они сказываются также в устранении массы других недостатков...

Современное устройство общества в экономическом отношении безусловно является самым неразумным и непрактичным, какое только можно себе представить. Вследствие противоположности интересов огромное количество рабочей силы расходуется таким образом, что общество не получает от этого никакой пользы, и что значительное количество капитала тратится совершенно бесполезно и не воспроизводится» (т. 2, с. 535). Удивляет очевидное наивно-ошибочное или ложное представление о том, что учет производства и потребления, не говоря уже о потребностях и спросе людей, – некое легкое или простое вычисление. Еще больше поражает указание на то, что «нетрудно будет регулировать производство соответственно потребностям» – здесь, не говоря даже о самой условности всякого возможного учета динамики потребностей и спроса (актуального и будущего), очевидным образом игнорируется необходимость в изначальном наличии индивидуального таланта в искусстве управления. Заявление о том, что «самым неразумным и непрактичным, какое только можно себе представить», является современное ему общество, просто умиляет своим буквально юношеским максимализмом. Далее Энгельс пытается пояснить свою позицию следующим простым и легким образом: «Разве это (наличие многочисленных посредников и логистических недоразумений – Ю. М.) не является разительным доказательством того, какое огромное расхищение рабочей силы вызывается разобщённостью интересов? – При разумной организации общества не может быть и речи о таком сложном способе доставки. С такой же лёгкостью, с какой можно узнать, сколько отдельная колония потребляет хлопка или хлопчатобумажных изделий, – чтобы продолжить этот пример, – с такой же лёгкостью центральное управление сможет узнать, сколько потребляют все местности и общины страны. Раз уж такая статистика будет организована, – что легко может быть выполнено в течение одного-двух лет, – то средняя величина ежегодного потребления будет изменяться только пропорционально росту населения; поэтому легко в надлежащее время заранее определить, какое количество каждого отдельного товара понадобится для удовлетворения народных потребностей» (т. 2, с. 536–537). Классик невероятным образом уверен, что «средняя величина ежегодного потребления будет изменяться только пропорционально росту населения» и даже, более того, будет возможно «заранее определить, какое количество каждого отдельного товара понадобится для удовлетворения народных потребностей», при этом, по всей видимости, даже не рассматривается постоянное изменение структуры потребностей или спроса у населения, появление не только совершенно новых групп товаров, но и принципиально новых потребностей у людей. Далее он продолжает нелепое рассуждение: «Чтобы оградить себя от преступлений, от актов неприкрытого насилия, общество нуждается в обширном, сложном органе административных и судебных учреждений, требующем безмерной затраты человеческих сил. В коммунистическом обществе это тоже будет бесконечно упрощено, и именно потому, – как это ни кажется странным, – именно потому, что в этом обществе управлению придётся вести не только отдельными сторонами общественной жизни, но и всей общественной жизнью во всех её отдельных проявлениях, во всех направлениях» (т. 2, с. 537).

Вне всякого сомнения, одна лишь попытка контроля и управления абсолютно всем и вся в жизни любого биосоциума сразу колоссальным образом снижает эффективность такого руководства. Более того, невероятная сложность учета всех динамичных нюансов жизни биосоциума в этих условиях делает такое всеобщее управление попросту практически невозможным. Энгельс, игнорируя все указанные сложности, уверен, что «бесконечно легче управлять коммунистическим обществом, чем обществом, в котором царит конкуренция», ведь «в таком обществе, в котором общность интересов возведена в основной принцип, в котором общественный интерес уже не отличается от интереса каждого отдельного лица!» (т. 2, с. 538), по мысли классика, странным или чудесным образом теперь не может быть никаких противоречий между частным и общим. Классики в «Немецкой идеологии» в 1847 году заявляли вообще фантастические вещи: «в коммунистическом обществе, где никто не ограничен исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует всё производство и именно поэтому создаёт для меня возможность делать сегодня одно, а завтра – другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, – как моей душе угодно, – не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком» (т. 3, с. 32). Воистину – везде там, где есть желаемое и действительное, обязательно будет и ложь.

Может даже показаться, что эти утверждения авторов «Марксизма и полифонии разумов» бесспорны. Но как тогда быть с тем, например, что пишет Энгельс в своих «Принципах коммунизма»: «Коммунизм есть учение об условиях освобождения пролетариата», а в одном из своих писем он указывает на то, что решающее отличие «социалистического общества» «от нынешнего строя состоит, конечно, в организации производства на основе общей собственности сначала отдельной нации на все средства производства. На пути осуществления завтра же этого переворота – речь идет о постепенном осуществлении – я не вижу совершенно никаких трудностей»; «Наша цель состоит в установлении социалистического строя, который предоставит всем здоровую и полезную работу, материальную обеспеченность, досуг и истинную полную свободу» (т. 21, с. 518), и тем, что Маркс в «Критике Готской программы» как бы продолжает: «В современном капиталистическом обществе были, наконец, созданы те материальные и прочие условия, которые делают рабочих способными сокрушить это общественное проклятие и заставляют их это сделать». Уже вдвоем классики в «Святом семействе» говорят: «Пролетариат может и должен сам себя освободить. Но он не может освободить себя, не уничтожив своих жизненных условий. Он не может уничтожить своих собственных жизненных условий, не уничтожив всех бесчеловечных жизненных условий современного общества, сконцентрированных в его собственном положении». Далее, чуть позже, в «Нищете философии»

Маркс поясняет, что «Освобождение угнетенного класса необходимо подразумевает, следовательно, создание нового общества... Организация революционных элементов как класса предполагает существование всех тех производительных сил, которые могли зародиться в недрах старого общества». Наконец, еще пару цитат из классиков: «Ближайшая цель коммунистов та же, что и всех остальных пролетарских партий: формирование пролетариата в класс, ниспровержение господства буржуазии, завоевание пролетариатом политической власти» («Манифест...») и «эта организация рабочего класса в политическую партию необходима для того, чтобы обеспечить победу социальной революции и достижение ее конечной цели – уничтожение классов» («Резолюция конференции делегатов Международного товарищества рабочих»).

Выходит, что согласно логике классиков несмотря на то, что коммунизм и несводим лишь к действиям пролетарской партии, он как тенденция общественного развития имеет необходимо не только экономический, но неизбежно и/или обязательно и политический характер. По всей видимости, следуя классикам, коммунистическое историческое движение сбрасывает политическую форму лишь с полным уничтожением классов. Поэтому несмотря на то, что между классическим марксизмом и политическим коммунизмом, конечно, нет полного тождества, авторы все-таки очень сильно заблуждаются, когда полагают, что уже «сейчас мы можем снять с него хотя бы часть той ответственности за дела (и даже преступления) политического коммунизма, которую возлагают на него его критики» (с. 538–539). Странники или поклонники т. н. «классического марксизма» просто забывают, сколь много и активно лично сами классики занимались практической политической деятельностью, связанной с партийным строительством и пропагандой собственного революционно-коммунистического учения.

Коряковцев и Вискунов совершенно верно и точно замечают: «Начало подлинной истории человечества будет связано с возникновением принципиально новых противоречий, с новой человеческой неудовлетворенностью. Обладая качественно иным характером, они станут двигателями и содержанием нового исторического процесса. Вместе с тем, они будут подобны и новым штрихам, проясняющим и подправляющим облик нового портрета» (с. 539). При этом они осторожно оговариваются: «Если мы высказываемся здесь в пользу Марксовой концепции коммунизма, то отнюдь не в защиту тех или иных политических сил. Напротив. Мы это делаем лишь для того, чтобы подчеркнуть научное понимание этого явления, которое выводит его за рамки чисто политического дискурса и действия. Следует помнить, что реализм понятий в политике – неотъемлемая часть идеологий как ложного сознания. Политические партии могут себя называть как угодно, но их истинная социальная природа выясняется в их практике, особенно когда они становятся правящими» (с. 539).

Примечание. Здесь мы должны обратить внимание на то, как в данном случае мнение авторов отличается от позиции классиков, тем самым оттенив или подчеркнув различия в т. н. «научном понимании» коммунизма, для чего приведем формулировку или определение «одного из существеннейших принципов коммунизма», данную самими классиками в «Немецкой идеологии»: «один из существеннейших принципов коммунизма, отличающий его от всякого рода реакционного социализма, заключается в основанном на изучении природы человека эмпирическом убеждении, что различия мозга и умственных способностей вообще не влекут за собой различий желудка и физических потребностей; отсюда следует, что неверное, основанное на наших нынешних порядках положение: “каждому по его способностям” должно – поскольку оно относится к потреблению в узком смысле слова – превратиться в положение: “каждому по его потребностям”, иными словами: различие в деятельности, труде, не влечёт за собой никакого неравенства, никакой привилегии в смысле владения и потребления» (т. 3, с. 542).

Несмотря на бесспорность последнего критического замечания авторов, их настаивание на некоей «научности» марксовской концепции коммунизма, конечно, абсолютно неприемлемо (это уже даже не смешно!). Некая ревизионистская ложность как бы социал-демократического представления авторов о том, что «Все это подтверждает тот факт, что в капиталистическую эпоху коммунизм становится “энергетическим принципом ближайшего будущего”, воплощаясь как принцип социальной критики и не обязательно в политической и “идейно-правильной” форме», является совершенно очевидной.

Коммунистическая идея и в целом концепция марксизма без своей революционной составляющей утрачивает не только весь свой имманентный пафос (она как бы оказывается «кастрированной»), но и просто сразу вырождается в презираемое Марксом филистерство. В этом смысле вполне понятно, почему подобный ревизионизм неприемлем большевиками.

Подводя промежуточные итоги, Коряковцев и Вискунов, выдвигают, так сказать, собственную (следует признать, что в целом последовательную и вполне адекватную) интерпретацию или версию коммунистического учения классиков. «Итак, согласно Марксу, орудием порабощения человека другим человеком служит его собственная практическая деятельность, точнее, ее конкретно-историческая форма – труд как “сила, которая стоит над индивидами”, самоотчуждение непосредственного производителя в труде. Пока существует труд, “до тех пор должна существовать и частная собственность” и основанная на ней любая другая социальная ограниченность. “Уничтожение труда” происходит не там, где человек находит наиболее совершенную, но обособленную форму своего существования. Труд уничтожается там, где, во-первых, преодо-

левается сама обособленность любой жизненной формы по отношению ко всем остальным формам (ибо эта обособленность означает, что одна человеческая потребность удовлетворяется только за счет подавления другой). Во-вторых, где разнообразные формы деятельности выступают как единое воспроизводство человека и его мира для целей, положенных им самим. Положительное упразднение труда как предпосылки частной собственности, следовательно, ее последовательное практическое устранение заключается в изменении самого качества человеческой жизнедеятельности и поэтому содержательно совпадает с коммунистическим движением» (с. 539–540).

Примечание. Энгельс в 1845 году говорил: «человеческое общество располагает избытком производительных сил, которые ждут только разумной организации, упорядоченного распределения, чтобы начать действовать с величайшей пользой для всех»; «можно полагать, что при такой организации (коммунистической – Ю. М.) обычное теперь рабочее время каждого сократится наполовину вследствие использования тех рабочих рук, которые теперь совсем не используются или используются нецелесообразно. Однако те преимущества, которые даёт коммунистическое устройство в результате использования ныне расхищаемых рабочих сил, являются еще не самыми важными. Самая большая экономия рабочей силы заключается в соединении отдельных сил в коллективную силу общества и в таком устройстве, которое основано на этой концентрации до сих пор противостоявших друг другу сил» (т. 2, с. 541).

Со всем здесь сказанным, вероятно, можно как то согласиться (имея в виду, конечно, логику самих классиков марксизма), вот только вызывает недоумение последнее утверждение авторов – «содержательно совпадает с коммунистическим движением» все то, что «заключается в изменении самого качества человеческой жизнедеятельности». Ведь, вне всякого сомнения, содержание, заключенное в возможном реальном радикальном изменении качества жизнедеятельности человека или социума, далеко не тождественно содержанию коммунистического движения.

Что же касается всех остальных футуристических утверждений Коряковцева и Вискунова, то все они уже далеко не так беспорны, ведь:

1) все указанные элементы – самоотчуждение, жизнедеятельность, труд, частная собственность, социальная ограниченность – имеют автономное существование и не находятся в неразрывной взаимосвязи;

2) труднопредставимое, абсолютное на практике «уничтожение труда», видимо зависящее прежде всего от уровня развития ИИ и технологий, вероятнее всего, может произойти именно там, где человек найдет наиболее совершенную, обособленную и/или частную форму своего существования, ведь коллективное взаимодействие так или иначе ведет к различению функций и социальной иерархии;

3) уже в ближайшее время будет не так, как до сих пор это было – что одна человеческая потребность удовлетворялась только за счет подавления другой; вероятнее всего, необходимость обеспечения самого уже выживания земной цивилизации будет требовать от социума еще и настоящего самоограничения во всех своих желаниях и устремлениях;

4) уничтожение живого труда и частной собственности (следует иметь в виду, что уничтожение одного из них вовсе не обязательно ведет к уничтожению другого) ни в коем случае не приведет к так желанному, позитивному или положительному изменению качества жизни человека или его социума, ведь живой труд в известной «здравой» мере, как и ощущение «хозяина», формируемое прежде всего именно чувством частного собственника, необходимы для здорового общества и для нормального комфортного самочувствия самого индивидуума.

Как бы продолжая свою интерпретацию, далее авторы говорят: «Таким образом понимаемый коммунизм в своей истине предполагает революцию прежде всего в самой общественной практике: он означает “превращение труда в самодеятельность и превращение прежнего вынужденного общения в такое общение, в котором участвуют индивидуы как таковые”. Первым объектом коммунизма как действительно отрицательного социально-критического движения должны стать отнюдь не общественные формы, взятые отвлеченно от практики (как будто они являются порождением мистических сил), а сама порождающая их общественная практика. “Уничтожение труда” и коммунизм как отрицание частной собственности – это для Маркса стороны одного и того же процесса снятия социальных противоречий (напомним читателю, что он отчуждение и самоотчуждение рассматривает так же, как разные стороны единого процесса): “Если частной собственности хотят нанести смертельный удар, то нужно повести наступление на частную собственность не только как на вещественное состояние, но и как на деятельность, как на труд. Одно из нелепейших недоразумений – говорить о свободном, человеческом, общественном труде, о труде без частной собственности... Таким образом, упразднение частной собственности становится действительностью только тогда, когда оно понимается как упразднение «труда»”. В поздний период своего творчества, в 1875 году, в критике Готской программы Маркс так же четко соотносит коммунизм и преодоление труда» (с. 540–541).

Кажется, здесь нужно со всем сказанным согласиться, но один маленький нюанс в описании Коряковцева и Вискунова немного всё-таки «напрягает», т. е. он несколько противоречит аутентичному содержанию самого марксистского учения. По мнению авторов, классики полагали, что первым объектом отрицания коммунизма «должны стать отнюдь не общественные формы, взятые отвлеченно от практики», а «сама порож-

дающая их общественная практика». Но в таком случае, зачем марксизму «повивальная бабка» истории – насилие, зачем революции, диктатура пролетариата и коммунистическая партия? Ведь не для упразднения же самого труда сразу сейчас же, в актуальной общественной практике? Вероятно, речь все-таки идет о необходимости определенного «разумного» и вполне конкретного влияния на все государственные и общественные институты или формы.

По утверждению Коряковцева и Вискунова, только в предложенном (выше изложенном) ими варианте «становится понятным, почему в “Капитале” Маркс увязывает возможное посткапиталистическое общество не с государственной собственностью (по поводу которой он высказался весьма иронично в “Критике Готской программы”) и даже не с общественной, а с собственностью индивидуальной, реализованной на основе кооперации и общего владения землей и “произведенными самим трудом средствами производства”». Более того, авторы даже позволяют себе еще «точнее» самого Маркса высказать его же мысль, указав, что «общественную собственность он понимает как индивидуальную, основанную на общем владении трудовыми ресурсами» (с. 541). При этом правда, к глубочайшему сожалению, Коряковцев и Вискунов вслед за Марксом не указывают на конкретную организационно-правовую форму такого общего владения землей и средствами производства на практике. Разве вообще не тавтологично представление о такой некоей индивидуально-коллективной-кооперативной-общей форме собственности?

В книге приводится любопытный момент апологии оппонирования критике Маркса: «Известно, как Маркса досаждали, спрашивая: кто же будет чистить при коммунизме отхожие места? Тем, кто задавал этот вопрос, и в голову не приходило, что чистка уборных – это проблема, решаемая не только в сфере социального переустройства, но и в области научно-технического творчества. Задача заключается именно в том, чтобы превратить научно-технический прогресс в господствующий фактор общественного развития, чтобы на основе преодоления разделения труда и освоения / присвоения частной собственности высвободить творческие силы людей» (с. 541).

Как настоящим адептам-марксистам авторам даже в голову не приходит, что без нравственной составляющей НТП не только негуманен и абсурден, но и неизбежно смертельно опасен. Поэтому задача, конечно, не в том, чтобы превратить НТП в господствующий фактор общественного развития, а в том, чтобы придать ему гуманные цели и смысл. Кроме того, вопрос по поводу «отхожих мест» далеко не праздный и не столь наивен, как может показаться на первый взгляд, т. к., вне всякого сомнения, проблемы «грязных», «нечистых», «отвратительных», «неприятных»,

«дискомфортных», «стрессовых» повседневных функций и ситуаций в жизни любого социума неисчерпаемы, ведь в реальной жизни ничего без дерьма вообще не бывает, и никакой НТП в принципе не в силах с этим абсолютно необходимым обстоятельством исчерпывающе справиться. Иерархия, имманентно присущая любому социуму, изначально призвана не только указать каждому его члену его место в обществе, но и распределить-поручить предполагаемо нужные общественные функции.

Обобщая все сказанное, в книге «Марксизм и полифония разумов» констатируется: «Таким образом, коммунизм как “производство общения”, как преодоление его ограниченных форм, заданных частной собственностью, сливается по своему содержанию с процессом возникновения условий становления личности (Всех ли вообще условий? – Ю. М.). В качестве радикальной трансформации общества и социально-экономической революции он представляет собой, по Марксу, качественную трансформацию самой общественной практики, производство новой общественной связи, нового общества. “Коммунистическая революция выступает против прежнего характера деятельности, устраняет труд”. Общественное содержание коммунизма состоит не только в критике и устранении частной собственности, но главным образом означает критику и “уничтожение самого труда” и создание социальных условий для индивидуального присвоения и освоения общественных богатств, которое понимается как всеобщее. Такое освоение само есть условие личностного развития человека в рамках его повседневности. Коммунизм как практическое отрицание частной собственности есть отрицание труда, его мира, его идеологии и его общественного субъекта, и в этом смысле он означает свободную деятельность (самодеятельность) “общественно-необходимых” индивидов, личностей. В этом и состоит, согласно Марксу, позитивная программа коммунизма. Хотя он и не писал детальных программ общественного преобразования, однако из этого не следует отсутствие в его учении позитивной программы как таковой. Как диалектик он хорошо понимал, что отрицание лишь тогда является действительным отрицанием, когда содержит в себе позитивное содержание. Именно в учении об “уничтожении труда” и о самодеятельности коренится позитивная программа Маркса, а отнюдь не в требовании “освобождения труда”, как полагали многие марксисты рубежа XIX–XX веков, например Плеханов, и часто полагают до сих пор. Маркс специально указывает, что свобода труда как деятельного самоотчуждения достигается уже при капитализме: это свобода продавать и покупать рабочую силу» (с. 541–542).

Несмотря на всю небесспорность этой интерпретации коммунистического учения Маркса, думается, с ней в целом вполне допустимо согла-

ситься. Но, как обычно, авторы снова некритически относятся к высказываниям самого Маркса. Приведем некоторые из возможных замечаний.

Если коммунизм – это некое «производство общения», преодолевающее и/или преодолевшее все ограниченные его формы, то необходимо при этом не забывать, что заданные именно частной собственностью формы общения порождают и делают возможным сам процесс возникновения условий становления «свободной» личности в этом реальном посюстороннем мире. Ведь полноценным членом социума может быть лишь собственник-хозяин, а не тот, которому вообще «нечего терять, кроме своих цепей».

Примечание. Маркс в своей статье «Ламартин и коммунизм» кратко описывает отношение Ламартина к коммунизму, при этом, по сути, не приводит никаких собственных контраргументов или возражений. И, кажется, это так не случайно: «Мой взгляд на коммунизм... если бы Бог поверил бы мне обществу дикарей для того, чтобы их цивилизовать и сделать культурными людьми, то первым институтом, который я им дал бы, была бы собственность... Присвоение себе в собственность элементов является законом природы и условием жизни. Человек присваивает себе воздух, когда он дышит, пространство, когда передвигается, землю, когда ее возделывает, и даже время, увековечивая себя в своих детях; собственность есть организация жизненного принципа во вселенной; коммунизм был бы смертью для труда и для всего человечества». Ну разве по большому счету не прав Ламартин? «коммунизм – является слишком прекрасной мечтой для этого испорченного мира!» (т. 4, с. 379).

Вне всякого сомнения, живой труд, а точнее, даже разделение труда (еще глубже – самоотчуждение / отчуждение труда) – имманентное зло всех доньше существовавших и существующих общественно-экономических систем и цивилизаций. Но не следует при этом забывать фундаментальную важность для человека самого по себе труда, не обязательно даже творческого или высокоинтеллектуального. По-видимому, человеку жизненно необходим и физический труд тоже. Нужна вообще полезная, продуктивная занятость. Поэтому говорить однозначно о необходимости «уничтожения самого труда» в обществе, вероятно, слишком легкомысленно – на деле получается не все так просто, как может показаться на первый взгляд. Если говорить о «создании социальных условий для индивидуального присвоения и освоения общественных богатств, которое понимается как всеобщее», то всё тоже далеко не так просто, как кажется или хочется. Основной трудностью в данном случае является принципиальная непредсказуемость в желаниях и потребностях людей, проявляющаяся сразу уже даже в силу постоянного появления новых продуктов потребления. «Перекося» в условиях индивидуального присвоения не только неизбежны, но даже и необходимы для процесса формирования того или иного спроса в обще-

стве. Необходимость рынка в каждом социуме совершенно очевидна, без него невозможно ни эффективное, ни нормальное общение – в смысле обмена адекватной информацией. Именно достаточно свободный рынок с конкурентной средой и есть главное «условие личностного развития человека в рамках его повседневности».

Таким образом, на самом деле марксистский коммунизм как практическое отрицание частной собственности, отрицание труда, мира конкуренции, идеологии и ментальности хозяина или частного собственника и его общественного субъекта и означает ликвидацию свободной и спонтанной деятельности (самодеятельности) «общественно-необходимых» индивидов, личностей, а значит, и отрицание самой личности как таковой. Несмотря на все декларации классиков о всестороннем развитии личности, «подлинном присвоении человеческой сущности человеком» и т. п., в конечном итоге именно в этом и состоит на самом деле вся т. н. «позитивная» программа коммунизма, «Хотя он и не писал детальных программ общественного преобразования, однако из этого не следует отсутствие в его учении» вообще какой-либо коммунистической программы как таковой. Как представляется, именно эта т. н. «позитивная» программа коммунизма и пустила свои зловередные метастазы в миллионы человеческих сердец и тем самым способствовала порождению нового, еще невиданного Левиафана.

Коряковцев с Вискуновым говорят, что Маркс «Как диалектик... хорошо понимал, что отрицание лишь тогда является действительным отрицанием, когда содержит в себе позитивное содержание» (с. 542). Вот и наглядный пример того, чего на самом деле стоит вера в диалектическую логику и ее применение на практике.

Далее в обсуждаемой книге, как нам кажется, довольно однозначно и слишком строго трактуется мысль классиков о том, что «Именно в учении об “уничтожении труда” и о самодеятельности коренится позитивная программа Маркса, а отнюдь не в требовании “освобождения труда”, как полагали многие марксисты рубежа XIX–XX веков, например Плеханов, и часто полагают до сих пор. Маркс специально указывает, что свобода труда как деятельного самоотчуждения достигается уже при капитализме: это свобода продавать и покупать рабочую силу» (с. 542). Коряковцев и Вискунов явно всячески обходят или игнорируют революционную парадигму всего марксистского учения классиков. Наши авторы в очередной раз настаивают: «Обратим внимание на то, что когда Маркс делает попытку обозначить свое понимание коммунизма как положительного упразднения частной собственности и подлинного присвоения человеческой сущности человеком, он пишет не о “социальных структурах” или институтах, не о “социальных процессах” в их

отчужденном от индивидов состоянии. Его главным образом интересует именно социально-антропологическая проблематика, условия и процесс формирования личности» (с. 542–543). Таким образом, согласно трактовкам книги классики получают некими футуристическими мечтателями, педагогами-просветителями гуманистического толка, а не жесткими и прагматичными революционными теоретиками и политиками, какими они на самом деле были. Как нам кажется, классики все-таки были всегда в первую очередь поглощены вопросом о том, как и каким образом должны быть преобразены те или иные социальные структуры или институты, изменены общественно-экономические отношения, чтобы, наконец, открылась реальная возможность преодоления социального отчуждения, а тем самым и позитивно преобразились условия и процесс формирования личности.

Коряковцев и Вискунов договариваются до того, что «тезис Маркса об “уничтожении труда” как предпосылке становления “общественно-необходимых” личностей может быть представлен в качестве утверждения о должном и желаемом, как социальный проект, но главным образом он констатирует факт человеческой истории, свидетельством которого является развитие культуры (разве у Маркса так??? – Ю. М.). Ибо культура развивается там и только там, где имеет место упразднение труда хотя бы в индивидуальном бытии. Если ваша жизнь погружена в отчужденный труд, развитие ваших сил принимает патологический характер, и вы можете лишь только деградировать как культурный индивид» (с. 543). Ну, где они это вычитали у классиков? Ведь у классиков, кажется, сама культура есть лишь некий специфический плод развития разделения труда и вид необходимого общественного отчужденного труда. Именно поэтому у них и «Трудность заключается не в том, чтобы понять, что греческое искусство и эпос связаны с известными формами общественного развития. Трудность состоит в том, что они все еще доставляют нам художественное наслаждение и в известном отношении признаются нормой и недостижимым образцом» (К. Маркс). В книге совершенно правильно, точно и уместно указывается, что «В этом размышлении Маркса скрываются вопросы: что воспроизводит культурные ценности, отражающие родовую сущность человека там, где господствуют отчуждение и классовое противоборство? Что сообщает целостность общественному организму, в котором родовая сущность человека “антитетически” разнесена по разные стороны социальной структуры и где формирование “общественно-необходимых индивидов” (личностей) происходит случайно, а “случайные индивиды” возникают с необходимостью? Что способствует преодолению этого раскола так, что осуществляет на практике синтез социальных противоречий?». На эти принципиально важные фунда-

ментальные вопросы Коряковцев и Вискунов аккуратно и осторожно отвечают следующим образом: «В рамках философии второго диалектического синтеза все эти вопросы предполагают лишь один ответ: труд, преобразованный и ставший “моей истинной, деятельной собственностью” (т. 42, с. 36)» (с. 544). Конечно, здесь сразу же бросается в глаза тавтология этого ответа. Но дело даже не в этом, удивляет другое – то, что явно поверхностный ответ, который указывает лишь на внешнее проявление чего-то иного – сущего, принимается как уже вполне исчерпывающий и удовлетворительный. Именно внутреннее человеческое имманентное надсознательное мистическое Начало, так или иначе выражающееся в «вечной» родовой сущности человека, в его творческих, духовных, эмоциональных, нравственных, эстетических, научных и иных культурных способностях (ценностных составляющих содержания социальной памяти), сообщает фундаментальную целостность историческому общественному организму в его воспроизводящей жизнедеятельности (в т. ч. и в труде). Вот почему, в первую очередь, «в человеческой культуре имеются продукты человеческой деятельности, которые “доставляют нам художественное наслаждение и в известном отношении признаются нормой и недостижимым образцом” на протяжении веков», вот что является Первоисточником такой деятельности и предпосылкой условий, делающих возможным их воспроизводство в обществе. Действительно, «их существование является историческим, социологическим и психологическим фактом».

Не менее странными или удивительными представляются и следующие заявления Коряковцева и Вискунова: «Фактом, а не утопией является наличие тех сфер человеческой жизнедеятельности, “где пользующийся дурной славой коммунизм уже стал истиной” (Фейербах)» (с. 544). К сожалению, вместо того чтобы привести конкретные примеры таких сфер, авторы лишь только цитируют «Экономические рукописи 1857–1861 гг.» Маркса: «Если бы в этом [буржуазном. – А. К., С. В.] обществе, как оно есть, не имелись налицо в скрытом виде материальные условия производства и соответствующие им отношения общения, необходимые для бесклассового общества, то все попытки взрыва были бы донкихотством» (кстати, 150 лет исторической реальности убедительно доказали сплошное донкихотство коммунистической практики, более того, даже преступную зловредность этой практики, т. к. в действительности нет и не может быть никаких «материальных условий производства» и «соответствующих им отношений общения», «необходимых для бесклассового общества»). После чего авторы приходят вообще к потрясающему выводу, который, конечно, уже явно никак не соответствует представлениям классиков о пролетарской революции: «Стало быть, то, что можно

назвать коммунистической революцией в собственном смысле этого понятия, есть процесс развития этих сфер, происходящий в той или иной форме» (с. 544). Более того, в книге утверждается, что революционное коммунистическое «движение имеет общечеловеческий характер: “подведение индивидов под определенные классы не может быть уничтожено до тех пор, пока не образовался такой класс, которому не приходится отстаивать против господствующего класса какой-либо особый классовый интерес” (Маркс, т. 3, с. 76–77)» (с. 544–545). Нам кажется, это высказывание Маркса следует всё-таки трактовать иным образом. Он в данном случае, со своей точки зрения, совершенно обосновано полагал, что необходим исторический субъект, способный на определенные революционные действия для того, чтобы вообще была осуществима на практике революция. Говоря о коммунистическом революционном движении, классики всегда подразумевали исключительно только пролетариат как единственный класс, который не будет заниматься только мирным развитием неких «сфер» «материальных условий производства», «необходимых для бесклассового общества» в рамках существующего буржуазного способа производства, в надежде, что буржуазия как-то сама откажется от своего капитала и власти, а насильственно свергнет, наконец, существующий порядок и объявит собственную диктатуру. Лишь под конец своей жизни каждый из классиков признал возможным даже неревolutionный, ненасильственный путь к социализму или коммунизму.

Авторы в свойственной им коммунистической парадигме указывают, что «Освобождение человека может быть результатом только такой практики, которая создает условия его бытия, исключаящие господство над ним нужды и внешней необходимости» (с. 545). Как будто на самом деле как-то возможно какое-то невероятное действительное «освобождение человека» от господствующей «над ним нужды и внешней необходимости»! Как будто не сам по себе человек в своей неумной экспансии жизни и жажде нового обладания создает в первую очередь условия, при которых принципиально неудовлетворима не только постоянно растущая, но и генерируемая новая «нужда» и потребность! Как будто уже в этом посястороннем мире люди как-то станут или могут стать прямо равными и/или тождественными самому абсолютно Всемогущему Богу, не ведающему никакой вообще необходимости или нужды! Царствие Небесное чуждое и совершенно неприемлемое в этом посястороннем мире, нет ему места в этой реальности. Более того, Каиафа был, скорее всего, прав: Оно, Совершенное или Идеальное, смертельно опасно для самого существования реальности.

Любопытно, что по логике марксистов Коряковцева и Вискунова «Деятельность за пределами внешней целесообразности выступает как

целесообразность личной субъективности самого человека, как его самодеятельность. Она противоположна труду постольку, поскольку уничтожает ограниченность индивида, раскрепощает его потребности и обогащает его существование связями с другими людьми. В этом и заключается пресловутый “коммунистический способ производства” (с. 545). «Содержание подобного рода деятельности определяет ни разделение труда, ни экономические факторы и ни какая бы то ни было внешняя целесообразность, а прежде всего внутренняя, осознанная потребность индивида быть самим собой, потребность реализовать себя, воплотить внутреннее содержание своей личности. Впрочем, в творческом процессе так же возможно разделение труда, но оно здесь строится на гармонии внутренних целесообразностей индивидов. Иначе говоря, здесь человек сознательно полагает как свою практическую цель проявление своей целостности, самостоятельности, разносторонности в процессе освоения общественных богатств. В этом случае сама по себе производительная деятельность, взятая со стороны своего содержания и со стороны форм выполнения, составляет потребность индивида. Ее побудительным мотивом является внутренняя потребность в самореализации. Вся конкретность этой деятельности определяется внутренним содержанием личности, содержанием ее внутреннего мира, выплескиваемого вовне, в мир внешних объектов. Конечно же, предметное содержание личности также в конечном счете почерпнуто из внешнего мира, но оно переварено, преобразовано, преломлено в пространстве психики отдельного человека так, что появляются новая качественная тотальность и новый мир, который рвется обратно в царство внешних объектов. И это выпрыгивание вовне (“экстериоризация”) выступает в форме глубинной личной потребности опредметиться и самореализоваться. Эта потребность удовлетворяется в процессе индивидуального творчества. Разумеется, на этой основе тоже будет распределение конкретных видов деятельности между отдельными индивидами, и в этом смысле сохранится разделение труда, но уже на иной основе: оно станет подобным тому, что существует в творческом коллективе» (с. 545–546).

По поводу всех этих футуристических утопических фантазий можно сказать следующее:

1. Если очень грубо выражаться, то «за пределами внешней целесообразности» (вероятно, будет корректнее выразится «необходимыми обстоятельствами», то же касается и «внутреннего»), выступает внутренняя целесообразность, но все того же самого нашего реального мира. Вне этой мирской «целесообразности», вероятно, как-то может проявляться лишь некая потусторонняя сфера.

2. Таким образом, т. н. «целесообразность личной субъективности самого человека, как его самодеятельность» не может быть противо-

положна труду постольку, поскольку ни в коем случае полностью не уничтожает ограниченность индивида. Если она как-то и «раскрепощает его потребности», то тем же самым же и еще более закрепощает самого человека все новыми и новыми обстоятельствами или условиями удовлетворения этих нескончаемых потребностей. То, насколько обогащает человека его связь с другими людьми, всегда зависит от конкретной практики этих отношений и сущностных качеств этих «других».

3. Авторы совершенно непостижимым образом полагают, что «в этом и заключается пресловутый “коммунистический способ производства”». Содержание подобного рода деятельности определяет не разделение труда, не экономические факторы и не какая бы то ни было внешняя целесообразность, а прежде всего внутренняя, осознанная потребность индивида быть самим собой, потребность реализовать себя, воплотить внутреннее содержание своей личности». При чтении подобных перлов все время подмывает спросить о том, в телесном или в бестелесном виде будут осуществлять свою эту непорочную и безгрешную самостоятельность, наверное, совершенно свободные и независимые от каких-либо необходимостей и нужд, беспроблемные и абсолютно счастливые члены коммунистического общества. Такое впечатление, что коммунистические фантасты как-то забываются, что речь все-таки идет о реальной жизни в этом нашем обусловленном и ограниченном посюстороннем мире, а не о некоем вневременном потустороннем идеальном райском состоянии благодати Царства Небесного.

4. Правда, следует признать, что Коряковцев и Вискунов все-таки «впрочем» замечают, что «в творческом процессе так же возможно разделение труда, но оно здесь строится на гармонии внутренних целесообразностей индивидов». Ну неужели не очевидно, что для осуществления самого по себе творческого процесса должна всегда наряду с ним осуществляться и некая необходимая «обслуживающая» рутинная деятельность? Т. е. творческий процесс так или иначе всегда предусматривает или предполагает разделение труда, и какая-то «гармония внутренних целесообразностей индивидов» здесь совершенно ни причём, т. к. эта деятельность изначально ориентирована на преодоление неких негативных обстоятельств. Авторы при этом ссылаются на некую фантастическую как бы особую сознательность человека в коммунистическом общезитии – «здесь человек сознательно полагает как свою практическую цель проявление своей целостности, самостоятельности, разносторонности в процессе освоения общественных богатств», побудительным мотивом производительной деятельности в этом случае «является внутренняя потребность в самореализации. Вся конкретность этой деятельности

определяется внутренним содержанием личности, содержанием ее внутреннего мира, выплескиваемого вовне, в мир внешних объектов». Но, тем не менее, остается совершенно неясным, как может «вся конкретность», в т.ч. и неизбежно внешняя деятельность человека (в мире «объективных» вещей и событий), определяться лишь только исключительно внутренним содержанием личности?

5. Коряковцев и Вискунов настаивают на том, что «в пространстве психики отдельного человека» якобы «появляются новая качественная тотальность и новый мир, который рвется обратно в царство внешних объектов. И это выпрыгивание во вне (“экстериоризация”) выступает в форме глубинной личной потребности опредметиться и самореализоваться. Эта потребность удовлетворяется в процессе индивидуального творчества. Разумеется, на этой основе тоже будет распределение конкретных видов деятельности между отдельными индивидами и в этом смысле сохранится разделение труда, но уже на иной основе: оно станет подобным тому, что существует в творческом коллективе». В рамках отдельного человека, вероятно, еще как-то допустимо говорить о некоем его «новом мире», в котором его специфическая личная потребность может «опредметиться и самореализоваться», «удовлетворяется в процессе индивидуального творчества», но разве мыслимо, чтобы абсолютно все люди обладали такой «потребностью» и такими творческими способностями? Не менее нелепо представление о каком-то «разделении труда, но уже на иной основе», ведь причины для всякого разделения труда так или иначе всегда одни и те же! Ниже авторы несколько уточнили, в чем они видят особенность капиталистического общества: в нем, по их мнению, осуществляется «случайное и насильственное распределение видов труда». Но, по-видимому, если можно как-то согласиться со случайным распределением видов труда, то насильственное такое распределение явно не характерно и имманентно неприусущее буржуазному способу производства. В конечном итоге совершенно ясно, что в действительности ни при каких, даже самых фантастических обстоятельствах никакой т. н. «свободный обмен деятельностями» неосуществим, т. к. в этом случае утрачивается вся предполагаемая возможная его целесообразность и эффективность. Т. е. по большому счету Стругацкие правы, говоря (в своем «Граде обреченных») о неизбежно лишь формализованном и декларированном «свободном обмене деятельностями» в обществе, где хоть как-то «сохраняется труд и господство экономической целесообразности».

В реальном мире, естественно, совершенно немислимо общество вне какого-либо материального и духовного производства, а значит, и вне

экономической необходимости и целесообразности. Маркс говорит, что «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства». Но по ту сторону всякого материального может в реальности находиться лишь только мистический потусторонний идеальный мир, который классик поспешно отвергает как ложное допущение. Кстати, следует заметить, что в духовном производстве так или иначе тоже господствует как бы «внешняя» целесообразность и необходимость. Человек не способен и не в силах воспроизводить абсолютно всю природу. Кроме того, всякий продукт человека, вероятно, так или иначе необходимо как-то связан с его собственным физическим организмом, поэтому человек не может совершенно свободно противостоять даже своему продукту (несмотря даже на свою способность творить по законам красоты).

Конечно, Коряковцев и его соавтор верно отмечают, что почти каждый человек «не только учится, но и делает любое дело тем эффективней, чем в большей степени свободным ощущает себя при его выполнении. Без ощущения этой свободы невозможно получить удовольствие от него, и, следовательно, невозможно сформировать крепкую мотивацию именно к данному виду занятий. В последнем случае производительная деятельность включает в себя как обязательный момент наслаждение “свободной игрой духовных и физических сил” (Маркс)». Более того: «социализация человека как таковая тогда успешно достигает своей цели – формирование разносторонне развитой, автономной личности, если она на любой своей стадии происходит как свободная деятельность индивида, когда “сам процесс развития положен и осознан как предпосылка индивида” (Маркс)» (с. 547). Вероятно, с этой точки зрения оправданно говорить, что «Свободную деятельность или “самодеятельность” Маркс, вслед за Фейербахом, рассматривал как необходимость человеческого организма, обусловленную его общественной природой» (с. 546). Далее авторы уже фантазируют по поводу якобы начала разработки классиками тематики даже т. н. «постматериальных» потребностей, позже как бы развитой «в области социальной психологии Э. Фроммом, А. Маслоу и В. Франклом» (с. 546).

Авторы оправданно полагают, «что коммунистическое учение Маркса – это учение о преодолении трудового самоотчуждения человека, и лишь поэтому оно является учением о позитивном преодолении частной собственности. В этом понимании коммунизм включает в себя идею о такой деятельности, в ходе которой происходит присвоение и освоение общественного богатства индивидами (“производство формы

общения”)), следовательно, происходит ликвидация отчуждения человеческой предметности» (с. 559). Но (коммунистам следует, наконец, это все-таки понять) так же, как капитал не есть исключительно только накопленный труд, так и процесс, обратный накоплению капитала, вовсе не необходимо и не обязательно есть его индивидуально-общественное присвоение и освоение, а результатом этого процесса ни в коем случае не может быть личность или т. н. «общественно-необходимый индивид». Утрата отчужденного, обособленного и/или частного накопленного капитала это скорее, напротив, – упадок цивилизации и неизбежная деградация личности, как и утрата ею важнейших «общественно-необходимых» признаков и способностей.

Действительно, «прежде, чем освоить предмет, нужно его создать» или иметь, но, кроме того, дело ведь еще и в том, что «субъект создания и освоения человеческого предмета» никак не может быть единым общественным индивидом (с трудом может быть мыслимым лишь случайное их совпадение), т. к. прежде всего: 1) далеко не всякий предмет человеческого освоения создан человеком и/или исключительно только человеком; 2) период времени создания и освоения предмета как правило никак и никогда не совпадают по времени; 3) далеко не всякий предмет, созданный человеком, подлежит непосредственному освоению; 4) далеко не всякий человек, способный освоить предмет, способен так же его и создать (и наоборот). Вот почему утверждение Фейербаха (с которым согласны авторы), что «быть индивидуалистом, правда, значит быть “эгоистом”, но это значит вместе с тем – быть, и при том *polens volens*, коммунистом», не только парадоксально, но и несбыточно.

Теоретически, как представляется, коммунизм должен иметь характер культурного строительства, но на самом деле все его допущения, определения, представления и догматы настолько утопичны, ложны, неадекватны и/или далеки от действительности, что на практике коммунизм ради собственной власти неизбежно вынужден лишь до основания разрушать и/или унифицировать всякую возможную культурную форму.

Тем не менее, Коряковцев и Вискунов настаивают на том, что «Столь частые обвинения Маркса в “утопизме” и “экономическом” или “коммунистическом” “детерминизме” совершенно не обоснованы. Во-первых, как мы видим, вопрос о коммунизме для него есть вопрос не умозрительный, а практический в том смысле, что он связан прежде всего с качественным изменением форм и содержания общественной практики, а это, в свою очередь, увязывалось Марксом с изменением условий этой практики и с изменением ее социального субъекта. Поэтому (и это – во-вторых) отрицать коммунизм в феербаховско-марксовом (диалектико-антропологич-

ческом) его понимании, значит отрицать всякую попытку личностного или общественного развития, всякую попытку положительно решить общественную или личную проблему. Это означает отрицание человеческого культурного развития, действительный нигилизм» (с. 560).

Но на самом деле:

1) утопическим в марксизме является не просто общее указание на некую абстрактную необходимость «качественных изменений форм и содержания общественной практики», увязанных «с изменением условий этой практики и с изменением ее социального субъекта», а именно «научное» политэкономическое обоснование революционных изменений и конкретные представления о коммунизме как о процессе и как о «неизбежной» общественной формации, идущей на смену гибнущему на глазах капитализму или буржуазному обществу;

2) утверждение о том, что отрицать коммунизм в марксовом понимании – это значит отрицать «всякую попытку» развития и «всякую попытку положительно решить» какую-либо общественную или личную проблему, очевидно совершенно избыточно; авторы правильно указывают на то, что «в классическом марксизме коммунистическое учение неразрывно связано, с одной стороны, с критикой труда, его субъекта и с критикой создаваемого трудом мира частной собственности, а с другой – с теорией свободной деятельности и «общественно-необходимой» личности как ее предпосылкой и продуктом», но при этом они как бы осторожно избегают конкретизировать утопические и/или ложные коммунистические основополагающие требования и представления, ведь у коммунистов и Маркса речь идет вовсе не о «всякой попытке», а о принципиально радикальном и окончательном отрицании существующего общественного уклада, всех его фундаментальных основ (отчуждения, труда, эксплуатации, разделения труда, частной собственности, государства, товарно-денежных отношений, конкуренции, рынка, классов и т. д.). Вне всякого сомнения, все обозначенные необходимые элементы цивилизованной общественной системы должны развиваться и усовершенствоваться и тем самым поступательно «положительно решать» все неизбежные общественные и private проблемы. Игнорирование такой возможности, по большому счету, и «означает отрицание человеческого культурного развития, действительный нигилизм» всякого коммунистического движения на практике.

Более того, Коряковцев и Вискунов полагают, что: «При всех своих недостатках (о которых мы высказались в 1 главе) политический коммунизм воспроизводится самими условиями современного капитализма, служа одним из знамен антикапиталистического сопротивления. Задача марксистов должна заключаться не в том, чтобы изгнать марк-

сизм из политики, а в том, чтобы связать политический коммунизм с философией и методологией Маркса. Проблема заключается именно в том, чтобы преодолеть разрыв между ними. Марксова концепция коммунизма сама по себе есть “социальная бомба”, поскольку, во-первых, она является отрицательной не к какой-то форме отчуждения и самоотчуждения, а к ним самим по сути. Во-вторых, поскольку она практична, даже прагматична, ибо позволяет различать мнимые и действительные задачи коммунистического движения. Конечная цель коммунистического движения на самом деле превращается в ничто, если оно ставит перед собой воображаемые задачи наподобие “строительства социализма / коммунизма” или уничтожения частной собственности политическими или военными средствами. Все это в действительности способно привести лишь к восстановлению “прежней мерзости” (Маркс). Воображаемые задачи не только породили “воображаемые марксизмы” (Арон), но и обусловили тупик политического коммунизма. Следовательно, коммунизм должен стать критикой и подобного ограниченного отрицания, должен стать самокритикой. Но его универсальное содержание позволяет высветить не только ограниченность его собственных начальных форм, но также неизбежность и необходимость этой ограниченности» (с. 562).

Конечно, любая теория нуждается в самокритике, но в том-то и дело, что коммунизм изначально настолько утопичен и ложен во всех своих основаниях, что его самокритика на самом деле просто в принципе невозможна. Самоотчуждение и отчуждение, есть необходимые имманентные формы жизнедеятельности человека в социуме, поэтому отрицающая их по сути марксова концепция коммунизма на самом деле не только утопична, но и крайне опасная «социальная бомба», которая в случае своего применения угрожает всем выстраданным основам цивилизации, а значит, в конечном итоге и самому человеку. Практическое использование этой концепции с учетом инстинкта самосохранения и все-таки желаемого сохранения социума в любом случае неизбежно ведет именно только лишь к восстановлению «прежней мерзости» в той или иной ее естественной форме. В действительности ничего практичного и прагматичного в коммунистическом учении нет и быть не может (причины этого уже неоднократно были описаны выше), поэтому любая форма «связывания» на практике «политического коммунизма с философией и методологией Маркса» будет неизбежно так или иначе выражаться как бы в неких искажениях или извращениях аутентичного Маркса. Таким образом, **задача заключается не только в том, чтобы изгнать всякий марксизм из политики, но и в том, чтобы отправить всё учение самого Маркса в музей зловредных, опасных утопий и/или лженаук.**

§ 8. О ЗДОРОВОМ ОБЩЕСТВЕ И СОЦИАЛЬНО ЗДОРОВОМ ЧЕЛОВЕКЕ

«В мировой жизни царит бессмыслица, и духовность призвана вносить в нее смысл» (*Н. Бердяев*).

«Лютер вопрошает: “Где же искать избавления, раз позор стал честью и порок добродетелью?” Сенека говорит от естественного разума: “Нет места лекарствам там, где то, что считалось пороком, становится обычаем”» (*К. Маркс, т. 26, ч. 3, с. 560*).

«В пору, когда новый мировой беспорядок пытается установить свой неокapитализм и неолиберализм, никакому отрицанию не удастся избавиться от всех призраков Маркса» (*Ж. Деррида, «Призраки Маркса», с. 56*).

В книге Коряковцева и Вискунова констатируется факт, что «Современная общественная наука и социальная философия, поднатревшие в описании социальных и психологических патологий, до сих пор не дали внятного ответа на вопрос, что такое здоровое общество и социально-здоровый человек. Поэтому они не знают, как реально достичь их здорового, лишенного антагонизмов, состояния» (с. 547). При этом авторы не указывают ни на какие возможные принципиальные причины этого. Но на поверхности лежит обстоятельство, которое, кажется, может все-таки пояснить данный факт – это главная причина, которая затрудняет внятность в ответе на вопрос о норме «здорового общества и социально-здорового человека», по всей видимости, выражается в непрерывной спонтанной динамике всех направлений эволюционного процесса (необходимо далеко не всегда прогрессивного). Т. е. то, что можно считать «нормой» сейчас, вчера было явным отклонением, а завтра обоснованно, может быть, выйдет вообще за рамки нужного рассмотрения или исследования. Поэтому, вероятно, можно и даже нужно считать как бы «нормой» осуществляемый фактический эволюционный процесс в соответствующих сферах самих «социальных и психологических патологий».

«Перефразируя известные слова Андре Жида, можно сказать, что является человеческим, даже слишком человеческим, когда каждый предпочитает себе самому то, что его пожирает, а иногда и то, что пожирает ему подобных» (*Р. Арон, «Мнимый марксизм», с. 375–376*). С этой точки зрения, абсолютно здоровое и лишенное вообще каких-либо антагонизмов состояние общества и человека – нежизнеспособно на практике, оно совершенно ложное и утопическое, ни при каких обстоятельствах невозможное в действительности. **Вообще основой любого адекватного понимания индивидуальной и социальной жизни, как и всякой**

реальности, должно быть осознание того, что в действительности невозможно никакое устойчивое сохранение совершенства. По всей видимости, это обстоятельство имеет свои онтологические основания.

Естественно, «Таким образом, остается без ответа социально-философский вопрос, неявно сформулированный леворадикальными критиками капитализма: в чем состоят социально-экономические условия, которые сделают творческую самодеятельность и жизнь по модусу бытия (Фромм) достоянием каждого?» Понятно и то, почему «Как и прежде, все ныне существующие философские школы и направления, за исключением марксистского, либо вообще не ставят этот вопрос как социально-философскую проблему, либо его забалтывают, уходя от прямого ответа. Да и современный марксизм не продвинулся далеко в этом направлении, довольствуясь пережевыванием старых категорий» (с. 548). «На этом поле тесно переплелись» не только упоминаемые в обсуждаемой книге «социально-экономическая, социально-политическая и антропологическая тематики», но и вообще все сферы эволюции человеческой жизнедеятельности, т. е. в т. ч. и такие сферы, как физико-химическая, биологическая и генетическая, психическая и психологическая, расовая, национальная и этническая, духовно-религиозная, эстетическая, морально-нравственная, научно-технологическая и т. д. Разделение всех этих сфер неизбежно делает невозможным даже адекватное описание данной проблемы. Но нужный комплексный подход даже в обозримом будущем представляется никак не осуществимым в действительности.

По мнению Коряковцева и Вискунова, коренной интерес индивидов в свободе от необходимости, прежде всего от необходимости труда, – «в их взаимной автономности как производителей и зависимости друг от друга как цельных личностей, субъектов свободной деятельности. Но подобные условия уже в классовом обществе могут стать достоянием отдельных индивидов» (с. 549). По мере развития производительных сил освобождается и как бы время человеческой жизни. Кажется, что свободное время – это и есть «главное богатство человека» (Маркс). Но, как авторы правильно замечают, «Степень реализации индивидуальных возможностей, умение воспользоваться свободой, всецело определяется зрелостью самой человеческой “субъективности”». Иначе говоря, мало иметь абстрактную свободу-от, надо реализовать ее в конкретную свободу-для. В том случае, если степень зрелости высока, тогда люди оказываются способными на подлинно человеческую – очеловеченную – деятельность. Когда субъективность неразвита, то имеется ее пустая форма, которая наполняется содержанием по мере поступательного исторического развития» (с. 550).

Следует заметить, что «пустая форма» наполняется не менее пустым содержанием исторического развития, если это развитие лишь внешнее и никак не связанное с внутренними духовными и интеллектуальными формами. Гегель верно говорит, что «народ, поскольку это слово обозначает особенную часть членов государства, представляет ту часть, которая не знает, чего она хочет» (Гегель «Философия права», с.340). В действительности «свободное время», по всей видимости, может существовать только в противоречивой форме и, скорее всего, именно в антагонистической, т. к., вероятнее всего, разделение труда вообще неустранимо. Таким образом, «прыжок из царства необходимости в царство свободы», о котором говорил Маркс, может быть как-то невероятным образом осуществлен личностью только в ходе своего внутреннего ментально-феноменологического развития, критического постижения возможностей ИСС и некоего преображения.

Авторы, судя по всему, достаточно глубоко понимая существо проблемы «свободного времени», правильно говорят: «Как свидетельствует современное “общество досуга”, человеческая деятельность становится свободной не только в том случае, когда она “лежит по ту сторону сферы собственно материального производства” (это является только одной из предпосылок ее освобождения, необходимой, но недостаточной), но тогда, когда она содержательна, предметна. Если человек не знает, что ему делать, то свободен ли он? В этом случае он зависим от того, кто прямо или косвенно наполняет содержание его поступков и дел» (с. 550–551). Но указание на то, что «естественной предпосылкой свободной деятельности является автономная личность, “общественно-необходимый индивид” (Маркс), то есть, индивид, ставший ансамблем общественных отношений, тотальностью, обществом в миниатюре» (с. 551), явно недостаточно.

Примечание. В 1845 году Энгельс удивительно уверенно и безапелляционно говорит: «сама собой понятная истина, что интерес, благо, счастье каждого в отдельности неразрывно связаны с благом остальных людей. Мы все должны согласиться с тем, что не можем обойтись без своих собратьев, что простой интерес приковывает всех нас друг к другу, и всё же мы своими действиями попираем эту истину и строим наше общество так, как будто наши интересы не только не совпадают, но прямо противоположны друг другу. Мы видели, каковы результаты этого глубокого заблуждения; для того чтобы устранить эти печальные результаты, необходимо устранить это заблуждение, и именно эту цель ставит себе коммунизм. В коммунистическом обществе, где интересы отдельных людей не противоположны друг другу, а объединены, конкуренция исчезает» (т. 2, с. 535). Но на самом деле при любых условиях та или

иная конкуренция в биосоциуме необходимо присутствует, а «интерес, благо, счастье каждого в отдельности» не «неразрывно связаны с благом остальных людей», ведь они, естественно, могут и не совпадать.

Материалисты Коряковцев и Вискунов, к сожалению, не понимают, что «преломляя в призме своей субъективности все внешние влияния, живя по модусу бытия, личность» не создает и не в силах создать ничего принципиально нового. Наоборот, только если личности удастся преломить свое внутреннее имманентное надсознательное идеальное содержание во всех нужных внешних явлениях, изменив собственное ментально-эмоциональное состояние, у нее есть шанс осознать себя в доселе невиданном качестве-смысле, феноменологически как бы творящем новый мир. Вероятно, этот результат и можно как-то назвать «продуктом свободной творческой самодеятельности». Однако в обычном состоянии человек как правило «развивает свою собственную природу в отчужденной форме, под давлением внешних обстоятельств нужды и внешней целесообразности» и, как представляется, «длительность исторического развития» в этом случае не имеет особого значения.

Далее, наши авторы указывают еще и на иное условие «развития самодеятельности», которым, по их мнению, является доступность предметно-смыслового богатства (основывающаяся якобы на индивидуальной собственности на него, как говорил Маркс) «как необходимое условие разностороннего освоения предметно-смыслового содержания человеческой культуры. Только в этом случае деятельность индивида и его свободное время оказываются наполненными, обогащенными» (с. 551). Следует сразу здесь указать на ложность этого марксистского допущения. Смысл частной собственности, как уже ранее указывалось, невосполним никакими возможными суррогатами. **Локк был прав: именно частная собственность, как, по большому счету, единственная возможная сфера желаемого всестороннего ментально-эмоционального и эффективного контроля над предметом, является необходимым (пусть и не вполне всегда достаточным) условием освоения общественных благ и личностного роста.**

Примечание. Трудно не согласиться с довольно жестким, но реалистичным представлением Дерриды, согласно которого любой «новый “мировой порядок” стремится как-то уравновесить некий новый беспорядок, утверждая беспрецедентную форму гегемонии. Следовательно, речь идет, впрочем, как и всегда, о некоей форме небывалой войны. По крайней мере, она напоминает, великий “заговор”» («Призраки Маркса», с. 77). Таким образом, в каком-то смысле именно «война» является необходимым условием освоения общественных благ и личностного роста.

§ 9. ОБ «ИЗНАЧАЛЬНОЙ ОБРЕЧЕННОСТИ ЧЕЛОВЕКА НА СВОБОДУ»

«Вкус человеческого духа – ребячливая нелепость»
(П. Йорк фон Вартенбург).

В книге «Марксизм и полифония разумов» упоминается Сартр, который, по мнению авторов, правильно указывал на «изначальную обреченность человека на свободу». Но при этом они забывают сказать, что человеческая свобода всегда необходимо так или иначе ограничена. Поэтому «пустое пространство возможности» как правило и заполняется различными видами деятельности, создающими лишь «иллюзию свободы и самореализации человека». Более того, всякая субъективность, находящаяся в своем естественном отчужденном состоянии от своего Первоисточника, обычно попросту «не знает, чего ей хотеть».

В нашем представлении сознание (или душа), как эмоционально-волевой наблюдатель - это явно не равнодушный беспристрастный «творчески-перерабатывающий комбинат» воспринимаемого... Это как бы центр субъективности и системы отсчета всего наблюдаемого происходящего. Стихия сознания - интуитивное соавторство во внутреннем, как-то всегда опосредованном, феноменологическом генезисе наблюдаемой реальности. Вообще сознание (или душа) как-то «просто» или «чисто» не существует - оно именно спонтанно, специфически индивидуально, эмоционально и чувственно ЖИВЕТ (иногда, может даже показаться, что как бы разумно) в необходимой изначальной вере или доверии к своей различной фактичности и жизненности. Душа (или сознание) уже всегда необходимо как бы чуточку «испачкана» эмоцией жизненности...

В книге дается в целом верная характеристика суррогатной самодеятельности.

1. «Процесс суррогатной самодеятельности выступает в форме “бескорыстного интереса” – самоцели по отношению к различным видам деятельности и мира. Вещи становятся интересны сами по себе, вне перспективы извлечь из них какую-то пользу... Несмотря на кажущуюся иррациональность, “ассортимент” и эволюция конкретных форм данного вида самодеятельности имеют свою скрытую логику, выражая этапы созревания человеческой субъективности».

2. «Другой ипостасью-стороной... самодеятельности является наблюдение со стороны, сопереживание процесса состязания... Бескорыстное переживание – это еще один пример отчуждения-переноса на личность спортсмена своих нереализованных желаний и достижений».

3. «Спортивные состязания перерастают в игру – деятельность, в которой сам процесс является самоцелью. Самодеятельность обретает новую

форму – самодеятельность как увлечение-хобби. Коллекционирование, спорт “для души” и т. д. переносят акцент на содержание определенной предметной области, которая становится интересной сама по себе, а значит – внутренним смыслом и содержанием самой личности. Здесь человек осваивает ту или иную часть действительности, свободно развивая свои силы и знания об окружающем мире. Внутреннее предметное содержание воплощает личностную сущность человека и выступает в превращенной форме так называемого смысла жизни или ее цели. По видимости, смысл жизни выступает как что-то внешнее по отношению к повседневному существованию, заполненному суетой вынужденной деятельности-средства».

4. «В целом самодеятельность-хобби пребывает с отчужденной деятельностью в состоянии вооруженного нейтралитета: продуктивное отношение к миру по сути своей подрывает общепринятые стереотипы поведения, и увлеченность приходит в диссонанс с господствующими в обществе ритмами жизнедеятельности».

Но авторы, конечно, избыточно самоуверенны, когда говорят: «В самодеятельности-хобби намечается переход к высшему виду самодеятельности – творческой, необходимым условием и предпосылкой которой является свободная личность». На самом деле все суррогатные виды самодеятельности необходимо существуют как бы параллельно и наряду с творческой деятельностью (хотя в некоторых случаях они и могут пересекаться), друг друга не исключая, а как бы дополняя. Точно так же наряду с действительными потребностями всегда необходимо существуют и некие т. н. «извращенные» или «фальшивые потребности».

Далее Коряковцев и Вискунов говорят: «В любом случае, творческая самодеятельность в обществе, основой которого остается отчужденный труд, – это достояние отдельных счастливых» (с. 557). Но на самом деле действительная творческая самодеятельность всегда необходимо лишь «достояние отдельных счастливых», наделенных Богом соответствующим талантом, и степень отчужденности труда имеет в данном случае лишь вторичное значение. В книге правильно указано на то, что «это счастье весьма проблематично», но при этом авторы забывают указать, почему «даже мирное сосуществование творческой личности... С людьми, живущими иначе – это редкость» (с. 557), а ведь причина, кажется, довольно банальна – это простая человеческая зависть.

Общество потребления предусматривает, стимулирует и провоцирует рост разнообразия форм суррогатной самодеятельности. Уделом подавляющего большинства людей всегда были рутинный труд и/или суррогатная самодеятельность (или, точнее, самозанятость, замещающая труд). По всей видимости, дело далеко не только во внешних общественных обстоятельствах отчужденности, вероятнее всего, именно таково

нормальное состояние структуры любого социума, его естественная внутренняя иерархия. Ведь, в конце концов, не всем же дана вообще способность к творчеству как таковому. Имманентная человеческой ментальности потребность и желание чуда (отрицание труда, на которое ссылаются авторы, здесь, по всей видимости, тоже ни при чем), удовлетворяется не только всё более изощренно (с помощью новейших технологий), но и всё более извращенно (с помощью различных наркотических средств). В книге указывается на то, что «Все они материализуют чудо, суть которого состоит не в особом создаваемом продукте или объекте, а в способе, образе действия, исключающем труд и который отличается от “деятельности природы и разума” (*Фейербах*)» (с. 557–558). Однако на самом деле трудно сказать, в какой именно мере «все они воплощают общественное нежелание трудиться и выражают, таким образом, общественный скепсис по отношению к миру труда» (с. 558), как полагают авторы.

В каком-то смысле можно согласиться с мнением Коряковцева и Вискунова о том, что «Мы живем в эпоху негативного, или незавершенного отрицания труда, когда реализуются архетипические чудеса, о которых писал Юнг. Научно-техническая революция и социальный прогресс производят своего рода глобальный психоанализ бессознательного общества, делая предметом общественного сознания его сновидения и галлюцинации и таким образом помогая ему разрешать конфликты, терзавшие общественную психику в прошлом... Однако за этой жалкой внешностью скрывается динамика революционизирования повседневности самого самоотчуждения в труде общественных индивидов, тем более глубокого, чем медленнее и незаметнее оно происходит для поверхностного взгляда. Крот истории роет незаметно и не знает линейных ходов» (с. 558).

§ 10. О ТОМ, ЧТО ЯВЛЯЕТСЯ ГЛАВНЫМ ЗЛОМ ДЛЯ РАБОЧЕГО, ИЛИ О ДУАЛИЗМЕ РАБОЧЕГО КЛАССА

«Вообще коммунисты больше ненавидят некоммунистических
левых, чем антикоммунистов»
(Р. Арон, *«Мнимый марксизм»*, с. 74–75).

При описании точки зрения самого Маркса на сущность рабочего класса Коряковцев и Вискунов, исходя из самой марксистской логики, привели наконец и критические возражения, с которыми невозможно не согласиться: «сложность в том, что при этом трудящийся сам является субъектом самоотчуждения в труде, следовательно, субъектом всякого иного отчуждения: без него ни капитал, ни частная собственность как

таковая не мыслимы и не существуют, равно как и он – без них. Иначе говоря, рабочий как рабочий не является “чистым” небытием частной собственности: “Рабочий только тогда существует как рабочий, когда он является для себя капиталом, и он только тогда является капиталом, когда для него имеется налицо какой-нибудь капитал. Существование капитала есть его существование, его жизнь” (Маркс). В этом заключается “абстрактное существование человека исключительно лишь как человека труда, который поэтому ежедневно может скатиться из своего заполненного ничто в абсолютное ничто, в свое общественное и потому действительное небытие” (Маркс). Он проживает чужую жизнь – как свою, и свою – как чужую, как жизнь капитала (своего или чужого). Рабочий постольку, поскольку он причастен к труду как собственник уникального товара – своей рабочей силы, представляет собой субъективную сущность частной собственности, он – есть сама “частная собственность как обособленная деятельность, как субъект, как личность” (Маркс). Таким образом, рабочий в качестве рабочего существует лишь постольку, поскольку существует сам капиталистический способ производства. Между ними – отношение не только вражды, но и взаимозависимости» (с. 569–570).

Иными словами, зависимость пролетариата от капиталистического производства, от его прибыльности и/или эффективности, с точки зрения интересов самого рабочего как «субъективной сущности частной собственности», указывает на то, что «логика и содержание частной собственности / капитала» так или иначе выражается и становится «логикой и содержанием жизнедеятельности самого рабочего».

Примечание. При этом Маркс все равно настаивает на том, что именно «пролетариат является как раз специфически революционным классом» (т. 6, с. 229), т. к., оказывается, «К счастью, рабочая масса не может быть деморализована. Физический труд – великое противоядие против всякой социальной инфекции» (т. 32, с. 450). Более того, основанием нового общества, по мысли Маркса, являются не только соответствующие материальные средства (средства производства), но и сам пролетариат, достигший «такого объединения и такой ступени развития, когда он действительно становится способным совершить революцию в старом обществе и революционизировать самого себя» (т. 6, с. 601). Последнее заявление классика просто поражает своей невероятной оптимистичностью.

Авторы, демонстрируя в данном случае глубокое понимание предмета, совершенно точно указывают: «И в этом действительно есть смысл, ибо в данных условиях не вполне ясно, что является главным злом для рабочего – то, что у него отнимают часть им созданного в виде прибавочной стоимости, или сама по себе необходимость работать ради средств существования. Выходит, что в самой общественной природе рабочего класса заложен дуализм, внутреннее противоречие. Он является субъектом само-

отчуждения в труде, “субъективной стороной частной собственности” и в то же время – субъектом непосредственно-всеобщего (общественного) производства, таящего в себе альтернативу капитализму. Противостоя капиталу, собственности, он противостоит сам себе как их субъективная сторона, а противостоять сам себе он способен только если встанет на точку зрения объективной стороны капитала, общественного богатства – осваивая его. Но капиталу он противопоставлен самим своим местом в разделении труда. Следовательно, оставаясь в его пределах, он способен развиваться лишь по логике данного противоречия, воспроизводить его и основанные на нем общественные отношения, то есть отношения частной собственности и капитала, причем в их худшем и наиболее бесчеловечном виде. Это противоречие можно описать и так. С одной стороны, пролетариат страдает от капиталистической эксплуатации, и всякое “неравносесное” состояние системы капитализма делает его первой жертвой всех материальных лишений. Отсюда следует антибуржуазная направленность его повседневного настроения и борьбы, готовность (при определенных условиях) к захвату политической власти и буржуазной собственности. С другой стороны, в иной общественной ситуации рабочему нет дела до системы промышленного производства в целом. Все, что ему нужно как рабочему, – это работать поменьше и получать побольше. С этой точки зрения ему важнее всего бороться за лучшие условия продажи рабочей силы и комфортное встраивание в социальную систему капитализма (комфортное в самом что ни на есть житейском смысле). Какая конкретно ипостась пролетариата получит развитие – это зависит от общественно-исторических обстоятельств его существования. Но вполне очевидно, что в пределах промышленного разделения труда революционность пролетариата ограничена и чревата не теми результатами, на которые рассчитывают он и его идеологи» (с. 570–571).

Если быть еще более точными, то следует сказать, что обычный работника толком сам никогда не знает, чего же он хочет на самом деле, а вот марксистские неофиты эпигоны-идеологи, конечно, неизбежно всегда очень грубо, если не жестоко, ошибаются в своих ожиданиях неких позитивных революционных плодов или результатов.

В книге в целом верно описывается позиция Маркса: «В любом случае, согласно Марксу, без универсального общественного и индивидуального развития во всемирном масштабе или, как бы сейчас сказали, без глобализации пролетариат способен лишь воспроизвести свою ограниченность, угрожая материализовать призрак своего классового эгоизма в форме “местного” или “грубого” коммунизма в той или иной его форме (демократической или деспотической). Коммунизм как последовательное антикапиталистическое действие здесь исторически не обоснован, а потому еще слаб: “всякое расширение общения упразднило бы местный коммунизм” (т. 3, с. 34) (это подтверждено исторически судьбой

СССР и социально родственных ему стран). Его природу Маркс описал в *Рукописях 1844 года*» (с. 571–572).

Правда, здесь нельзя не указать на не вполне оправданную ссылку авторов «на историческую судьбу СССР», т. к. на самом деле в СССР, как и в других т. н. «социалистических» странах, не было ни «местного», ни «грубого» коммунизма, а была лишь некая убудочная форма государственного капитализма.

§ 11. О РОЛИ ПРОЛЕТАРИАТА В ИСТОРИИ. УРОВЕНЬ ПРОИЗВОДИТЕЛЬНЫХ СИЛ И КЛАССОВЫЙ ИНТЕРЕС

«...рабочий класс по самой природе вещей должен быть честно “революционным”» (*К. Маркс, т. 31, т. 381*), поэтому «объединение рабочих является первой предпосылкой их победы» (*К. Маркс, Ф. Энгельс, т. 4, с. 313*).

«...самое решительное сопротивление, которое низшие классы испытывают со стороны практической жизни, каждодневно подвергает их изменению» (*К. Маркс, Ф. Энгельс, т. 2, с. 149*).

По мнению Энгельса, «причины, постоянно создающие пролетариат и увеличивающие его ряды, продолжают действовать и будут вызывать те же последствия, пока существует конкуренция. Во всяком случае, пролетариат будет не только существовать, но и непрерывно расти численно и становиться всё более грозной силой в современном обществе, пока мы не перестанем производить каждый сам по себе, противопоставляя себя всем остальным. Но настанет пора, когда пролетариат достигнет такой степени силы и сознательности, что не пожелает больше нести бремя всего социального здания, которое постоянно давит на его плечи, когда он потребует более справедливого распределения социальных тягот и прав; и тогда – если человеческая природа до тех пор не изменится – социальная революция станет неизбежной». Более того, Энгельс настаивал на том, что им вместе с Марксом было доказано то, что «социальная революция вообще неизбежно вытекает из самой конкуренции» (*т. 2, с. 547*). Однако не вызывает сомнения тот факт, что на самом деле конкуренция, жизненно необходимая любому социуму, сохраняется и углубляется, а вот пролетариат если даже еще и сохраняется в некоторых отраслях экономики, то его относительная численность и значение неуклонно снижаются.

В обсуждаемой книге «Марксизм и полифония разумов» хоть и как-то уж слишком скромно, но все-таки наконец-то признали изначально абсолютное очевидное: «те производительные силы, на которые ставил в свое время Маркс – фабрично-заводское производство и промышленный

пролетариат, – обладали еще большей ограниченностью», чем нынешние. Поэтому все возникавшие доньше исторические «общественные формы ничем иным быть не могли, кроме как превращением капитализма в том или ином варианте – и то в лучшем случае» (с. 587), после чего авторы снова как бы погружаются в анализ проблемы возможного субъекта общественно-исторической практики, к сожалению, не осознавая вероятную, так сказать, «вторичность» этого вопроса и не вникая в иные фундаментальные, но не менее ложные постулаты и допущения коммунистического учения Маркса.

В книге верно констатируется: «Указав на посредника между мыслимым и чувственным содержанием – общественно-историческую практику – Маркс провел новое различие в ней самой: между ее отчужденной формой и революционной, коммунистической, преобразующей, преодолевающей всякую общественную ограниченность и создающую универсальные, непосредственно-общественные связи. Причем речь здесь идет о различии в практике единого социального субъекта. Это различие касается характера связей трудящегося индивида: что является для него целью или средством? В какой степени его деятельность воплощает непосредственно-всеобщий (общественный) интерес и тем самым противостоит его собственной ограниченности?» (с. 587).

Казалось бы, ну все уже совершенно ясно по поводу всех этих по существу ложных догматических положений классиков марксизма о роли пролетариата в истории. Но нет, авторы продолжают свои рассуждения, которые уже не могут не умилять: «Однако коль скоро революционное преобразование общества было увязано Марксом именно с фабрично-заводским пролетариатом (просто потому, что никакого иного в его эпоху не существовало), то имеет смысл констатировать лишь абстрактное различие практической деятельности и содержательное тождество ее в его социальном учении. Это говорит о незавершенности второго диалектического синтеза в классическом марксизме, о непроработанности его методологических предпосылок и невыраженности его интенций. Распалась связь – но не времен, а концепций непосредственно-всеобщего (общественного) и отчужденного. Само смысловое и методологическое ядро социальной теории Маркса оказалось не проговоренным, категориально не развернутым. Обоснование социальной альтернативы миру отчуждения зависло в воздухе. Критика и анализ стали доминировать над позитивной программой и синтезом... В то же время обострение общественных противоречий указывало на то, что вектор развития общественных противоречий капитализма промышленной эпохи Марксом был указан верно. Однако путь к их разрешению неизбежно оказывался не столь прямолинейным и скорым. Строй, альтернативный капитализму, понимался классиком как единая всемирная ассоциация непосредственных производителей, в рамках которой проис-

ходит обмен трудовыми процессами и их продуктами, но технико-технологической основой этой ассоциации мыслились заведомо ограниченные производительные силы. Вся сложность их социального развития еще не была проявлена исторически... В итоге рациональное обоснование социальной альтернативы капитализму в марксистской теории утратило конкретность, необходимым для ее практической реализации» (с. 587–588).

Примечание. В марте 1848 года в «Требованиях коммунистической партии в Германии» классики рассматривают одним из способов организации труда в будущем «рабочие армии» с тем, «чтобы войско не только потребляло, как это было прежде, но и производило бы больше, чем составляют расходы на его содержание» (т. 5, с. 1). Следует отметить, что при этом ими явно грубо игнорируется аспект очевидной эксплуатации этих армий государством или т. н. «господствующим классом».

В начале цитаты у Коряковцева и Вискунова проскользнула любопытная мысль: у Маркса революция была увязана с пролетариатом «просто потому, что никакого иного в его эпоху не существовало». Т. е. изначально наши авторы даже не сомневаются в необходимости самой по себе революции (она нужна вот «просто так» – по определению, как некий стопроцентный ключ к некоему счастью или земному раю; как же это сразу напомнило «Котлован» А. Платонова), проблема, оказывается, лишь только в «малом», как бы в одном единственном – какими силами она будет осуществлена. Ну разве это не вполне идиотский большевистский подход? При в целом как бы критической оценке теоретических выводов из учения Маркса авторы говорят совершенно о чем угодно, но только ни в коем случае не о самом главном – о принципиальной ложности и зловерности этого учения, об этом у них нет ни слова.

Ведь совершенно очевидно, что абсолютно ни в каком случае «смысловое и методологическое ядро социальной теории Маркса» и не могло быть вполне «проговоренным» и/или «категориально» обоснованно и оправданно развернутым, т. к., вне всякого сомнения, на самом деле никакое «обоснование социальной альтернативы миру отчуждения» в действительности принципиально невозможно, как реально невозможен без отчуждения, вне отчуждения или неотчужденный и сам наш посюсторонний земной мир. Ведь сама отличительная фундаментальная онтологическая сущность всякой реальности выражается в ее необходимой изначально отчужденности от идеального потустороннего мира. Вполне естественно, что в марксизме неизбежно догматическая «критика и анализ стали доминировать над позитивной программой и синтезом» (с. 588).

В книге указывается на тогдашнее (современное классикам) «обострение общественных противоречий» и, исходя из этого, сразу делается неоправданный и/или избыточный вывод о том, что «вектор развития общественных противоречий капитализма промышленной эпохи Марксом

был указан верно». При этом авторы ничего не говорят об очевидном факте, что то «обострение» было, как и все другие, кратковременным. Ведь оно было в свое время преодолено капитализмом, и так же успешно, как и все остальные, которые возникали на пути его развития до сих пор.

Необходимо осознать и признать еще и тот факт, что любые по масштабу производительные силы всегда неизбежно так или иначе будут не в силах вполне удовлетворить бесконечный рост, разнообразие и постоянное появление «нового» желаемого потребления. Они естественно ограничены не только в технико-технологическом плане, в энергетической и ресурсно-сырьевой составляющих, но и в своем человеческом, интеллектуальном, эмоционально-ментальном, культурном и, главное, морально-нравственном потенциале.

В целом Мизес оказывается прав: в конечном итоге, если грубо говорить, «единственный момент, который имеет значение, а именно соотношение числа рабочих и количества имеющихся капитальных благ» («Человеческая деятельность», с. 583). Т. н. «единая всемирная ассоциация непосредственных производителей, в рамках которой происходит обмен трудовыми процессами и их продуктами» (т. 23, с. 88–89) – это по большому счету и есть единый всемирный «глобализированный» капитализм, т. к. в любом случае целесообразный и рациональный «обмен трудовыми процессами и их продуктами» необходимо предусматривает достаточно свободный рынок оценки эффективных частных или обособленных собственников, не только отчуждающих, но и присваивающих «товар». Поэтому как бы не совсем понятно, в чем же вообще суть «нового» строя, декларирующего о своей некоей альтернативности. Тем более, **абсолютно непонятно, на что рассчитывали в свое время классики марксизма и на что рассчитывают все коммунисты до сих пор, имея перед собой явно и/или совершенно очевидно всегда «заведомо ограниченные производительные силы»** (с. 588).

Примечание. Классики почему-то уверены, что без концентрации не бывает конкуренции (т. 3, с. 348), и при этом довольно логично указывают на то, что «до тех пор, пока производительные силы ещё не развиты настолько, чтобы сделать излишней конкуренцию, и поэтому конкуренция так или иначе порождается ими снова и снова, – до тех пор подчинённые классы хотели бы невозможного, если бы у них была “воля” уничтожить конкуренцию, а вместе с ней государство и закон» (т. 3, с. 323).

Не может не удивлять и то, как, упоминая о том, что «существуют различного рода демократии», Энгельс, говорит что «Демократический пролетариат, когда теперь он снова установит свое господство, должен будет централизовать не только каждую страну в отдельности, но как можно скорее объединить все цивилизованные страны» (т. 4, с. 355), как будто «демократический пролетариат» – это не очевидный оксюморон. Ведь пролетариат у власти на самом деле по умолчанию – это лишь т. н. «дик-

татура пролетариата», в принципе не имеющая ничего общего ни с демократией как таковой, ни с самим по себе пролетариатом. Кроме того на самом деле – это нужно заметить и подчеркнуть – пролетариат сам по себе в истории никогда не был у власти. Маркс настаивает на том, что «покуда существуют другие классы, в особенности класс капиталистический, покуда пролетариат с ним борется (ибо с приходом пролетариата к власти еще не исчезают его враги, не исчезает старая организация общества), он должен применять меры насилия, стало быть, правительственные меры; если сам он еще остается классом, и не исчезли еще экономические условия, на которых основывается классовая борьба и существование классов, они должны быть насильственно устранены или преобразованы, и процесс их преобразования должен быть насильственно ускорен» (т. 18, с. 611). Заметьте – вполне большевистский подход!

Указание авторов на то, что в то время «еще не была проявлена исторически» «вся сложность их социального развития» совершенно не обоснованно и ничем не оправданно – жизнь всегда сложна и трудна, а развитие производительных сил в любом случае отстает от желаемого результата, и иначе в действительности просто никак не может быть.

Здесь, вероятно, имеет смысл процитировать Юна Эльстера, который, критикуя марксизм, задает очень точные вопросы и оправданно говорит следующее: «Термин “классовый интерес” – просто сотрясение воздуха, если не проведены следующие различия: Отсылает ли он к интересу класса как целого или к интересам его индивидуальных членов? Отсылает ли он к краткосрочному или долгосрочному классовому интересу? ... Термин отсылает к субъективному классовому интересу, или же к объективному либо фундаментальному интересу, который приписывается классу внешними наблюдателями? ... Нет причин полагать, что убеждения, сформированные социальным положением, имеют тенденцию служить интересам человека в этом положении» («Объяснение социального поведения: еше раз об основах социальных наук»).

Естественно, весь указанный утопизм марксизма сразу обнаружился при реальном столкновении его большевистского варианта с практикой. Яркий пример: с приходом к власти в 1917 году большевики сразу отменили «деньги», запретили «товарно-денежные отношения», но буквально через пару недель хождение денег было возобновлено. Можно ли представить имеющуюся «глубину понимания» практических хозяйственных проблем общества у этих так сказать «государственных деятелей» – «рэволюционэров»? Точно также и «понятие о пролетариате как субъекте непосредственно-всеобщей (общественной) деятельности оказалось в марксистских школах противопоставленным его жалкому эмпирическому состоянию... Этот спиритуализм обнажился в практике марксистов, и он разрушил все их филигранные теоретические конструкции» (с. 588).

§ 12. О «ПРАКТИЧЕСКОЙ САМОКРИТИКЕ» ПРОЛЕТАРИАТА

«если бы я уехал отсюда в такое критическое время, все рабочее движение, на которое я влияю из-за кулис, попало бы в очень плохие руки и сбилось бы с верного пути»
(К. Маркс, т. 32, с. 450).

Дальнейшие явно избыточные утверждения Коряковцева и Вискунова вызывают некоторые сомнения: «Индустриальный пролетариат избегнул бы эксцессов, связанных с “местным” или “грубым” коммунизмом, если бы подвергся практической самокритике как субъект отчуждения и самоотчуждения» (с. 572). Т. е., по мнению авторов, если бы была каким-то образом произведена некая «практическая самокритика» пролетариата, то были бы избегнуты все пережитые им исторические эксцессы. Удивляет допущение самой возможности такой «практической самокритики». Ведь, если признаться, не совсем понятно, что это вообще такое на самом деле, как именно она должна выражаться в действительности?

На наш взгляд, проблема изначально заключается в ложном коммунистическом понимании действующих общественно-экономических механизмов и субъектов, в ложности всех политэкономических установок и догматов марксизма (в первую очередь это ТТС и ТПС, роль классовый борьбы в развитии общества и т. д., и т. п.). По мнению же авторов, «Абстрактно-теоретические предпосылки самокритики пролетариата уже имеются в классическом марксизме. Именно Маркс заложил научные основы критики труда. В ней по-новому выражает себя диалектический принцип различия: различие проводится в самом субъекте отчуждения (он же – субъект революционной практики) и тем самым разрабатывается методология исследования снятия самого отчуждения» (с. 572). При этом Коряковцев и Вискунов все-таки вовремя совершенно обоснованно задаются вопросами: «Но откуда могла взяться практическая критика труда и что она означает? Причем необходимо, чтобы это была именно самокритика трудящегося, ибо только тогда произошло бы его саморазличение и самоопределение как субъекта всеобщего освобождения. Однако мог ли фабрично-заводской пролетариат стать субъектом отрицания себя как субъекта труда (а по Марксу он должен таким стать, это и является залогом его революционности)? Мог ли он стать субъектом практической критики труда? Позволяли ли ему это сделать сами производительные силы, частью которых он был?» (с. 572). Надо признать, авторы дают честный и неутешительный для коммунистов ответ: «Нет, ибо промышленное разделение труда “антитетический” разносило отчужденный труд и “самодетальность” по разным сторонам общественной иерархии. Это приводило к тому, что, говоря словами классиков, “различие между индивидом как личностью и

случайным индивидом” становилось “историческим фактом”, а это исключало непосредственно-всеобщий (общественный) характер деятельности пролетариата, необходимый для его социальной революции» (с. 572).

В конечном итоге Коряковцев и Вискунов, наконец, делают должный, ожидаемый и, конечно, приветствуемый нами глубоко верный вывод: «Следовательно, дело тут не в особом “месте” в системе общественного разделения труда, которое занимает пролетариат и которое якобы само по себе определяет его революционность (как будто существует в нем место более удачное), следовательно, дело не в классовой структуре самой по себе, взятой со стороны ее статики. Суть дела заключается в отчужденном труде как таковом и, стало быть, в самом труде как условии отчуждения. Преодоление всякой социальной ограниченности поэтому есть преодоление этих условий (разделения труда и классовой структуры). Значит, подлинный субъект снятия отчуждения и критики труда необходимо искать не в системе общественного разделения труда, а там, где она преодолевается, где исчезает самый труд» (с. 572–573).

В силу же того, что преодоление общественного разделения труда в обозримом будущем еще менее мыслимо, чем даже ликвидация «живого» труда, а функция управления как таковая – это всегда необходимо дело лишь очень немногих, можно сделать вполне оправданный вывод: идеальный или необходимо «подлинный субъект снятия отчуждения и критики труда» принципиально невозможен.

Примечание. Авторы обсуждаемой нами книги, по-видимому, не готовы согласиться с такой категоричностью нашего вывода и приводят несколько иную возможную интерпретацию: «Но “упразднение труда” (Маркс) в условиях господствующих доньше форм его разделения происходило и происходит сначала случайно, в жизни индивида, выходца из среды господствующих классов, что обуславливает возможность самостоятельности мышления и становится первым условием его творческой деятельности. Не только социальные низы, но и выходцы из господствующих слоев неизбежно приходят к конфликту со своей средой, если только осознают ее ограниченность. Родовая сущность человека воспроизводится и в эпоху отчуждения, только происходит это на разных социальных полюсах. Человечность как рабочего, так и буржуа в одинаковой степени проявляется в той мере, в какой они превосходят свой классовый статус. Конечно, отдельные персоны из ремесленной или фабрично-заводской среды могли подняться до высот социально-критической рефлексии (например, В. Вейтлинг и И. Дидген), но суть дела заключается в том, что они в этом случае переставали быть рабочими и ремесленниками» (с. 573).

Невозможно не согласиться и со следующим, совершенно точным утверждением книги «Марксизм и полифония разумов»: «Своеобразно понял это Ленин, признавший в своей работе “Что делать?”, что индустри-

альный пролетариат стихийно, в своей повседневной жизни, не способен самостоятельно выработать социалистическое самосознание. Как показал XX век, самостоятельно он вырабатывает только потребительское, религиозное или этно-националистическое сознание (на которые потом «нахлобучивается» идеология, соответственно – либо либеральная, либо консервативная, либо националистическая (либо коммунистическая – Ю. М.)). На этом историческом факте зиждется ленинское учение о политической партии рабочего класса» (с. 573). «Можно говорить о наличии у фабрично-заводского пролетариата способности к рефлексии, критического отношения к основе его жизнедеятельности, к труду. Но все это у него способно сочетаться с другими противоречивыми тенденциями в духе описанной выше полифонии рациональностей не в меньшей степени, чем у представителей других классов вопреки пресловутому «классовому чутью». Тот же самый рабочий может стать носителем идеологий и апологетики труда в их светской или религиозной форме» (с. 574).

Примечание. Энгельс отмечает любопытный факт, что в период своих величайших триумфов буржуазия «постоянно делала рабочим уступки; даже наиболее ограниченная ее часть, консервативная земельная и финансовая аристократия, не побоялась предоставить городским рабочим избирательное право в таких масштабах, что только по вине самих рабочих у них с 1868 г. нет 40–50 представителей в парламенте» (т. 21, с. 397–398). Вот вам, так сказать, вся и субъектность рабочего класса.

Таким образом, как нам представляется, на практике всякий возможный или вероятный (а не только именно «пролетарий») «субъект социальной революции» так или иначе всегда был и будет «расколот».

В итоге всякая революция, изначально не имея «способности» критически относиться к самой себе, к своей действительности», неразумна в своих целях и ожиданиях, т. е. безумна или абсурдна по своему существу. Правда, здесь следует указать и на иное важное фактическое обстоятельство: действительное бытие, в т. ч. и социальное бытие, почти никогда не является вполне разумным, скорее даже наоборот, оно спонтанно и абсурдно почти во всех своих проявлениях. Любые формы социального бытия никогда нельзя назвать в полной мере разумными и рациональными.

Таким образом, и указание авторов на то, что «Только сама революционная практика промышленного рабочего класса могла дать исторический материал для его самокритики как субъекта отчуждения», не вполне оправданно. Впрочем, авторы уточняют: «Однако до сих пор эта практика не осмыслена как материал для самокритики пролетариата, для марксистской критики марксизма» (с. 574). Ранее нами было уже указано на некоторые имеющиеся объективные причины затруднения с такой «самокритикой».

13. О «ОСОЗНАННОСТИ И ЦЕЛЕНАПРАВЛЕННОСТИ УПРАВЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНЫМИ СИЛАМИ»

«Получилась “диктатура пролетариата без пролетариата”... Вместо “диктатуры пролетариата” получилась диктатура авантюристов над народом» (П. Сорокин, «Социология революции», с.472; с.473).

Рассуждая о необходимости целенаправленного разумно-научного управления социальными силами, в 1858 году Маркс уверенно заявлял: «каковы же были действительные причины кризиса?.. Каковы те социальные условия, в силу которых почти регулярно вновь и вновь возникают эти периоды всеобщего самообмана, чрезмерной спекуляции и фиктивного кредита?.. Стоит нам хотя бы раз проследить их, как мы придем к очень простому выводу. Одно из двух: либо общество может регулировать эти социальные условия, либо они присущи нынешней системе производства. В первом случае общество может предотвращать кризисы; во втором же, до тех пор, пока существует данная система, они будут неизбежно порождаться ею, подобно тому, как происходит естественная смена времен года» (т. 12, с. 586). Но, как представляется, даже если согласиться с тем, что кризисы присущи сегодняшней системе производства, то это ни в коем случае не значит, что мы не должны и в принципе не можем искать способы регулирования и оптимизации существующих актуально социальных условий, как и путей дальнейшего развития или реформирования самой этой системы производства. В целом вполне приемлемо следующее рассуждение, приводимое в «Марксизме и полифонии разумов»: «Следовательно, для того чтобы подчеркнуть ограниченность пролетарской революции индустриальной эпохи (допустим, большевистской и, соответственно, ограниченность предпосылок советского общества), совсем не нужно отделять их ни от промышленного рабочего класса, ни от гражданского общества данной эпохи в целом, ни от мирового революционного процесса тех лет и противопоставлять их друг другу. Скорее, наоборот: их ограниченность кроется в этой связи» (с. 575). Авторы правильно констатируют: «Социальная революция в трудах классиков предстает как стихийная, противоречивая сила, возникающая не по чьему бы то ни было замыслу, а в силу естественной необходимости» (с. 575), но при этом никак критически не анализируют саму тогдашнюю «силу естественной необходимости» всех произошедших в начале XX века в России революций. Иначе им, вероятнее всего, пришлось бы все-таки признать всю ограниченность в тогдашней России т. н. «силы естественной необходимости», предусматривающей якобы именно социалистическую революцию. Может быть, в самой именно революционно-экстремистской парадигме марксизма (особенно большевизма) этот

«вопрос о желанности революционного или эволюционного пути» как бы и «лишен смысла», но, с точки зрения социологии или обществоведения, конечно, нет. Указание же книги на то, что «Степень осознанности и целенаправленного управления социальными силами классики марксизма никогда не были склонны преувеличивать, хотя они и приложили много усилий к организации и научному обоснованию рабочего движения» (с. 575–576), уже явно надуманно.

Примечание. Энгельс в одном из своих выступлений в 1845 году говорил следующее: «Если эти выводы верны, если социальная революция и осуществление коммунизма на практике являются необходимым следствием существующих у нас отношений, то нам прежде всего придётся заняться теми мероприятиями, при помощи которых можно предотвратить насилие и кровопролитие при осуществлении переворота в социальных отношениях. А для этого имеется лишь одно средство, а именно – мирное осуществление или, по крайней мере, мирная подготовка коммунизма. Итак, если мы не желаем кровавого разрешения социального вопроса, если мы не хотим довести растущее с каждым днём противоречие между умственным уровнем и жизненным положением наших пролетариев до такой остроты, при которой, как подсказывает нам наше знание человеческой природы, это противоречие будет искать своё разрешение в применении грубой силы, в отчаянии и жажде мести, – тогда, господа, мы должны серьёзно и беспристрастно заняться социальным вопросом; тогда мы должны приложить все усилия к тому, чтобы поставить современных илотов в положение, достойное человека. И если кому-нибудь из вас, быть может, покажется, что возвышение прежде униженных классов не может произойти без снижения его собственного жизненного уровня, то **следует помнить, что речь идёт о создании для всех людей таких условий жизни, при которых каждый получит возможность свободно развивать свою человеческую природу, жить со своими ближними в человеческих отношениях и не бояться насильственного разрушения своего благосостояния; следует помнить, что то, чем придётся пожертвовать отдельным людям, есть не истинно человеческое наслаждение жизнью, а лишь обусловленная нашим дурным устройством видимость наслаждения, нечто такое, что противно разуму и сердцу тех, кто ныне пользуется этими мнимыми преимуществами.** Мы вовсе не хотим разрушать подлинно человеческую жизнь со всеми её условиями и потребностями, наоборот, мы всячески стремимся создать её. Но даже отвлекаясь от этого, если вы серьёзно призадумаетесь над тем, каковы должны быть последствия нашего современного строя, в какой лабиринт противоречий, в какой хаос он нас увлекает, – тогда, господа, вы безусловно придёте к выводу, что стоит заняться серьёзным и основательным изучением социального вопроса. И если я смогу побудить вас к этому, то цель моего выступления вполне достигнута» (т. 2, с. 554). Ну, что тут скажешь – благиими намерениями вымощена дорога в ад.

Маркс верно говорит: «Как науки о государстве бесполезны без искусства применения их к жизни, так и искусство государственного управ-

ления бесплодно, если оно не основывается на науке и философском мышлении. Одна наука не даст так называемому государственному мужу житейского опыта, и его неспособность очень скоро обнаружится... Наоборот, человек, односторонне обладающий только искусством государственного управления, легче может скрывать недостаток знаний и умственного творчества, скорее сойдет за практического государственного деятеля и будет иметь на своей стороне широкий круг посредственностей. Будет ли народ под управлением такого человека в культурно-историческом отношении прогрессировать, и создаются ли гарантии для беспрепятственного дальнейшего развития, – судить об этом слепо восторгающаяся толпа не в состоянии. Особенно, если по внешнему виду все идет хорошо и успешно, и все делается во имя свободы и цивилизации!» (т. 14, с. 594). Вождь-харизматик, одержимый безмерным самомнением, приписывает своей инициативе и своему творчеству то, что создано сильнейшей потребностью времени при энергичном содействии целого поколения. Ведь только деятельные усилия всего социума в силах создать нечто по-настоящему значительное в истории своего цивилизационного развития. Тем не менее, отдельные члены общества – пассионарии – как правило вносят решающий вклад в развитие того или иного общества. Однако при этом слепая вера в авторитеты – особый вид суеверия, буквально разъедающий и нигилирующий изнутри гражданское общество, крайне опасный и вредоносный для всякого нормального развития общественного сознания. В силах ли научное мышление предусмотрительно нивелировать неизбежные перекосы в государственном управлении? Это – риторический вопрос. Ведь (например, по Гегелю) здравый смысл народа соединен со всяческим невежеством и извращениями, поэтому общественное мнение заслуживает и уважения, и презрения, а независимость от него «есть первое условие совершения чего-либо великого и разумного» (Гегель «Философия права», с.354).

Мизес глубоко верно замечает, что «Парадокс планирования состоит в том, что оно не может состояться из-за отсутствия экономического расчета. То, что называется плановой экономикой, вообще не является экономикой. Это просто система блуждания в потемках. Здесь не стоит вопроса о рациональном выборе средств для максимально возможного достижения преследуемых целей. То, что называется осознанным планированием, представляет собой как раз устранение осознанной целенаправленной деятельности»; «Трактаты социалистов обсуждают все, что угодно, за исключением основной и единственной в своем роде проблемы социализма, а именно проблемы экономического расчета» («Человеческая деятельность», с. 531).

Примечание. Трудно не согласиться с Мизесом: «Проблема социалистического экономического расчета именно в этом: при отсутствии рыночных цен на факторы производства расчет прибыли и убытков невозможен. Мы можем предположить, что в социалистическом сообществе существует рынок потребительских товаров и что на этом рынке определяются денежные цены потребительских товаров. Мы можем предположить, что руководитель периодически выделяет каждому определенную сумму денег и продает потребительские товары тем, кто предлагает самые высокие цены. Либо мы также можем предположить, что каждый член общества наделяется различными потребительскими товарами в натуре и что существует возможность обменивать эти товары на другие на рынке, где сделки опосредуются общим средством обмена, разновидностью денег. Но отличительной характеристикой социалистической системы является то, что товары производственного назначения контролируются одним органом, от имени которого действует руководитель, что они не покупаются и не продаются и что на них нет никаких цен. Таким образом, не может идти речи о том, чтобы сравнивать затраты и результаты с помощью действий арифметики. Мы не утверждаем, что капиталистический метод экономического расчета гарантирует абсолютно лучшее решение о распределении факторов производства. Для смертного человека подобное абсолютно совершенное решение любой проблемы недостижимо. Рынок, не подорванный вмешательством сдерживания и принуждения, может привести лишь к наилучшему решению, доступному человеческому разуму при данном состоянии технологического знания и умственных способностей самых проницательных людей своего времени» («Человеческая деятельность», с. 534).

Вне всякого сомнения, классики марксизма переоценивали возможности «целенаправленного управления социальными силами». Авторы пишут, что классики марксизма «понимали», что «избежать антикапиталистической социальной революции практически невозможно» (говоря так, Коряковцев и Вискунов, по всей видимости, согласны с ними в этом). Но на самом деле они, вероятнее всего, неверно «понимали» процессы, происходящие в действительности, раз думали, что революция совершенно неизбежна. Они просто глубоко ошибочно полагали и совершенно неоправданно верили, что «избежать антикапиталистической социальной революции практически невозможно» и при этом, ожидая ее «со дня на день», рассчитывали быть в тренде этих исторических тенденций и предполагаемых революционных событий, изо всех сил стремились «направить ее в конструктивное русло» собственных утопических представлений и амбициозных политических целей (удивительно, но как это напоминает парадигму вождей первых христианских общин). Маркс и Энгельс были не только теоретиками революции, но и коммунистами, они, конечно, не просто «лишь пытались» направить революцию (как некое стихийное бедствие) в какое-то «конструктивное русло», т. к. этой

«антикапиталистической социальной революции избежать практически невозможно» (с. 576), а как раз напротив, делали всё возможное, чтобы так желанная ими революция осуществилась как можно быстрее.

Примечание. Удивительно, но практически всем современным адептам и апологетами имманентно некое парадоксальное бессознательное стремление – «заставить Маркса говорить больше, чем он действительно сказал, или даже говорить нечто совсем иное» (*Балибар Э. Вступительное слово к изданию 1996 года // Альтюссер Л. За Маркса, с. 14.*). Коряковцев с Вискуновым здесь не исключение. Нас же, в отличие от них (говоря словами А. Баллаева), не «давит “злоба дня”», поэтому и не «слишком светло для вылета совы богини мудрости» на нашу охоту.

Коряковцев и Вискунов совершенно правильно указывают на то, что, по большому счету, как сами основоположники марксизма, так «и позже – Ленин и остальные марксисты» авантюристически предполагали разрешить все имеющиеся фактические противоречия и нестыковки «одинаково – посредством вовлечения его (пролетариата – Ю. М.) в организованные и осознанные формы революционной практики» (с. 576). Правда (на это тоже правильно обращает внимание книга), классики были более наивны и менее прагматичны, чем, например, большевики: «Коммунистическую партию классики марксизма мыслили скорее как широкое общественное движение, нежели как “авангард класса”» (с. 576), кроме того, они утопически полагали, что коммунисты, каким-то невероятным образом «всегда являются представителями интересов движения в целом» (т. 4, с. 437).

Примечание. Энгельс в 1881 году утверждает, что «не Маркс навязывает людям свое мнение и уж тем более свою волю, а эти люди сами приходят к нему. И именно на этом основано своеобразное и крайне важное для всего движения влияние Маркса». Более того, «всякая попытка влиять на людей против их воли принесла бы нам только вред, уничтожила бы прежнее доверие времен Интернационала. А для этого мы слишком искушены в революционных делах» (т. 35, с. 190). Однако история свидетельствует о том, что классики, вероятнее всего, не были достаточно «искушены в революционных делах».

Ленин был абсолютно прав – организовать и реализовать социалистическую или коммунистическую революцию (полностью отвергающую весь традиционный уклад жизни социума) на практике без организации «профессиональных революционеров, противопоставляющих себя всем остальным рабочим движениям и эмпирическому рабочему классу» принципиально невозможно и даже просто невысказимо.

Примечание. «Троцкий на пятилетнем юбилее Коммунистического Свердловского университета 18 июня 1923 г. преподавал молодому поколению такие моральные нормы: “Революционер есть тот, кто не боится взрывать

и применять беспощадное насилие”. Поэтому “воспитание революционера есть прежде всего уничтожение всех субъективных препятствий (религии, морали, права и т. д. – П. С.), мешающих беспощадному насилию” (П. Сорокин, «Социология революции», с. 312).

Разве мыслимо, чтобы сами рабочие могли как-то «свергнуть господство буржуазии, разрушить аппарат старого государства, установить собственную диктатуру», да еще и «взять в свои руки заводы и фабрики»? Разве мыслимо, чтобы пролетариат был сам по себе способен на что-нибудь конструктивное и позитивное? Ведь иначе это был бы уже и не пролетариат вовсе.

Поэтому, конечно, неслучайно у классиков на протяжении их жизни были неоднозначные и даже противоречивые высказывания о роли пролетариата в истории. При этом важно заметить, что высказывания по этому поводу у большевиков были не только неоднозначными, но и уже прямо умышленно лживыми. Все марксисты всегда декларировали, что пролетариат – это субъект революционной практики и отнюдь не исполнитель чьей-либо воли. Ведь в трактовке самого Маркса каким-то совершенно утопичным образом «диктатура пролетариата» – это некий невероятный проект прямой или непосредственной демократии, осуществляемой самими трудящимися. Более того, по мнению классиков, говоря словами книги, пролетариат «должны выйти за пределы своих узкоклассовых интересов, уничтожить себя как класс, как трудящийся класс. Только так они представят интерес своего освобождения как интерес всеобщего освобождения, как действительное отрицание частной собственности, как действительный коммунизм. В этой универсальности, по Марксу, состоит необходимая предпосылка реализации целей коммунистического движения: “Коммунизм эмпирически возможен только как действие господствующих народов, произведенное «сразу», одновременно, что предполагает универсальное развитие производительной силы и связанного с ним мирового общения”. Иначе говоря, коммунизм возможен – если вообще возможен (ОЧЕНЬ ИНТЕРЕСНОЕ СОМНЕНИЕ АВТОРОВ-МАРКСИСТОВ! – Ю. М.) – не только в качестве экономического *par excellence* преобразования общества, но и как социальное революционное преобразование, имеющее всемирный характер» (с. 577–578).

Далее авторы, делая тавтологическое заявление о том, что «некритическая критика уже достаточно посмеялась по поводу этих надежд Маркса, задают в целом как бы оправданные вопросы, выражая тем самым свою, довольно любопытную оригинальную точку зрения: «Но разве эти надежды, особенно в начале XX века, не оправдались? Разве активизация рабочего движения во всех без исключения развитых странах

мира пригрезилась марксистам, тем же большевикам, с оглядкой на эти события, начавших свою Революцию? Разве мировой революционный протест тех лет в России происходил только благодаря деньгам германского “госдепа”? Разве не было выступлений пролетариата в Германии, вылившихся в Ноябрьские события? Разве в Будапеште вся власть не перешла в руки “однородно-социалистического правительства” (Ленин)? Разве большевизм не стал всемирным феноменом? Разве повсеместное возникновение коммунистических партий от Аргентины до Швеции, от Австралии до Канады, не падает именно на конец 1910-х – 1920-е годы? Разве Италия в начале 1920-х годов не пережила период “красного двухлетия”, а Испания в 1930-е годы не была охвачена левым республиканизмом? Разве Советская власть не была провозглашена во время гражданской войны в Барселоне? Разве подавление левого движения в Италии, Испании и Германии не привело к установлению фашистских режимов? Разве советское движение не проникло даже в патриархальную, католическую Ирландию в виде Лимерикской республики? Разве во Франции в 1936 году не победил Народный Фронт? Разве Париж тогда же не голосовал преимущественно за коммунистов? Кроме того, разве не происходили в первой половине XX века во всех без исключения индустриально-развитых странах мира под давлением “народной массы” правительственные реформы, создавшие институты социально-ориентированного перераспределения и ограничившие рынок?» (с. 578–579).

Комментируя эту книгу, конечно, нельзя не обратить внимание на эти вопросы и не высказать по их поводу нашего мнения. Итак.

1. Вне всякого сомнения, в действительности ни одна из надежд классиков марксизма до сих пор не оправдалась.

2. На самом деле факт «активизации рабочего движения» еще никак не указывает на то, само ли «рабочее движение» способствует появлению «марксизма» или, наоборот, «марксизм» не только предполагает, но и организует нужную активность «рабочего движения». Тот же приведенный авторами пример развития революционного (на самом деле именно революционного, а не «рабочего», как говорят эпигоны и вслед за ними авторы) движения в России в начале XX века очень показательный. В действительности более чем за 20 лет в стране было буквально выращено целое поколение людей, которые слепо верили в революцию и в нужные марксистские догмы и идеи. Все эти люди, как правило, не имели никакого отношения к пролетариату, в основном это были разночинцы еврейского происхождения, достаточно образованные люди, в силу каких-то как правило объективных причин непринимаемые, выталкиваемые, выпадавшие и/или не вписывающиеся в сословный традиционный уклад жизни тогдашнего российского общества. (Ср. П. Сорокин, «Социология революции», особенно с. 223 и с. 250).

Примечание. «Заслуживают здесь особенного упоминания исключительные барьеры, созданные в России против проникновения наверх евреев... Отсюда понятно, почему особенно много “головастиков” должно было накопиться среди евреев в России, и почему при прорыве барьеров они оказались в таком огромном количестве и сыграли громадную роль в Русской революции. Аналогичное явление, как было указано выше, имело место и во время других революций» (П. Сорокин, «Социология революции», с. 401).

3. Употребление авторами термина «мировой» по отношению к революционным событиям тех лет в России совершенно очевидно некорректно. Революция состоялась, конечно, не «только благодаря деньгам германского “госдепа”» и другим имевшимся у революционеров источникам финансирования. Причины для социального недовольства и протестных настроений при желании можно практически всегда найти, даже если они и не очевидны. Как представляется, едва ли не решающую роль в происходящих тогда революционных процессах сыграли удивительно талантливые феноменальные создатели и лидеры «революции» – Ленин и Троцкий, посвятившие революции без остатка практически всю свою жизнь.

4. Именно победа большевистской заразы в России спровоцировала на активные действия авантюристов и экстремистов во многих странах мира. Тем не менее, с другой стороны, следует признать и то, что действительно в тот исторический период преобладал некий протестный и бунтарский дух в большинстве стран Европы, недаром именно в то время столько родилось настоящих пассионарных революционеров. В итоге призрак вероятного как бы коммунизма, кажется, даже замаячил на горизонте всех тогдашних исторических событий. Трудно не согласиться и с тем, что «во всех без исключения индустриально-развитых странах мира», во многом, как бы «под давлением “народной массы”», были тогда действительно осуществлены важные правительственные реформы, создавшие институты социально-ориентированного перераспределения, стимулирующие нужный массовый спрос и регулирующие рынок в соответствии с новым масштабом ранее небывалого развития производительных сил.

Примечание. Наивное представление о том, что «марксизм и необходим, и в то же время структурно недостаточен: по-прежнему необходим, но при условии его трансформации и адаптации к новым условиям и к другому пониманию идеологии, при условии его приспособления...» (Деррида, «Призраки Маркса», с. 88), без сомнения, не только глубоко ошибочно, но и зловредно. Марксизм – революционное учение, призванное не «приспосабливаться», а как раз напротив, любой ценой «приспосабливать». «Приспособившийся марксизм» – это оксюморон или марксизм без самого аутентичного учения Маркса.

§ 14. О «ЕДИНОЙ МИРОВОЙ СОЦИАЛЬНОЙ РЕВОЛЮЦИИ»

«Революция – это прежде всего определенное изменение поведения членов общества, с одной стороны; их психики и идеологии, убеждений и верований, морали и оценок, – с другой... Революция означает, далее, изменение биологического состава населения, характера селекции, процессов рождаемости, смертности и брачности... Революция, в-третьих, означает деформацию морфологической структуры социального агрегата... Наконец, революция знаменует изменение основных социальных процессов» (П. Сорокин, «Социология революции», с. 32).

«Образно говоря, революция означает не только массовое перемещение лиц, но и массовое изменение “форм поведения” и “душ”» (П. Сорокин, «Социология революции», с. 255).

Маркс в 1853 году пишет: «Лишь после того, как великая социальная революция овладеет достижениями буржуазной эпохи, мировым рынком и современными производительными силами и подчинит их общему контролю наиболее передовых народов, лишь тогда человеческий прогресс перестанет уподобляться тому отвратительному языческому идолу, который не желал пить нектар иначе, как из черепов убитых» (т. 9, с. 230). Вместе с тем, чуть ранее в 1852 году Энгельс, демонстрируя поверхностность или наивность собственных представлений, говорит: «достаточно хорошо известно, что когда рабочие полностью обеспечены работой и приличной оплатой труда, нельзя вызвать волнений, тем более революции» (т. 8, с. 237). С позиций сегодняшнего дня очевидно противоречие между необходимостью наличия достижений буржуазной эпохи и отсутствием нормальных условий для работы и жизни трудящихся.

Как бы там ни было, но «все эти события», кажется заполнившие «всю первую половину XX столетия», ни в коем случае не «сливаются в единую мировую социальную революцию», как считают Коряковцев с Вискуновым. Кроме того, авторы еще при этом позволили себе вообще ничем не оправданное и ошибочное утверждение о якобы революционной роли именно «индустриального рабочего класса», который на самом деле имел к этим событиям очень косвенное отношение. Им очень умело манипулировали, как, вероятно, никогда ранее в истории, и его просто использовали циничные проходимцы всяческих мастей, наподобие Троцкого и Гитлера.

Общественно-политические процессы, происходившие в мире в целом и прежде всего в Европе и США в первой половине XX века, по всей видимости все-таки некорректно называть «мировой социальной революцией». В том-то и дело, что все эти довольно длительные процессы

(например, революционный процесс в России, по самой меньшей мере был с 1903 или 1905 года по 1921 год), были весьма разнообразны. Важные события далеко не всегда имели радикальные политические формы, а даже самые существенные государственные социально-экономические реформы, проводимые тогда в развитых капиталистических странах, никоим образом нельзя отнести к качественным и/или революционным изменениям существующего государственного строя. И в данном случае совершенно не важно, были ли эти реформы «прямым или косвенным результатом экономической и политической борьбы пролетариата». Но, повторившись, все-таки подчеркнем еще раз, что ни на какую политическую и экономическую субъектность пролетариат как целое, как класс сам по себе вообще принципиально не способен. Слава Богу, никакого «мирового общественного переворота» не произошло. Если и были отдельные эксцессы (особенно ярко выраженные в России, Германии и Китае), то они в конечном итоге как раз и послужили отрезвляющим холодным душем для всего цивилизованного мира.

Примечание. В апреле 1853 года в одном из писем Энгельс говорит потрясающие, буквально пророческие вещи: «на практике же мы, как всегда, будем вынуждены ограничиваться тем, чтобы требовать прежде всего решительных мероприятий и абсолютной беспощадности. И в этом-то и заключается беда. Мне думается, что в одно прекрасное утро наша партия вследствие беспомощности и вялости всех остальных партий вынуждена будет стать у власти, чтобы в конце концов проводить всё же такие вещи, которые отвечают непосредственно не нашим интересам, а интересам общереволюционным и специфически мелкобуржуазным; в таком случае под давлением пролетарских масс, связанные своими собственными, в известной мере ложно истолкованными и выдвинутыми в порыве партийной борьбы печатными заявлениями и планами, мы будем вынуждены производить коммунистические опыты и делать скачки, о которых мы сами отлично знаем, насколько они несвоевременны. При этом мы потеряем головы, – надо надеяться, только в физическом смысле, – наступит реакция и, прежде чем мир будет в состоянии дать историческую оценку подобным событиям, нас станут считать не только чудовищами, на что нам было бы наплевать, но и дураками, что уже гораздо хуже. Трудно представить себе другую перспективу... самое лучшее, что можно сделать, – это уже заранее подготовить в нашей партийной литературе историческое оправдание нашей партии на тот случай, если это действительно произойдет» (*т. 28, с. 491–492*). В августе 1852 года Маркс писал Энгельсу по этому же поводу: «Революция может начаться раньше, чем это нам желательно. Нет ничего хуже, когда революционеры должны заботиться о хлебе насущном» (*т. 28, с. 95*). Правда, в марксовом высказывании указывается, кажется, на несколько иную трудность – на как бы естественную неспособность революционеров к позитивной хозяйственно-экономической деятельности и к рациональному управлению

государством в актуальных обстоятельствах необходимого общественного разделения труда.

Если даже «принять во внимание, что понятия “социальная революция” и “политическая революция” не тождественны» (с. 579), то все равно, как нам кажется, исходя из марксистских представлений, т. н. «революция сверху» почти практически немыслима и вряд ли даже теоретически допустима. Ведь «качественное изменение базовых социальных институтов и общественных связей», способное произойти в виде т. н. «революции сверху», традиционно и оправданно называется именно государственной реформой, но никак не революцией в марксистском смысле.

Кроме того, авторы договорились даже до того, что у них революции не характеризуются краткосрочностью своего протекания, тем самым они вообще «размазали» само по себе понятие «революции» до неотличимости от всех иных подобных общественных событий или процессов. Поэтому вряд ли подобная трактовка может быть вообще как-то оправданной. Правда, Коряковцев и Вискунов по ходу своего изложения уточняют, что «мировая революция», о которой они вели речь, занявшая десятки лет, «имела незавершенный характер именно как антикапиталистическая (социалистическая) революция. Ее объективным результатом стала не ликвидация капиталистических отношений как таковых, а уничтожение либеральной модели капитализма, его структурная перестройка и создание новой модели буржуазного общества» (с. 580). Однако если даже согласиться с тем, что в те годы произошла «структурная перестройка и создание новой модели буржуазного общества» (что тоже, кстати, вряд ли вполне оправданно), никак невозможно даже представить себе, что происходившие в развитых западных странах события имели якобы некий «незавершенный характер» именно «антикапиталистической (социалистической) революции». Напротив, все реформы в развитых капиталистических странах были изначально направлены в первую очередь на дальнейшее эффективное развитие и углубление именно капитализма в обществе, на структурирование и привлечение целесообразных форм регулирования рынка, не только на социальную защиту малоимущих, но и на необходимую поддержку средних и мелких буржуа.

Таким образом, оригинальное утверждение Коряковцева и Вискунова о том, что «формально классики марксизма оказались правы в своих прогнозах: революция промышленного пролетариата как результат обострения противоречий капитализма все же произошла (хотя они ее и не дождались), и она имела мировой характер» (с. 580), не только ошибочно и/или ложно, но и совершенно нелепо.

§ 15. О РЕВОЛЮЦИИ В РОССИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

«Предположим, эти люди воображают, что могут захватить власть, – ну, так что же? Пусть только они пробьют брешь, которая разрушит плотину, – поток сам быстро положит конец их иллюзиям. Но если бы случилось так, что эти иллюзии придали бы им большую силу воли, стоит ли на это жаловаться? Люди, хвалившиеся тем, что сделали революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали, – что сделанная революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории, той иронией, которой избежали немногие исторические деятели»
(Ф. Энгельс, т. 36, с. 263).

«Целью союза коммунистов является: свержение буржуазии, господство пролетариата, уничтожение старого, основанного на антагонизме классов буржуазного общества и основание нового общества без классов и частной собственности... Преступления против Союза подлежат суду окружного комитета, он же должен позаботиться об исполнении приговора»
(Ф. Энгельс, т. 4, с. 524, 527).

«Маркс предложил, чтобы все члены Союза носили красную повязку» (К. Маркс, т. 4, с. 543).

«Коммунизм, как он себя обнаружил в русской революции, отрицает свободу, отрицает личность, отрицает дух» (Н. Бердяев).

Энгельс еще в 1890 году объявил: «Теперь... Россия представляет собой передовой отряд революционного движения в Европе» (т. 22, с. 57). Поэтому не стоит, впадая в крайность, обвинять только самих по себе большевиков в несвоевременности их активных революционных действий в России.

Указывая на то: 1) что т. Ленин после победы революции не писал уже «о возможной победе социализма / коммунизма и об изживании частной собственности в пределах «отдельно взятой страны»; 2) что «исходя из практических потребностей советского государства, он, в конце концов, пришел к выводу о необходимости «оживления капитализма» (но именно лишь как о «временном отступлении» – Ю. М.) в стране с капиталистическим окружением»; наши авторы – Коряковцев и Вискунов – совершенно обоснованно и оправданно задались вопросами: «В чем же тогда состоит “победа социалистической революции” в условиях экономической и политической изоляции, промышленного разделения труда и что конкретно придает ей социалистический характер?» (с. 581).

Примечание. Говоря словами классиков, в 1917 году в России скорее получилось следующее: может показаться, что народ победил; он завоевал как бы «свободу решительно демократического характера, но непосредствен-

ное господство перешло не в его руки... Таким образом, революция действительно была поставлена под вопрос, и она могла быть поставлена под вопрос, потому что она была лишь половинчатой революцией, лишь началом длительного революционного движения» (т. 5, с. 64), оказалось, что ожидаемый социализм парадоксально «начинается тем, что не народ контролирует состояние государственного имущества, а наоборот, государство контролирует имущественное состояние граждан» (т. 5, с. 283). Энгельс, не осознавая того, приводит довольно точное и пророческое высказывание Мадзини (один из деятелей итальянского рабочего движения) о коммунистах: «Кучка индивидуумов, пытавшихся непосредственно руководить огромной массой людей, у которых все разное: родина, стремления, политическое положение, экономические интересы и способы действия, эта кучка кончит тем, что или вообще перестанет действовать или должна будет действовать тиранически» (т. 17, с. 394). Маркс, скорее всего, просто не воспринимал подобных фраз, для него было совершенно немыслимым, чтобы Коммуна «могла создать новые формы классового господства» (т. 17, с. 347). На практике же оказалось, что «создание посткапиталистического общества усилиями одной правящей партии, присваивающей себе абсолютную власть, далеко от основного содержания идеи об освобождении человека путем обобществления средств производства... ведет к тирании, которая хуже тирании капитализма» (Р. Арон, «Мнимый марксизм», с. 61).

В книге верно говорится о том, что «Ленин не успел дать ответа на эти вопросы, зато в конце жизни заявил о пересмотре взглядов на социализм, увязав его с кооперацией и культурничеством» (с. 581).

Примечание. На первый, поверхностный взгляд, может показаться, что большевики должны были довольно смутно представлять себе, что за социализм собираются строить, ведь ни у Маркса, ни у Ленина подробного изложения этого нет. Однако был у них один источник: утопический роман христианского социалиста Эдварда Беллами «Взгляд назад, 2000 –1887» (на русском языке, согласно Википедии, выходил под названиями «В 2000 году», «Золотой век», «Будущий век», «Через сто лет»), оказывается, крайне популярный в России в начале XX века (в России в 1891–1918 годах вышло как минимум семь изданий романа в трёх разных переводах), так что социалисты (кстати, что немаловажно и протестантские сектанты тоже) даже рекомендовали его рабочим, чтобы те получали как бы наглядное представление о будущем обществе как бы о земном рае. И в нем достаточно точно и красочно описывается «социалистическая» экономика советского типа, с полностью огосударственной промышленностью и торговлей, со всеобщей (как бы «по Ленину») электрификацией и радиофикацией. Любопытно, что в утопическом мире Беллами государственная экономика возникла как естественное продолжение концентрации капитала и создания гигантских капиталистических корпораций (лет через 15 после Беллами этот тезис попал в теоретические труды Бухарина), а материальное потребление ста-

новится основным развлечением для населения. Правда, нельзя не указать и на имеющиеся критические оценки этого утопического мира – Н. Крупская писала о романе: «Бедна была до крайности жизнь того будущего общества, которое там изображалось, – не было там борьбы, не было коллектива» («По Беллами», с. 410), но при этом совершенно очевидна вся степень извращенности контекста этой критики.

К сожалению, авторы ничего не говорят о том, как эти великие деятели – революционеры, эпигоны-марксисты, большевики или коммунисты – выкручивались и извращались, пытаясь доказать всем победу социализма как того, что на самом деле вообще совершенно принципиально не могло и не может до сих пор произойти на практике. Но зато они уверенно указывают нам на то, что, оказывается, как бы совершенно неожиданно «в случае с Лениным мы встречаемся с совершенно верной (с точки зрения методологии марксизма) формально-логической интенцией рассуждений, но которой объективно противостояла новая эмпирическая реальность как непознанное» (с. 581).

Маркс был, вероятно, прав: в реальности «слуги дьявола хуже, чем сам дьявол» (т. 17, с. 521), особенно это хорошо стало заметно по отношению к большевикам. Подумать только, как будто до этого изначально была непонятна или неочевидна вся преступная абсурдность задуманного (этими авантюристами и проходимцами) т. н. «социализма» и/или «коммунизма»! Ведь никакой абсолютно «новой» реальности на самом деле не возникло, да и возникнуть не могло! Лишь, вероятно, как-то стала Ленину вдруг очевидной вся степень до сих пор «непознанности» наличной «старой» эмпирической реальности. Чуть ранее, в апреле 1917 году т. Ленин задекларировал прагматично-насильственный большевистский подход к разрешению всех практических затруднений, – если какой-то обнаруженный «факт не укладывается в старые схемы. Надо уметь приспособить схемы к жизни, а не повторять ставшие бессмысленными слова о “диктатуре пролетариата и крестьянства” вообще» («Письма о тактике», ПСС, т. 31, с. 135). Вожди партии большевиков никогда особо не заморачивались «непознанностью» и «практическими затруднениями», а также противоречиями реальных фактов постулатам или догматам учения Маркса.

Примечание. У Энгельса есть слова, дающие довольно точное описание постреволюционных ощущений в России: «Народы, совершившие революцию, знают, как дорого им пришлось заплатить за то, что в своем простодушии они тогда поверили высокопарным словам и напыщенным уверениям» (т. 6, с. 289) всяческих революционеров. Далее он как бы пояснил причины: «Мнимая народная воля была так позорно обманута именно потому, что она доверилась столь фантастической абстракции от действительно существующих отношений» (т. 6, с. 291).

Не менее поверхностным является утверждение Коряковцева и Вискунова о том, что т. н. «перманентная революция» Троцкого имеет лишь внешнее сходство с концепцией Маркса, как будто ленинская идея социализма в одной «отдельно взятой стране» имеет большее с ней сходство. И Ленин, и Троцкий (как и вся их партия) были, вне всякого сомнения, самыми что ни есть настоящими авантюристами и волонтеристами, более того, крайне радикальными экстремистами, мерзавцами и преступниками. Ленин как главный учредитель партии большевиков, конечно, не отрицал естественную связь с прежним революционным движением в России, более того, всячески стремился на него опереться, подмяв его под себя как в России, так и за границей. Говоря словами Маркса, он хотя и не «впал в ошибку Прудона, состоявшую в том, что он не искал реальной основы для своей агитации в действительных элементах классового движения» (напротив, он очень внимательно отслеживал актуальную ситуацию в стране), но при этом буквально любой ценой «хотел направить ход этого последнего по некоему определенному доктринерскому рецепту» (т. 32, с. 475), циничный смысл которого сводился в конечном итоге лишь к одному – любой ценой взять власть в свои руки. История убедительно свидетельствует, что всякая революция, даже ссылающаяся на марксизм, является скорее социально-политическим феноменом, чем результатом назревания неких соответствующих экономических противоречий (ср. с П. Сорокиным).

Что касается «теоретических предпосылок», то они у Троцкого, так же, как и у Ленина, неслучайно «гораздо беднее, нежели у Маркса», т. к. оба они особо никогда и не были теоретиками. Но зато оба они были на все сто процентов именно профессиональными революционерами, которым, естественно, было уже изначально неприемлемо марксово представление о т. н. естественно-историческом (экономическом) характере коммунистического процесса в обществе. Эти авантюристы были буквально охвачены фанатичным азартом власти и пылали безумной страстью к «прекрасным мгновениям» (по словам Троцкого) самого по себе революционного действия. Правда, здесь следует напомнить и то, что от своей главной страстной идеи – «мировой социальной революции» – сам Маркс тоже никогда не отрекался. Например, еще в марте 1870 года он писал: «Книга Флеровского “Положение рабочего класса в России” – выдающийся труд... Здесь впервые полностью обрисовано экономическое положение России. Это добросовестный труд... главное, после изучения его труда приходишь к глубокому убеждению, что в России неизбежна и близка грандиознейшая социальная революция – разумеется, в тех начальных формах, которые соответствуют

современному уровню развития Московии. Это – хорошие новости. Россия и Англия – два великих столпа современной европейской системы. Все остальные имеют второстепенное значение, даже прекрасная Франция и ученая Германия» (т. 32, с. 549).

Примечание. В январе 1894 года Энгельс указывал на то, что у России есть несомненная возможность «значительно сократить процесс своего развития к социалистическому обществу и избежать большей части тех страданий и той борьбы, через которые приходится прокладывать дорогу нам в Западной Европе» (т. 22, с. 446), но только лишь после победы пролетариата в Западной Европе.

Конечно, в действительности никакой «мировой социальной революции промышленного пролетариата» не произошло, поэтому и говорить о неких ее якобы «антикапиталистических (социалистических / коммунистических)» результатах, совершенно абсурдно и бессмысленно. На самом деле до сих пор ничто не «обнаружило правоту марксистской концепции политического коммунизма». В действительности она не только абстрактна, но и совершенно внешне искусственно или утопически надумана. Впрочем, этого и следовало ожидать от мыслителей с изначальной внешней материалистической установкой.

Примечание. История свидетельствует о том, что «выдуманные “рациональные” рецепты по сравнению с бессознательно сложившейся, но гениальной по своей тонкости и целесообразности системой “капиталистического” общества решительно никуда не годятся. Это не значит, что последняя идеальна, а значит, что по сравнению с ходячими, выдуманными системами общества и хозяйства господ коммунистов и многих социалистов она несравненно лучше и совершеннее. Это многим было известно раньше. Но нужно было распятие России, чтобы поняли это и много других “верующих”. Было бы поистине жаль, если бы опыт не был усвоен» (П. Сорокин, «Социология революции», с. 481). «Дано было обещание освободить трудящиеся массы от эксплуатации. Вместо этого осуществили государственное рабство, в тысячу раз превосходящее эксплуатацию частнокапиталистического общества. Прокламирована была “диктатура пролетариата”. На ее месте оказалась диктатура авантюристов, вышедших из буржуазных семей, никогда не работавших на заводе (Ленин, Троцкий, Бухарин, Зиновьев, Красин, Радек и т. д. – все из буржуазных семей) и не имеющих ничего общего – ни по жизни, ни по воззрениям, ни по вкусу, ни по стремлениям – с пролетариатом. Обещано было равенство. Вместо него выросло небывалое неравенство, сверхимператорские привилегии власти и бесправие всего населения» (там же, с. 486).

В итоге невозможно не согласиться вот с этим выводом книги, по поводу марксистской концепции политического коммунизма: «Оказалось, что за ее оптимистическим, боевым пафосом скрыты нерешенные проблемы фундаментального значения» (с. 582).

§ 16. О КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ КАК О «СИСТЕМЕ УНИВЕРСАЛЬНОГО ОБЩЕНИЯ»

«Представляющееся совершенно нелепым сведение всех многообразных человеческих взаимоотношений к единственному отношению полезности» (*К. Маркс, Ф. Энгельс, т. 3, с. 405*).

«...поскольку дело идёт о рабочем классе, демократия и коммунизм являются в полном смысле слова синонимами»
(*К. Маркс, Ф. Энгельс, т. 3, с. 557*).

«Новые граждане мира не в состоянии будут понять, до какой степени мал был наш мир» (*К. Маркс, т. 28, с. 428*).

В «Немецкой идеологии» классики указали на то, что «отчуждение», «может быть уничтожено... только при наличии двух практических предпосылок»:

а) необходимо, чтобы это отчуждение стало невыносимым, превратив «большинство человечества в совершенно “лишённых собственности” людей, противостоящих в то же время существующему миру богатства и образования»;

в) «абсолютно» необходим и «огромный рост производительной силы, высокую степень её развития»; «потому, что без него имеет место лишь всеобщее распространение бедности; а при крайней нужде должна была бы снова начаться борьба за необходимые предметы и значит должна была бы воскреснуть вся старая мерзость. Это развитие является далее необходимой предпосылкой, потому что лишь с этим универсальным развитием производительных сил устанавливается универсальное общение людей», т. е. «(всеобщая конкуренция)», «наконец, местно-ограниченные индивиды сменяются индивидами всемирно-историческими, эмпирически универсальными. Без этого: 1) коммунизм мог бы существовать только как нечто местное, 2) самые силы общения не могли бы развиваться в качестве универсальных, а поэтому невыносимых сил: они остались бы на стадии домашних и окружённых суеверием “обстоятельств”, и 3) всякое расширение общения упразднило бы местный коммунизм. Коммунизм эмпирически возможен только как действие господствующих народов, произведённое “сразу”, одновременно, что предполагает универсальное развитие производительной силы и связанного с ним мирового общения» (*т. 3, с. 33–34*).

Здесь нельзя не отметить очень показательное замечание классиков: если развитие производительных сил не вполне достаточно, то, значит, обязательно «должна воскреснуть вся старая мерзость»! Но тогда возникает риторический вопрос о т. н. «достаточности» уровня развития производительных сил в каждый актуальный исторический момент,

ведь потребности и спрос не только всегда динамичны в своем росте, но и характеризуются появлением новых потребностей. Таким образом в **конечном итоге получается, что некая необходимая «старая мерзость» или, точнее, «вечная мерзость» будет неизбежно воскресать с каждым новым этапом возрастания или качественного изменения потребностей / спроса у потребителя.**

Но, игнорируя все эти очевидные риски и опасения, классики даже не сомневаются, что «с коммунистическим регулированием производства, устраняющим ту отчуждённость, с которой люди относятся к своему собственному продукту, – исчезает также и господство отношения спроса и предложения, и люди снова подчиняют своей власти обмен, производство, способ их взаимных отношений». Вероятно, именно исходя из этого абсолютно неадекватного или неоправданного допущения, они говорят: «Коммунизм для нас не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние»; классики подразумевали под этим состоянием прежде всего мировой рынок (*т. 3, с. 34*).

Примечание. Затем некоторыми марксоведами (например, В. М. Межуевым) это стало неоправданно трактоваться как отсутствие у Маркса представления о коммунизме как о некоем отдельном этапе или строе общественного развития. Нам, кстати, сейчас случайно попалось на глаза высказывание, правда, не самого Маркса, а его единомышленника Энгельса, которое убедительно свидетельствует о том, что классики всё-таки подразумевали будущее введение или достижение социалистического или коммунистического строя: «с введением социалистического общественного строя государство само собой распускается и исчезает» (*т. 34, с. 103*). Выше мы в этой своей работе уже неоднократно приводили различные высказывания классиков, красноречиво подтверждающие наше мнение по этому поводу. Обратите внимание – ниже тоже еще будут приведены подобные цитаты.

Парадоксальное марксистское допущение об исчезновении когда-то господства отношения спроса и предложения просто потрясает своей абсурдностью, ведь оно фактически настаивает на прекращении появления в социуме новых потребностей и/или спроса. По мнению основоположников, «уже в деньгах коренится то явление, что всякое общение до сих пор было только общением индивидов при определённых условиях, а не индивидов как индивидов. Эти условия сводятся к двум: к накопленному труду или частной собственности и к действительному труду» (*т. 3, с. 66*), как будто всякое возможное отношение «индивидов как индивидов» осуществляется не обязательно при каких-то определенных условиях. С другой стороны, если накопленный капитал (и частная собственность) вовсе не тождественен накопленному труду, а естественная необходимая

иерархия в социуме не обязательно сводится лишь к отношениям к «действительному труду», то всегда допустимо говорить о возможном совершенно ином формате условий взаимоотношений в социуме.

Примечание. Чуть далее Маркс и Энгельс поясняют: «Коммунизм отличается от всех прежних движений тем, что совершает переворот в самой основе всех прежних отношений производства и общения и впервые сознательно рассматривает все стихийно возникшие предпосылки как создания предшествующих поколений, лишает эти предпосылки стихийности и подчиняет их власти объединившихся индивидов. Поэтому установление коммунизма имеет по существу экономический характер: оно – создание материальных условий этого объединения; имеющиеся налицо условия оно превращает в условия объединения. Строй, создаваемый коммунизмом, является как раз таким действительным базисом, который исключает всё то, что существует независимо от индивидов, поскольку существующий строй есть ведь не что иное, как продукт существовавшего до сих пор общения между самими индивидами. Таким образом, с условиями, порождёнными прежним производством и общением, коммунисты практически обращаются как с неорганическими, но при этом они отнюдь не воображают, будто намерением или предназначением прошлых поколений было доставить им материал, и не считают, что условия эти были неорганическими для создававших их индивидов. Различие между индивидом как личностью и случайным индивидом – не просто логическое различие, а исторический факт» (т. 3, с. 69–71).

Отметим, что когда классики говорят о «самой основе всех прежних отношений производства и общения» то прежде всего акцентируют внимание на их имманентной стихийности, полагая, что возможна вполне сознательная или разумная «власть объединившихся индивидов», которая будет в силах устранить или исключить «всё то, что существует независимо» от неё. Для них «само собой разумеется, что в своё время индивиды целиком возьмут под свой контроль и этот продукт рода» – даже язык межнационального общения (т. 3, с. 427). Основоположники наивно даже не сомневались, что эти «объединившиеся индивиды» будут уже вполне сознательными и/или разумными личностями, а не какими-то просто случайными историческими индивидами.

Примечание. «В пределах коммунистического общества – единственного общества, где самобытное и свободное развитие индивидов перестаёт быть фразой, – это развитие обуславливается именно связью индивидов, связью, заключающейся отчасти в экономических предпосылках, отчасти в необходимой солидарности свободного развития всех и, наконец, в универсальном характере деятельности индивидов на основе имеющихся производительных сил. Дело идёт здесь, следовательно, об индивидах на определённой исторической ступени развития, а отнюдь не о любых случайных индивидах, не говоря уже о неизбежной коммунистической революции, которая

сама есть общее условие их свободного развития. Сознание своих взаимоотношений также, конечно, станет у индивидов совершенно другим и не будет поэтому ни “принципом любви” (или основой (критерием) для сравнения), ни эгоизмом» (т. 3, с. 440–441).

Совершенно ясно, что, конечно, «никакой общественный или экономический строй не решит загадку истории; личная судьба выходит за рамки коллективной жизни. Индивидуальное сознание всегда оказывается один на один перед тайной жизни и смерти, как бы хорошо ни была организована эксплуатация на всей планете. Высший смысл жизни человека не дается бесклассовым обществом, даже если оно непременно будет построено» (Р. Арон, «Мнимый марксизм», с. 126). Говоря словами классиков, **коммунистическая утопия об изменении сознания или сущности человека – это чудо, это предназначенный для олов-коммунистов нужный «мостик из царства идеи в царство практики» посюсторонней реальности** (т. 3, с. 537). Однако вместе с тем без перформатива ожидания и/или адекватных шагов за горизонт ожидания не будет ни нужного грядущего, ни тем более справедливости. Не зря ведь у Гете сказано, что «Лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день идет за них на бой. Бояться горя – счастья не знать».

Примечание. Основоположники поясняют значение социального как внешнего фактора следующим образом: «Индивиды всегда и при всех обстоятельствах “исходили из себя”, но так как они не были единственны в том смысле, чтобы не нуждаться ни в какой связи друг с другом, – ибо их потребности, т. е. их природа и способ их удовлетворения, связывали их друг с другом (отношения между полами, обмен, разделение труда), – то им необходимо было вступать во взаимоотношения друг с другом (заметьте, уже изначально нет ни слова о естественных внутренних причинах, создающих возможность организации биосоциума – Ю. М.). Но так как они вступали в общение между собой не как чистые Я, а как индивиды, находящиеся на определённой ступени развития своих производительных сил и потребностей, и так как это общение, в свою очередь, определяло производство и потребности, то именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов создало – и повседневно воссоздаёт – существующие отношения. Они вступали в общение друг с другом в качестве того, чем они были, они исходили “из себя”, какими они были независимо от своего “жизнепонимания”. Это “жизнепонимание” – даже в том искривлении, какое оно получает у философов, – всегда определялось, конечно, лишь их действительной жизнью. (Всё как бы так, но что следует понимать под «их действительной жизнью»? Судя по всему, классики подразумевают снова лишь внешние факторы бытия человека, совершенно не касаясь эволюции человеческого биологического вида и, в частности, человеческого сознания – Ю. М.). Отсюда, понятно, следует, что развитие индивида обусловлено развитием всех других индивидов, с

которыми он находится в прямом или косвенном общении, и что различные поколения индивидов, вступающие в отношения друг с другом, связаны между собой; что физическое существование позднейших поколений определяется их предшественниками, что эти позднейшие поколения наследуют накопленные предшествовавшими поколениями производительные силы и формы общения, что определяет их собственные взаимоотношения. Словом, мы видим, что происходит развитие и что история отдельного индивида отнюдь не может быть оторвана от истории предшествовавших или современных ему индивидов, а определяется ею (к сожалению, основоположники не поясняют, в каких именно сферах «происходит развитие» и какое влияние на это развитие оказывает сингулярная пассионарность и талант отдельных индивидов – Ю. М.). Превращение индивидуального отношения в его противоположность – в чисто вещное отношение, различие индивидуальности и случайности самими индивидами представляет собой, как мы уже показали, исторический процесс и принимает на различных ступенях развития различные, всё более резкие и универсальные формы. В современную эпоху господство вещных отношений над индивидами, подавление индивидуальности случайностью приняло самую резкую, самую универсальную форму, поставив тем самым перед существующими индивидами вполне определённую задачу. Оно поставило перед ними задачу: **вместо господства отношений и случайности над индивидами установить господство индивидов над случайностью и отношениями**» (т. 3, с. 439–440). (Странное представление классиков о некоей возможности установления контроля над объективной случайностью – просто очевидная нелепость – Ю. М.). **«Эта диктуемая современными отношениями задача совпадает с задачей организовать общество на коммунистических началах.** Мы уже выше показали, что уничтожение того порядка, при котором отношения обособляются и противостоят индивидам, при котором индивидуальность подчинена случайности, при котором личные отношения индивидов подчинены общим классовым отношениям и т. д., – что уничтожение этого порядка обуславливается в конечном счёте уничтожением разделения труда. Мы показали также, что **уничтожение разделения труда обуславливается развитием общения и производительных сил до такой универсальности, когда частная собственность и разделение труда становятся для них оковами.** (О какой мыслимой универсальности производительных сил, необходимо «обуславливающей уничтожение разделение труда», может вообще идти речь, просто непостижимо, разве что о Божественном всемогуществе – Ю. М.). Мы показали далее, что частная собственность может быть уничтожена только при условии всестороннего развития индивидов, потому что наличные формы общения и производительные силы всесторонни, и только всесторонне развивающиеся индивиды могут их присвоить, т. е. превратить в свою свободную жизнедеятельность. Мы показали, что в настоящее время индивиды должны уничтожить частную собственность, потому что производительные силы и формы общения развились настолько, что стали при господстве частной собственности раз-

рушительными силами и потому что противоположность между классами достигла своих крайних пределов (уничтожение частной собственности в необходимо иерархическом биосоциуме в обстоятельствах необходимого разделения общественного труда, т. е. искусственное снятие противоположности между классами, скорее всего лишь усугубит зависимое общественное положение обыкновенных людей – Ю. М.). Наконец, мы показали, что уничтожение частной собственности и разделения труда есть вместе с тем объединение индивидов на созданной современными производительными силами и мировыми сношениями основе» (т. 3, с. 440–441). Разве не очевидно, что **абсолютно любое объединение индивидов будет обязательно так или иначе структурировано и необходимо иерархично?**

На практике в реальности оказывается, что «Социалистическая система – это система без рынка и рыночных цен на факторы производства и без конкуренции. Она означает неограниченную централизацию и сосредоточение руководства всеми делами в руках одного органа. В составлении единого плана, направляющего всю экономическую деятельность, граждане сотрудничают (если вообще сотрудничают) только в момент избрания руководителя или совета руководителей. В остальном они являются лишь подчиненными, обязанными беспрекословно повиноваться приказам, издаваемым руководителем, и подданными, о благополучии которых заботится руководитель. Все преимущества, приписываемые социалистами социализму, и все блага, ожидаемые от его осуществления, изображаются как неизбежный результат этого абсолютного объединения и централизации» (Л. Мизес, «Человеческая деятельность», с. 534). Но на самом деле эти «все преимущества» имеют ярко выраженный только лишь мобилизационно-милитаристский смысл и ничего более того.

В обсуждаемой книге – «Марксизм и полифония разумов» при подведении промежуточных итогов приводится достаточно точное описание представлений самого Маркса о коммунистической перспективе: «Итак, согласно Марксу, только в силу непосредственного участия пролетариата в революционной политике, непосредственно-всеобщего (общественного) характера его деятельности, предельной централизации производства и всемирного характера самого революционного процесса, человечество способно выйти за пределы капиталистического общества. Лишь это может позволить рабочим разрушить старое государство, в качестве переходного периода к бесклассовому обществу учредить свою диктатуру и даже на первых порах сохранить господство буржуазного права. Этот переход будет длиться до тех пор, пока “на высшей фазе коммунистического общества, после того как исчезнет поработаживающее человека подчинение его разделению труда; когда исчезнет вместе с этим противоположность умственного и физического труда; когда труд перестанет

быть только средством для жизни, а станет сам первой потребностью жизни; когда вместе с всесторонним развитием индивидов вырастут и производительные силы, и все источники общественного богатства польются полным потоком, лишь тогда можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права, и общество сможет написать на своем знамени: Каждый по способностям, каждому по потребностям!» (т. 19, с. 27)» (с. 582–583).

Примечание. Как это ни удивительно, но Марксом еще в 1853 году рассматривались гипотетические условия, при которых «автоматические машины давали бы... возможность получать ту же сумму чистого дохода, которую сегодня создает население... И в самом деле “национальное богатство”, являющееся здесь лишь грамматическим понятием, в данном случае несколько бы не уменьшилось» (т. 8, с. 566).

После этого Коряковцев и Вискунов даже пытаются критически интерпретировать возможное прочтение приведенных тезисов Маркса. Указав на невозможность называть или считать «производительные силы, современником которых был Маркс, непосредственно-всеобщими (общественными)», они как бы мягко и ненавязчиво стали говорить о том, что якобы «общественное устройство индустриально развитых стран» наконец-то теперь уже как бы вполне достаточно «основано на технико-технологической системе универсального общения» (с. 583). В книге не вполне обоснованно говорится о том, что «Эту систему ныне принято связывать с глобализацией и Интернетом. Кажется, в нашу эпоху идеи Фейербаха и Маркса о всеобщем продукте находят свое подтверждение: “любое специальное знание” (о котором писал “последний немецкий классик”), попавшее в международную Сеть, действительно становится всеобщим достоянием. Оно обретает возможность функционировать вне сферы частного присвоения, а это, в свою очередь, является условием его свободного индивидуального потребления и освоения. Как всеобщий продукт “любое специальное знание” здесь адекватно реализует свои всеобщие свойства в рамках индивидуальной собственности, исключающей собственность частную. Сама Сеть – именно как социальная Сеть – есть всеобщий продукт и предмет всеобщего индивидуального потребления, и вместе с тем она есть продукт и предмет потребления каждого пользователя в отдельности» (с. 583). Если даже и согласиться со всем, сказанным авторами, здесь о Сети невозможно не заметить, что это т. н. «универсальное общение» ныне совершенно успешно развивается в рамках существующей до сих пор социальной системы частного присвоения и явно не нуждается в чем-то ином.

Примечание. Надо отметить, что Коряковцев и его соавтор данный факт не игнорируют, но достаточно критически интерпретируют: «Если

даже эти средства свободно используются самими индивидами (как это было в начальный период истории Интернета), то общение воспроизводит их ограниченные потребности, воспитанные в условиях рыночного хозяйства в его потребительском варианте. Поэтому общение подчиняется целям, которые определяет рынок. Ныне в пределах значительного сегмента Интернета информация облечена в товарную форму (в той или иной ее модификации), и ее общественная значимость реализуется не в виде всеобщего продукта, не по логике знания, красоты и истины, а в форме меновой и потребительной стоимости. Интернет стал гигантским информационным пылесосом, впрочем, иногда засасывающим в себя и много ценного. Но это ценное остается погребенным под толщей того, что соответствует невзыскательным вкусам подавляющего большинства пользователей» (с. 584).

Авторы совершенно верно указывают на то, что на деле Интернет, как и всякое иное средство капиталистического хозяйства, необходимо и неизбежно «обернулся средством отчуждения от общественного богатства», подчиненным, прежде всего целям и интересам бизнеса, той или иной пропаганде, рекламе и манипуляции. «Причем инициатива этого нового отчуждения исходила не только “сверху”, но и “снизу”, от самих рядовых пользователей. Это очевидно каждому, кто имеет опыт общения в социальных сетях. Спрос и здесь определил предложение, а самоотчуждение – отчуждение. Только абстрагируясь от всего этого, можно вообразить, что Интернет сам по себе революционизирует общество» (с. 585).

Таким образом, сейчас уже очевидно, что результаты развития т. н. «универсальной системы общения в современную эпоху», как всегда, необходимо и неизбежно противоречивы: «с одной стороны, она действительно способствует общечеловеческой коммуникации», с другой – наполняется низкопробным и/или негативным содержанием, являющимся, естественно, весьма далеким от некоего предполагаемого, вероятно, идеального «содержания непосредственно-всеобщего (общественного)» (с. 585). В то же время нельзя не заметить открывающиеся новые технические возможности манипулирования общественным бессознательным и ростом риска управляемого «революционизирования» даже благополучного общества.

Примечание. В книге так же совершенно правильно говорится о том, что «Процессы глобализации, происходящие в виде политической, культурной, технико-технологической и научно-технической унификации, например, в виде почти повсеместного распространения... институтов формальной демократии (в которых политика оказывается “обобществленной” [Маркс]), имеют столь же противоречивый характер, поскольку также происходят на рыночной основе. С одной стороны, сегодня уже практически не осталось стран, не втянутых во всемирное общение. Их подавляющее большинство

развивается в одинаковых политических, культурных и технико-технологических формах, а это облегчает общение между ними и внутри них. Но само это общение либо не выходит за рамки задач капиталистического производства, либо подчиняется ограниченным потребностям “случайных индивидов” консьюмеристской цивилизации. Формально-демократические институты лишь скрывают факт господства буржуазно-бюрократических либо капиталистических корпораций» (с. 586).

Далее авторы делают утверждения, с которыми тоже трудно не согласиться, – они говорят, что все т. н. «цифровые товары» или новейшие продукты индивидуального пользования очень «далеки от качественного изменения социальных отношений в масштабах всего человечества, как и все остальные новшества современной цивилизации. Сама эта цивилизация – только этап в дальнейшей концентрации общественных богатств в руках частных собственников. Одним словом, новейшая система универсального общения индивидов, то есть процессы обобществления производства и собственности, сейчас, как и прежде, играют роль только внешних условий обмена деятельностью и продуктами труда, обмена, свободного от экономической и всякой иной целесообразности. В действительности эта система воспроизводит лишь прежние общественные отношения. Выходит, что само по себе становление этой системы в ее современном и “самом прогрессивном” виде не ведет к взрыву “капиталистической оболочки”, к ликвидации частной собственности как собственности немногих и к “экспроприации экспроприаторов”» (с. 586).

Примечание. Но наряду с этим нужно заметить, что Маркс, конечно, прав, когда говорит о том, что постоянно «В обществе совершается бесшумная революция, которой приходится подчиняться и которая так же мало считается с человеческими жизнями, ставшими ее жертвами, как землетрясение с разрушенными им домами. **Классы и народы, слишком слабые для того, чтобы справиться с новыми условиями жизни, обрекаются на гибель**» (т. 8, с. 568). По мнению Маркса, с которым здесь тоже трудно не согласиться, **каждое «плачевное переходное состояние» вовсе не сводится только лишь к приспособлению общества к чьим-то стяжательским наклонностям.**

И после всего сказанного Коряковцев и Вискунов все равно говорят только лишь какую-то коммунистическую чушь о том, что глобализация («новейшая система универсального общения индивидов») «представляет собой необходимое, но не достаточное условие социальной революции» (с. 586–587), но почему-то при этом опять совсем ничего не говорят о главном: о принципиальной возможности или, напротив, невозможности предполагаемого марксизмом самого по себе коммунизма – «общества, которое сможет написать на своем знамени: Каждый по способностям, каждому по потребностям».

Глава 14.

ВНЕШНЯЯ И ВНУТРЕННЯЯ КРИТИКА МАРКСИЗМА

«Говорят, что посредине между двумя противоположными мнениями лежит истина. Ниоим образом!
Между ними лежит проблема» (*И. Гете*).

«Обвинения против коммунизма, выдвигаемые с религиозных, философских и вообще с идеологических точек зрения, не заслуживают подробного рассмотрения»
(*К. Маркс, Ф. Энгельс, т. 4, с. 445*).

«Хотят ли они того, знают ли или нет, все люди на всей земле являются сегодня до некоторой степени наследниками Маркса и марксизма» (*Ж. Деррида, «Призраки Маркса», с. 133*).

§ 1. «ДАЛЬНЕЙШИЕ ВОПРОСЫ» АДЕПТОВ, ИСХОДЯ ИЗ «КАПИТАЛА»

«Позор тому, кто дурно об этом подумает»
(*К. Маркс, Ф. Энгельс, т. 31, с. 7*).

«Философы не только совершают логические ошибки; что даже важнее, им не удается учитывать большие сегменты реальности. Уайтхед говорил именно об этом: “логические противоречия, за исключением простых заблуждений ума (которых предостаточно, но которые лишь временны), являются наиболее безобидными из ошибок, и они обычно тривиальны. Так что по результатам критики системы уже не демонстрируют простую нелогичность.

Они страдают от неадекватности и некогерентности”
(*Уайтхед «Избранные работы по философии» с.276-277*)
(*Г. Харман «Спекулятивный реализм: введение», с. 226-227*).

Опираясь на сказанное самим Марксом, что капитал – это квинтэссенция, «а разработку дальнейших вопросов на основе уже сделанного могли легко осуществить и другие» (*т. 3, с. 527*) (например, сам он указал на то, что в «Капитал» не включена конкуренция капиталов и кредит), адепты и

апологеты Маркса полагают, что все эти «дальнейшие вопросы» должны составить предмет специальных научных исследований и учений.

Примечание. В этом параграфе мы как бы продолжим разговор, уже начатый в конце девятой главы этой нашей работы.

А. М. Коган характеризует соотношение этих «дальнейших вопросов» с «Капиталом» следующим образом: «в теории прибавочной стоимости (ТПС в широком смысле, включая анализ обращения последней и ее превращенных форм, и составляет содержание 3-х томов труда Маркса) главный объект изучения – основная структура капитала, а конечная цель – раскрытие экономического закона движения капитализма. В этой теории конкуренция, кредиты и т. д. – частные проблемы, которые рассматриваются под углом зрения прибавочной стоимости... Таким образом, логика исследования конкуренции, кредита и т. д. определяется здесь качественным своеобразием прибавочной стоимости. В специальных же учениях основное внимание уделяется изучению тех законов и их движения, на которые прибавочная стоимость влияет лишь опосредствованно (или, точнее, вообще скорее никак не влияет – Ю. М.). Следовательно, логика исследования конкуренции, кредита и т. д. определяется качественным своеобразием этих экономических категорий». Преданные адепты, конечно, уверены, что сам Маркс отказался от реализации этого плана в полном объеме, но не от самого плана.

Хотя Маркс и исходил из того, что отправные пункты для разработки дальнейших вопросов им уже намечены, остается неясным, и, по-видимому, не случайно, как именно он предполагал двигаться от теории об общем понятии капитала к объяснению более конкретных форм последнего. Тем не менее, апологеты предполагают, что можно попытаться в самых общих чертах представить, какими должны были быть следующие шаги Маркса на «пути восхождения от теоретически абстрактного к теоретически конкретному».

Итак, в чем же суть гипотетических предположений эпигонов, по поводу возможных ответов на эти т. н. «дальнейшие вопросы»?

1. Что касается учения о конкуренции, то здесь отправным пунктом стал бы всеобщий закон капиталистического накопления, действие которого стимулирует концентрацию и централизацию капитала. На определенном этапе данный процесс неминуемо должен привести к созданию индивидуальных промышленных капиталов столь крупных размеров, что им вполне под силу добиться устойчивого несовпадения спроса и предложения. Отсюда – длительное (точнее, постоянное) отклонение рыночных цен от стоимостей (по ходу эпигоны отмечают, что в 3-м томе «Капитала» рыночные цены всех товаров приравнены к стои-

ностям товаров, поэтому возникает вопрос: может ли это означать, что реальное воздействие конкуренции на процесс ценообразования там не рассматривается?! и как следствие – деформация цены производства, установление базирующейся на монопольной цене монополии, причем уже не как случайного, временного феномена, а как массового и прочного явления, в основе которого – долговременное воздействие монополий на формирование издержек производства.

2. Если говорить об исследовании кредита, то здесь ключевую роль должна сыграть «необходимая тенденция капитала», которая требует «обращение без времени обращения» и представляет собой «основное определение кредита и кредитных операций» (*т. 46, ч. 2, с. 164*). Иными словами, здесь сформулирована необходимость кредита для достижения имманентной промышленному капиталу цели – максимальной прибавочной стоимости (точнее, нужно было сказать «прибыли» – Ю. М.). Но, обособившись от промышленного капитала, накопление ссудного капитала в дельнейшем «может быть достигнуто без всякого действительного накопления» (*т. 25, ч. 2, с. 39*). Более того, развитие кредитной системы и банков способно оказать сильнейшее обратное воздействие на действительные накопления. Банки могут превратиться из скромных посредников в активных организаторов процесса общественного воспроизводства.

3. О необходимости развития акционерной формы капиталистического предприятия: Маркс показал, что на основе распределения акционерного капитала складывается новое экономическое образование – фиктивный капитал. Акционерная форма воспроизводит «целую систему мошенничества и обмана в области учредительства, выпуска акций и торговли акциями» (*т. 25, ч. 1, с. 482*).

Примечание. Из развития этих процессов в дальнейшем Ленин пришел к более чем странному заключению, что «акции – вот основа банков, а скопления акций – вот основа империализма». В связи с рассмотрением этих вопросов эпигоны-коммунисты обращают внимание на, с их точки зрения, «любопытное обстоятельство», на некую якобы имеющуюся близость структуры марксовского плана из 6 книг и книги Ленина «Империализм как высшая стадия капитализма». В нем, оказывается, на их взгляд, проявляется генетическая преемственность между «Капиталом» и ленинским учением об империализме. Короче, ну полный бред! Где они это наковыряли, неизвестно. Они, правда, всё-таки оговариваются, что учение Ленина не представляет собой точную всеобъемлющую реализацию марксовского плана экономических исследований. Ведь, по Ленину, «некоторые основные свойства капитализма стали превращаться в свою противоположность», приобрели качественно новые черты (*ПСС, т. 27, с. 385*). Примененный Лениным т. н. «исторический метод» кажется эпигонам якобы не противоречащим логическому исследованию Маркса в «Капитале».

Современными марксистами как бы вдруг выясняется, что из внутренней диалектики содержания «Капитала» нельзя толком вывести ни предысторию, ни историю буржуазного общества. Хотя и может складываться впечатление, что эта история в целом якобы как-то соответствует или стремится соответствовать «нарисованной» искусственной последовательности «восхождения категорий от абстрактного к конкретному», т. е. требованиям метода Маркса. Кстати, не корректнее ли было бы говорить в данном случае, напротив, все-таки о «снисхождении от абстрактного к конкретному»?

Примечание. Сторонники Кодзо Уно существенным недостатком ленинского учения считают как раз «логическо-исторический» метод, которым якобы руководствовался Ленин. Апологеты учения Маркса полагают, что метод Ленина в исследовании империализма не прояснен до конца до сих пор. Исследователи обнаруживают некий синтез логического (теоретического) и исторического исследования, но характер этого синтеза раскрывается, кажется, недостаточно. Некоторые другие полагают, что речь идет лишь о сугубо историко-экономическом исследовании.

Конечно, небезынтересно узнать, в какой именно мере «новый» капитализм является продолжением «старого»? По мнению сторонников теории «чистого капиталистического общества» Кодзо Уно, Ленин фактически «не рассматривал теорию стадий в качестве самостоятельного уровня анализа, а потому и не представлял себе отчетливо, в чем заключается проблема соотношения между теорией капитала вообще и теорией стадий» (*Р. Олбригтон*). Но возможно ли создание некой самостоятельной, целостной концепции империалистической стадии в отрыве от «Капитала» или от теории «чистого капиталистического общества»? Попытки создать такую концепцию, с точки зрения апологетов учения Маркса, неубедительны по той причине, что источник движения, развития капиталистического способа производства, по их мнению, – производство прибавочной стоимости (точнее, прибыли), как, впрочем, и ряд других фундаментальных отношений и процессов экономики буржуазного общества – оказывается за бортом теории империализма. Теория стадий, к сожалению (и в этом следует согласиться с этими марксистами), не объясняет развитие предмета капиталистического способа производства во времени. Вероятно, можно согласиться с его апологетами и в том, что Уно и его сторонники занимались выяснением проблем лишь наиболее абстрактного уровня политической экономии, вместо того чтобы разрабатывать посредствующие звенья между внутренней логикой капитала и историческим анализом. С другой стороны, нельзя не отметить и того, что Кодзо Уно довольно оправданно и уместно заметил: «неизбежная победа социализма зависит от практики социалистических движений, а

не напрямую от экономических законов движения капиталистического общества». Это его высказывание, как нам кажется, всё-таки не противоречит ни контексту самого учения Маркса, ни исторической реальности. Кодзо Уно вместе со своими сторонниками, как и его противники – апологеты-ортодоксы, да и все марксисты в целом, пытаясь исходить из предполагаемой внутренней диалектики «Капитала», оказались не в состоянии объяснить внутреннюю связь между описываемым капитализмом вообще и конкретными формами его развития на том или ином этапе эволюции буржуазного общества.

Если закономерности исторических изменений, перехода капиталистического способа производства из одного своего качественного состояния в другое не объясняет и теория «чисто капиталистического общества», то к каким же выводам мы приходим или можем прийти в итоге?

Р. Олбриттон говорит: «Итак, на уровне теории стадии мы имеем дело со структурными закономерностями или в некоторых случаях тенденциями, которые не могут быть выведены из самого по себе закона стоимости, но (по мнению адептов-марксистов, тем не менее, непостижимым и невероятным парадоксальным образом все равно – Ю. М.) представляют собой закон стоимости в более конкретном контексте, который отчасти определяется случайными обстоятельствами». Как нам представляется, на самом деле эти т. н. «случайные обстоятельства» обуславливаются лишь ангажированным выбором каждым интерпретатором нужного ему «конкретного контекста». Иными словами, некоторые современные продвинутые поклонники учения Маркса неожиданно для себя, как бы вдруг выяснили, что ни общая теория, ни теория стадий – ни порознь, ни вместе – не объясняют причин мутаций капитализма, отвечая на вопрос «как?», они не дают ответа на вопрос «почему?» Получается, что описанная в учении Маркса внутренняя логика функционирования буржуазной экономики и история ее реального развития существуют будто бы совершенно порознь. Но для чего же тогда вообще нужна марксистская критика политической экономии, а точнее, само по себе учение Маркса?

В свое время Маркс правильно писал, что диалектический метод, «диалектическая форма изложения верна только в том случае, если она знает свои границы» (*т. 46, ч. 2, с. 491*). Тем не менее, как уже ранее нами отмечалось, сам он, как правило, игнорировал или вольно раздвигал эти «границы». Совершенно очевидно, что реально наблюдаемые исторические трансформации, переходы из одного качественного состояния в другое – если не отказываться от всякой попытки вообще дать объяснение происходящих при этом общественных процессов – с неизбежностью предполагают, а скорее просто заставляют если и не отказаться от диалектического метода вовсе, то обязательно, по крайней мере, выйти

за границы сугубо т. н. диалектической формы изложения. Поэтому та же, например, более конкретная проблема соотношения общей теории капиталистического способа производства и учения об империализме, с точки зрения некоторых исследователей, может быть адекватно рассмотрена только лишь путем предметного анализа роли понятий «капитал» у Маркса и «монополия» у Ленина и их исторических соотношений. Нам же кажется, что более интересным и продуктивным может быть рассмотрение исторических соотношений таких понятий, как «процент» и «монополия» у Бем-Баверка.

В итоге можно сделать по меньшей мере два вывода: 1) диалектическое научное знание принципиально невозможно; 2) политическая экономия, построенная на принципах диалектики и ТТС, не объясняет законов развития изучаемой ею сферы общественных отношений в исторической действительности.

Примечание. Почему же диалектика оборачивается здесь отрицанием диалектики? Первоисточник этой метаморфозы, по несколько парадоксальному мнению апологетов учения Маркса, – некритическое отношение к Гегелю, желание сохранить гегелевскую диалектику, не трогая гегелевской системы объективного идеализма. Между тем, нечего и думать, что можно как-то сохранить диалектический метод Гегеля, отбросив его систему. Этого сделать нельзя именно ввиду органического единства метода и системы – единства, которое Гегель, скорее всего, сознательно положил в основу своей конструкции. Совершенно извращенным образом адепты Маркса полагают, что подлинно научное использование всего рационального, что есть в гегелевской философии, возможно сегодня как раз исключительно лишь только через марксизм, а не помимо него (удивительно, что только диалектики Гегеля, а не всего вообще, что есть в действительности во Вселенной или во всей наблюдаемой реальности).

Апологеты учения Маркса считают, что на сегодня явственно обозначилась «странная тенденция» – «улучшить марксизм» через критику «Капитала», ведущуюся с позиций Рикардо и Гегеля. При этом не только Маркс превращается в заурядного эпигона Рикардо и Гегеля, но и искажаются воззрения предшественников Маркса. ТТС оборачивается концепцией излишка, а метод – живая душа гегелевской системы – становится прокрустовым ложем, в которое вкладывают логику «Капитала». Любопытно, что при этом данные эпигоны-марксисты в упор не видят того, как сам Маркс изо всех сил напяливал диалектику на свой труд.

С другой стороны, анализируя критику теории Маркса, апологеты-марксисты пришли к ряду довольно интересных и даже удивительных выводов о том, что в целях дальнейшего развития учения Маркса:

1) необходимо отрешиться от убеждения, что все аспекты трудовой стоимости были до конца разработаны Марксом;

2) нужно вернуться к вопросу отношения Маркса к морально-правовой критике капитализма;

3) необходимо найти научное решение таких проблем, как социальная справедливость, а также роль и место общественной собственности в развивающемся социалистическом обществе;

4) к социализму подходить именно как к развивающемуся, находящемуся в процессе непрерывного становления и обновления;

5) активизировать исследования по проблемам соотношений исторического и логического;

6) углубить общую теорию способа производства и исследовать особенности некоторых ее стадий;

7) уточнить сложившееся представление о том, как Маркс понимал диалектику и диалектический метод;

8) исследовать соотношение черт и тенденций, проявившихся на стадии монополистического капитализма (в т. ч. и тех, которые проявляются на других стадиях) и в марксовской характеристике закономерностей и перспектив развития буржуазного общества.

§ 2. О ТОМ, ЧТО НУЖНО НЕ ТОЛЬКО «ПОНЯТЬ», А И ИЗМЕНИТЬ НАШЕ ПРОШЛОЕ

«...важно то, что невозможно собрать данные, касающиеся конкретного события, безотносительно к теориям, разделяемым историком в самом начале его работы. Историк сообщает не все факты, а только те, которые он считает уместными на основе своих теорий; он опускает данные, которые считает не имеющими значения для интерпретации событий»

(Л. Мизес, «Человеческая деятельность», с. 655).

«Сущее, то, что есть и при этом всегда является иным, – это и есть “временное” в самом радикальном смысле, как все то, что принадлежит истории. Оно находит свое бытие только в становлении и в повторении»

(Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 170).

Не можем, просто не имеем права пройти мимо вот такого утверждения в рассматриваемой нами книге «Марксизм и полифония разумов»: «Научная критика марксизма теперь может обойтись без мелочного ковыряния в текстах классиков, чем постоянно занимаются вульгарные критики, вроде О. Бем-Баверка, В. М. Вильчека, В. В. Скоробогачко, впрочем, несть им числа» (с. 588–589).

Не знаем, кто такие Вильчек и Скоробогачкий, не читали их работ, поэтому не можем ничего и сказать по их поводу в ответ. Но уж кто, кто, а О. Бем-Баверк, этот теоретик – не просто один из основных не опровергнутых критиков учения Маркса, а настоящий классик политэкономии или, точнее, экономической теории, действительно один из самых значительных ученых в сфере экономики, имеющий ряд фундаментальных трудов, до сих пор не утративших своего значения. Как ученый такого масштаба может быть назван «вульгарным критиком», который якобы занимался «мелочным ковырянием в текстах классиков», – просто непостижимо, пусть это останется на совести доктора философских наук Коряковцева и его соавтора.

Примечание. Отметим только одно: 120 лет назад Бем-Баверк в пух и прах разнес ТТС, а за ней и ТПС, на которые опираются весь марксизм и мировое коммунистическое движение как на «естественно-научное», «материалистическое» и «экономическое» обоснование всего учения Маркса, т. е. его т. н. «материалистического понимания истории» и, наконец, «святая святых» – его коммунистического и революционного учения.

Ограниченность марксизма прежде всего объясняется именно субъективными ошибками его создателей, их ничем не оправданными ложными допущениями и основаниями, их извращенным революционным мировоззрением и материалистическим методом. Нельзя, конечно, отрицать и того, что на их мировоззренческих, научных и утопических представлениях сказалась объективная исторически специфическая ограниченность их эпохи. Но то, что эта эпоха «не предлагала иной технологической основы производства, кроме как фабрично-заводской», напротив, как раз и указывает на всю изначальную противоречивость их теоретических построений. Вот какой взгляд прежде всего необходимо усвоить всем апологетам Маркса!

К очень большому сожалению, до сих пор в антимарксистской критической литературе нет совершенно исчерпывающего систематически-аналитического описания, критического опровержения и преодоления всех коммунистических догматов в первую очередь самого по себе аутентичного учения классиков. Критика учения Маркса действительно должна быть всеобъемлющей (как с методологических и мировоззренческих позиций самого классического марксизма, так и на основании новейшего эмпирического и научного материала во всех соответствующих сферах человеческого бытия), чтобы все-таки наконец было уже покончено с этой «коммунистической чумой».

«Обычно думают, что прошлое непреложно: что было, то было, и изменить это нельзя, тогда как будущее открыто – оно зависит от непредсказуемых случайностей. Следовало бы опрокинуть это представление:

прошлое открыто для ретроактивных реинтерпретаций, в то время как будущее закрыто, поскольку мы живем в детерминистской вселенной. Это не значит, что мы не способны изменить будущее; это означает лишь то, что для изменения будущего мы должны сначала не “понять”, а изменить наше прошлое, заново объяснить его таким образом, чтобы оно стало открытым по направлению к новому будущему, непохожему на то, которое вырастает из господствующего сегодня взгляда на прошлое» (Ж. Славой) – это, без сомнения, глубоко верное высказывание нужно осознать всякому интерпретатору истории.

В «Марксизме и полифонии разумов» утверждается, что «Только на этой (марксистской – Ю. М.) методологической основе можно поставить такие вопросы: как и почему промышленный рабочий класс, трактуемый самим Марксом как субъект труда, самоотчуждения, как носитель бесчеловечности (“угрюмое исполинское сословие”), станет родителем общества реального гуманизма! Что позволит ему избежать эксцессов, описанных Марксом в Рукописях 1844 года как “грубый”, “казарменный” или “местный” коммунизм, коль скоро причина этих эксцессов – самоотчуждение в труде – останется в силе? Почему мировая социальная революция промышленного пролетариата первой половины XX столетия не привела к утверждению бесклассового общества? К каким социальным последствиям способна в принципе привести его победа? Какие социальные формы, альтернативные капитализму, способны породить производительные силы индустриального общества? Ответить на эти вопросы мы можем только с позиции нашей современности и с учетом методологических идей самого Маркса» (с. 589).

У Маркса всегда речь шла именно о пролетариате как о единственно возможном «родителе общества реального гуманизма», но имеет ли сегодня смысл вопрос о том, «как и почему» он им станет, если в реальной действительности в развитых капиталистических странах практически даже уже нет того самого пролетариата, о котором говорили классики марксизма? В современную постиндустриальную эпоху в развитых странах ключевыми секторами экономики являются не промышленность и сельское хозяйство и даже не энергетика, а розничная и оптовая торговля, сферы информации, услуг и финансово-банковский сектор. Поэтому не удивительно, что доля «пролетариата» в общей трудовой занятости населения незначительна, реальное значение «промышленного рабочего класса» уже не настолько велико, как прежде. Кроме того, следует особо подчеркнуть, что реальный современный промышленный рабочий ни в коем случае не тождественен и даже не подобен пролетариату Маркса.

Таким образом, роль и значение пролетариата в социуме зависят далеко не только единственно от наличия и развития форм самоот-

чуждения и/или отчуждения в труде. Мировые тенденции таковы, что о пролетариате как о субъекте коммунистической революции и коммунистического преобразования общества следует просто забыть. Никакой мировой социальной революции в действительности не было, а если даже согласиться с тем, что она все-таки произошла, то она в принципе не могла привести в условиях существующего необходимого общественного разделения труда «к утверждению бесклассового общества». Более того, имманентная структурированность и необходимая иерархия социума так или иначе предполагает некую если и не «классовость», то как бы «сословность» общества.

Если гипотетически представить себе «победу» пока еще имеющегося в наличии как бы «пролетариата» (который, вероятнее всего, в своем классическом марксистском образе в ближайшем будущем будет вытеснен робототехникой, или длительность его рабочего дня сведется к минимуму), то социальным последствием этой «коммунистической» победы в действительности может быть только исключительно «тот же самый» капитализм, но только в неких его неизбежно извращающих формах (скорее всего это снова будет тот или иной вариант государственного капитализма). Вне всякого сомнения, ни производительные силы индустриального общества, ни даже производительные силы постиндустриального общества ни в коем случае не в силах породить никаких социальных форм, которые на самом деле были бы альтернативными капитализму.

Примечание. Интересно, что в феврале 2022 года начался самый масштабный международный эксперимент по 4-дневной рабочей неделе. В эксперименте принимают участие более 60 компаний развитых стран мира, прежде всего США и Великобритании.

По мнению Коряковцева и Вискунова, «Эти вопросы предполагают проблематизацию категории непосредственно-всеобщего (общественного) в социальной теории марксизма. Проблема заключается в противоречии между содержанием этой категории и вскрывшейся в истории недостаточностью эмпирического обоснования ее содержания. Можно сказать, что сам субъект общественных преобразований стал воплощенной проблемой: он является носителем непосредственно-всеобщего (общественного) – по своему объективному месту в системе капиталистического производства – и не является им, будучи субъектом самоотчуждения в собственном труде. Теперь уже очевидно, что эмпирическому (промышленному) пролетариату так и не удалось стать полноценным субъектом непосредственно-всеобщего (общественного) производства, несмотря на все технико-технологические и социальные успехи капитализма. Отсюда следует необходимость выяснить, что оно

такое, при каких технико-технологических условиях капиталистическое производство становится непосредственно-всеобщим и при каких условиях пролетариат становится субъектом непосредственно-всеобщего (общественного) производства не только формально, но и содержательно» (с. 589–590).

Оставляя в стороне тему пролетариата как уже достаточно обсужденную или исчерпанную, обратим внимание на т. н. «непосредственно-всеобщее (общественное) производство», понятие которого, кажется, противоречиво уже в самом своем определении. Любое производство на практике так или иначе всегда как-то или чем-то опосредованно. Поэтому «общественное производство» – это, скорее, обобщающее понятие, подразумевающее всю наличную совокупность частного, единичного или обособленного производства во всех сферах или отраслях хозяйства или экономики страны. Даже внутреннее феноменологическо-ментальное «производство» обязательно как-то опосредованно – вероятно, абсолютно очевидным непосредственно-всеобщим может быть только некое мистическое надсознательное или сверхъестественное Откровение.

В действительности марксистское или коммунистическое «непосредственно-всеобщее (общественное) производство» – это оксюморон. Как представляется, на самом деле «ответы на эти вопросы предполагают» не «существенный шаг вперед в развитии марксизма и в обозначении социальной альтернативы капитализму» (с. 590), а напротив, снятие и/или преодоление самого марксизма и интенцию на обозначение возможной социальной альтернативы коммунизму. Без этого социологическая мысль обречена на то, чтобы топтаться на месте. О самом же «марксизме» и «коммунизме», по большому счету, как и о «пролетариате», уже тоже давно пора забыть!

«Современный кризис левого движения имеет своей коренной причиной отнюдь не крах Советского Союза», не противоречия советского общества, не успех западного «общества потребления», и он не только «обусловлен противоречиями самой социальной природы промышленного пролетариата» (с. 590). **Коренной причиной кризиса всего левого движения, скорее всего, является утопичность или ложность самой коммунистической идеи.** На практике все проблемы коммунистического движения – это, конечно, не только «прямые или косвенные проявления противоречивой социальной природы пролетариата индустриальной эпохи», которая, вне всякого сомнения, «в свою очередь, предопределена изначальной неспособностью фабрично-заводских рабочих к непосредственно-всеобщей (общественной) самодетельности» (с. 590).

Необходимое общественное разделение труда, «отчужденное состояние труда непосредственных производителей, их самоотчуждение в

труде» (с. 590) являются главными или непосредственными причинами эксплуатации и, возможно, косвенными – частной собственности и социального отчуждения.

В книге в целом верно говорится: «Маркс ограничился абстрактным выявлением противоречивых сторон человеческой практики как ее внутренних противоречий. Марксистами же практика “бралась и фиксировалась” только в отчужденной “форме проявления”. Сводя по существу человеческую практику к труду, марксисты так же, как и до-марксовские материалисты, объективировали практику, лишали ее подлинной субъективности и субъектности. Тем самым и действительность лишалась своего субъектного и субъективного – человеческого – измерения» (с. 591). Но проблема, вне всякого сомнения, в иной причине, и причина эта – изначальная извращенная «материалистическая» установка (разговор авторов о неких «подлинных» объективном / субъективном в действительности лишь уводит в сторону от возможного верного ответа). Именно в силу своего материалистического или натуралистического подхода классикам марксизма было не под силу и в действительности не удалось «вскрыть природу творческой деятельности как реализующей адекватно человеческую родовую сущность», выражающую имманентно присущее ей мистическое надсознательное Первоначало. Они просто не осознавали или не воспринимали специфику человеческой духовной сущности и поэтому неизбежно ее игнорировали, но при этом, вполне сознательно следуя материалистической просветительской традиции, приписали эту функцию производительной деятельности вообще – «труду».

Коряковцев и Вискунов предпринимают жалкую попытку оправдать классиков, указывая, что якобы «дело в том, что во времена становления индустриального общества творчество и, в частности, научное творчество в целом (а не только в технической ипостаси), не играло в общественном производстве определяющей роли. Эту роль выполнял труд – “бездушный, неверующий, рационалистический” (в смысле ‘инструментального разума’)» (с. 591). Но эта попытка «оправдания» не только жалка, но и, по существу, ложна, ведь именно во времена промышленной революции и индустриализации XIX века невероятно выросло значение научно-технического творчества, изобретательства и рационализаторства. Именно техническое творчество и предпринимательский талант играли в тогдашнем общественном производстве определяющую роль. Вероятнее всего, что «бездушный, неверующий, рационалистический» (т. е., получается, рабский) труд вообще никогда и нигде не имел определяющей роли в развитии экономики. Утверждение авторов о том, что «антропологическая направленность учения Маркса и его принцип различия практик превосходили познавательный горизонт его исторической эпохи» (с. 591) уже в

силу своей материалистической извращенности, конечно, неоправданно избыточно.

«Критика труда, основу которой он заложил в своих ранних сочинениях... неизбежно приходила в противоречие с его собственной апелляцией к промышленному пролетариату как к силе, преобразующей отчужденный мир. Это противоречие взрывало изнутри всю, казалось бы, такую филигранную и устойчивую архитектуру классического марксизма» (с. 591–592). Однако это, конечно, далеко не единственное противоречие учения Маркса, как, вероятно, думают Коряковцев с Вискуновым. При внимательном анализе построения Маркса не остаются верными даже на формально-логическом уровне, не говоря уже о том, чтобы они хотя бы отчасти были подтверждены какими-нибудь историческими событиями.

Совершенно очевидно, что марксизм, по существу, ни при каких обстоятельствах не мог перерасти в некую «целостную теорию снятия отчуждения, в теорию неотчужденной деятельности» (с. 592). Как ранее уже было показано, такая теория принципиально совершенно необходимо избыточна, т. к. уже изначально ложны все ее, даже возможные, гипотетические основания и допущения. Именно поэтому и то, «что она такое, так и осталось не ясным» (с. 592). Если выражаться строго по-гегелевски, социальная теория Маркса уже изначально нуждалась в диалектическом синтезе своих противоречий. Авторы правильно говорят, что «Поэтому своими непосредственными последователями марксизм развивался односторонне, без связи с его глубинными философско-антропологическими предпосылками: как революционно-политическое и политэкономическое учение». Указание книги на то, что «вместе с антропологической составляющей закономерно утрачивалась и диалектика» (с. 592), конечно же, избыточно, т. к. диалектика Маркса была уже изначально ограничена (точнее она представляла собой извращенную гегелевскую).

Трудно не согласиться с авторами и в том, что «возникшие теоретические конструкции» вполне закономерно «вырождались либо в чисто политологическое учение о классовый борьбе и захвате власти, а потом – в государственническую идеологию вроде “марксизма-ленинизма”, либо в социал-демократический реформизм, в духе Эдуарда Бернштейна отражавший стремление широких слоев населения промышленно-развитых стран обуржуазиться. Все эти “марксизмы”, претендующие на “творческое развитие наследия Маркса”, неизбежно лишались присущей ему методологической целостности. Все они были порождены уже иными общественными условиями, чем те, в которых жили создатели их исходного теоретического материала. Все они явились продуктами разложения этого материала, разложения, неизбежного в новых исторических обсто-

ательствах. «Аутентичное», исходное учение Маркса противостоит им так же, как противостоит живой организм организму мертвому, распавшемуся на элементы» (с. 592).

§ 3. КРИТИКА ВСЕМИРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ МИССИИ РАБОЧЕГО КЛАССА

«В наших глазах утопистами являются как раз те самые люди, которые отрывают политические формы от их социальной основы и выставляют их в виде общих, абстрактных форм»
(К. Маркс, т. 4, с. 481).

«Значит ли организованная воля партии больше, чем стихийная воля масс?» (Р. Арон, «Мнимый марксизм», с. 107).

В какой-то момент сам Маркс наконец, кажется, отбрасывает свой избыточный оптимизм и начинает вполне здраво рассуждать (август 1866 года): «Рабочий не свободен в своих действиях. В слишком многих случаях он даже так невежественен, что неспособен понимать подлинные интересы своего ребенка или нормальные условия человеческого развития» (т. 16, с. 198). Однажды в апреле 1867 года Маркс в письме Энгельсу даже замечает: «Наше влияние на ... («образованное» – Ю. М.) чиновничество больше, чем на неучей-рабочих» (т. 31, с. 245), его же жена, Женни, уже с заметной горечью изрядного разочарования подчеркивает: «Если бы рабочие имели представление о жертвах, которые пришлось принести для завершения этого труда («Капитала» – Ю. М.), написанного лишь для них и в защиту их интересов, они, вероятно, сами проявили бы несколько больше интереса» (т. 31, с. 500).

В «Марксизме и полифонии разумов» авторами подводится просто потрясающий итог собственных критических рассуждений: «Итак, в размышлениях Маркса о всемирно-исторической миссии рабочего класса верно почти все – кроме одного» (с. 593). Нам же представляется, что «в размышлениях Маркса о всемирно-исторической миссии рабочего класса» на самом деле (как уже ранее не раз указывалось) совершенно всё ну никак не соответствует действительности. Очевидно, что «фабричное производство», как и всякое иное возможное внешнее материальное «производство», ни в коем случае (по ранее рассмотренным принципиальным основаниям) не является и не может быть «непосредственно-всеобщим (общественным)». Не менее очевидным изначально является и то, что «промышленный пролетариат не способен стать самостоятельным

субъектом всемирной революции» (это обстоятельство более чем достаточно описано в самой обсуждаемой книге), и то, что никакая сама по себе «всемирная революция» не в силах «упразднить самый труд», который, вероятнее всего, будет вытеснен или сведен к совершенно незначительному необходимому / неизбежному минимуму самим ходом научно-технического и экономического развития в рамках капитализма. Отсюда получается естественный вывод, ставящий под радикальное сомнение не только «последовательную антикапиталистическую революционность промышленных пролетариев», но и вообще всё в целом коммунистическое учение. Как можно было изначально не понимать или не замечать, что большинство людей (в т. ч., конечно, и пролетариев) всегда склонны к пассивности, что без лидера или лидеров, никакой «самоорганизации» в действительности по большому счету вообще не бывает? В обычных обстоятельствах работягам как бы естественно присуща лишь борьба «за лучшие условия продажи своей рабочей силы, за социально-ориентированную перераспределительную систему welfare state (т. н. «государства всеобщего благосостояния» – Ю. М.), не выходящая за рамки капиталистического способа производства» (с. 594), но, кажется, как бы ограничивающая его.

Чуть позже Коряковцев и Вискунов делают очень важный и глубокий вывод о том, что «политическая революция, не имея возможности выйти за пределы разделения труда (в данном случае – труда управленческого и непосредственно производящего), чтобы состояться, должна интегрировать его в себя и развиваться по его законам» (с. 594–595). Они совершенно верно отмечают, что на практике это противоречие всегда разрешается тем, что политическая потребность рабочих удовлетворяется кем угодно, только не ими самими – если удовлетворяется вообще. Политическое отчуждение и самоотчуждение труда сходится прежде всего в политической и революционной практике марксистов или коммунистов, чтобы в конечном итоге «породить на свет доселе невиданный феномен: политическое самоотчуждение труда – ситуацию, в которой отчуждение непосредственных производителей от политики предпослано их самоотчуждением от нее» (с. 595).

В книге вполне оправданно указывается и на то, что «Эта ситуация – ключевая для понимания причин возникновения и эволюции обществ, подобных советскому, возникавших и продолжающих возникать из антикапиталистических революций. Она объясняет, почему не было никакого практического, прямого народовластия во время и после Октября, как не было его ни в Великую французскую революцию, ни в Ноябрьскую в Германии, ни в Венгерскую начала XX века, как нет его сейчас нигде на Земле, как не будет его в ближайшем обозримом будущем, по крайней

мере, до тех пор, пока человечество окончательно не преодолеет разделение между управленческим и непосредственно производящим трудом. Не потому, что кто-то мешал или мешает трудящимся брать власть в свои руки, а потому, что они сами не испытывают потребности в этом, сдавленные прессом внешней целесообразности и разделения труда в материальное производство и в сферу частных, изолированных интересов. Политика как деятельность по защите и изменению данного конкретного социального порядка, его регулирования и контроля над ним, оставалась и остается чуждой трудящимся по сей день, как и они – политике. Это именно их обоюдное самоотчуждение друг от друга. Рабочие, конечно, способны вести политическую и экономическую борьбу или вовлекаться в протестное движение, но эта “борьба идет дальше, чем сами борцы” (*Ги Равених*). Она развивается стихийно, и ее участники нередко становятся сферой идеологических манипуляций, как это стало происходить в начале XXI века во время так называемых “оранжевых революций”. Восставшие, в конце концов, начинают действовать вопреки своим собственным интересам и под чужими лозунгами (ситуация, описанная Хоркхаймером еще в 1947 году). Политическая борьба требует повседневного, постоянного участия, и не формального, а практического (на котором настаивал Ленин в знаменитом споре с Ю. Мартовым на II съезде РСДРП), но проблема именно в том, что для этого ее участники должны перестать быть трудящимися. Кроме того, они должны выражать всеобщий, а не корпоративный, интерес. Решение этой проблемы – не в превращении трудящегося в кого-то иного (скажем, в депутата или в революционера-профессионала), а в уничтожении самого труда и в преодолении форм его социального закрепления в самой повседневности индивидов» (с. 596).

Примечание. У классиков есть интересная реплика по поводу способностей пролетариев к позитивному или созидательному сотрудничеству: «Что касается пролетариев, то они – по крайней мере, в своём современном виде – возникли лишь из конкуренции; не раз уже создавали они коллективные предприятия, которые, однако, всякий раз погибали, потому что не были в состоянии конкурировать с “враждующими” частными пекарями, мясниками и т. д. и потому что для пролетариев – в силу того, что само разделение труда часто создаёт противоположность между их интересами, – невозможно какое-либо другое “соглашение”, кроме политического, направленного против всего нынешнего строя. Там, где развитие конкуренции даёт возможность пролетариям “приходить к соглашению”, там они “соглашаются” насчёт совершенно иных вещей, чем общественные хлебопекарни» (*т. 3, с. 369*).

С какой-то точки зрения, наверное, можно как-то согласиться с утверждением книги и о том, что позиции Ленина и Бернштейна объективно превращали марксизм как бы «в просветительскую теорию рабо-

чего класса. “Для Маркса интеллектual – помощник, советчик, помогающий устранить разруху в мозгах. Для Ленина – вождь” – справедливо замечает по этому поводу Кагарлицкий. Конечно, Ленин субъективно продолжал рассматривать трудящихся как движущую силу революции, как и Бернштейн – социальных реформ, но сами общественные изменения и сама политическая борьба трактовалась тем и другим мыслителем как объект внешнего управления (и в обоих случаях – со стороны специально для этого созданных партийных органов). Это противоречило (но лишь в какой-то определенной малой мере – Ю. М.) исходным методологическим и мировоззренческим установкам классического марксизма. Перефразируя Маркса, Ленина можно было бы спросить: “кто же революционизирует самих революционеров?”, а Бернштейна: “кто реформирует самих реформаторов?” Иначе говоря, в чем состоят отличные от их субъективности материальные основания непосредственно-всеобщего (общественного) содержания их деятельности?» (с. 597).

Примечание. Весьма любопытно, как в апреле 1870 года Энгельс реагирует на рост числа революционно настроенной студенческой молодежи в России: «Письмо Бакунина действительно очень наивно. Каким несчастьем было бы для мира, – не будь это невероятной ложью, – что в России якобы насчитывается 40 000 революционных студентов, не имеющих за собой пролетариата или даже революционного крестьянства, а впереди – иной карьеры, чем выбор между Сибирью или эмиграцией в Западную Европу. Уж если что и могло бы погубить западноевропейское движение, так это импорт этих 40 000 более или менее образованных, честолюбивых, голодающих русских нигилистов, сплошь претендующих на посты офицеров несуществующей армии, которую мы им должны предоставить; замечательно предложение – отдать европейский пролетариат под команду русских, чтобы внести в его ряды единство. При всем том, как ни преувеличивает этот Бакунин, ясно, как день, что опасность налицо. Святая Русь будет ежегодно выбрасывать некоторое количество таких русских “без перспективы на карьеру”, и под предлогом интернационального принципа они повсюду будут втираться в доверие к рабочим, добиваться роли вождей, вносить в секции свои, неизбежные у русских, личные интриги и споры, и тогда Генеральному Совету будет немало хлопот» (т. 32, с. 404). Позиция Энгельса вызывает недоумение и вопросы. Во-первых, возможен ли какой-то иной более реальный субъект революционности, чем радикальное амбициозное студенчество? И, во-вторых, чем может быть оправдано такое негативное отношение у интернационалистов-коммунистов именно к русским революционерам? Тем более, что в другом месте он говорит, что «Поскольку так повелось, что в каждом движении бывают такие тщеславные и пустые бездарности, в сущности, неплохо, что они объединяются на свой манер и затем вылезают все же на свет божий со своими фантазиями, претендующими на преобразование мира. И тогда целому свету становится ясно, что все это – ничто. Это все же лучше, чем когда борьба вертится вокруг личных дрызг, когда людям,

занятым каким-либо делом, никогда не угнаться за теми, которые могут весь день тратить на интриги. Но наблюдать за этими молодцами надо, чтобы они нигде не захватывали поля битвы без сопротивления» (т. 32, с. 361).

К сожалению, авторы не указывают здесь на полную несостоятельность, абсурдность или ложность марксистских представлений о некоем «непосредственно-всеобщем (общественном) содержании». Кроме того, они и не говорят, как следует, о том, что все аргументы, «приводимые Лениным в работе “Что делать?”, равно как и аргументы Бернштейна», конечно, не только плод их личных заблуждений, неосознанного или, напротив, намеренного извращения аутентичного учения Маркса. Действительно, прежде всего «Все они почерпнуты из практики политической борьбы, только в разных общественных условиях... Таким образом, подобная мутация марксизма имела объективные социальные предпосылки» (с. 597). Из чего, конечно, вовсе не следует, как полагают авторы, что «“Манифест...” Маркса и Энгельса, “Что делать?” Ленина и “Условия возможности социализма” Бернштейна одинаково точно отразили потребности рабочего движения, только на разных стадиях развития его противоречий, в разных социально-исторических условиях и в разных идейных формах» (с. 597–598).

Здесь необходимо еще указать, что Бернштейн не только «интуитивно почувствовал вышеуказанное противоречие социальной природы рабочего класса» (с. 598) и аргументировано это показал (хотя и не так глубоко и развернуто, как это, кстати, сделали авторы), но и высказал важное соображение о том, что социализм как единство теории и практики вообще не может быть обоснован научно, более того, он, по его мнению, даже и не нуждается в этом. Кроме того, он еще сформулировал правильные, точные и нужные вопросы.

1. Нужно ли понимать под крушением капиталистического строя неизбежность экономического краха, глобального хозяйственного кризиса, или же речь идет о крушении всех общественных институтов, выросших на базе капиталистического способа производства?

2. Доказана ли вообще неизбежность краха капитализма, возможно ли научное доказательство этого положения?

3. Является ли социализм или коммунизм необходимым следствием крушения капиталистического способа производства?

4. Нужны ли вообще научный социализм или коммунизм?

Ленинская критика Бернштейна совершенно не касается его принципиальных позиций по отношению к учению Маркса и этих указанных критических вопросов: как это вообще принято у коммунистов, его «критика» сводится к омерзительному навешиванию ярлыков и к оценочному обличению неких якобы мировоззренческих промахов оппонента.

По мнению Коряковцева и Вискунова, «все претензии к Ленину и Бернштейну должны быть переадресованы к классическому марксизму в связи с его внутренней методологической недоработанностью и противоречивостью. Дело не в том, что они (как и остальные марксисты, скажем, Троцкий, Сталин, Каутский и т. д.) сознательно или по недоумию “извратили Маркса”, а в том, что в самой социальной теории основоположника имеется нерешенная фундаментальная проблема, порождающая череду теоретических и практических трудностей» (с. 598). Мы же добавим, что в учении классиков марксизма имеется, конечно, далеко не одна «нерешенная фундаментальная проблема». Это учение избыточно проблематично, как уже ранее не раз отмечалось, из-за всех своих принятых изначально ложных оснований и допущений. Кроме этого, нельзя не указать и на существенную разницу между этими деятелями, если один – архиопасный циничный экстремист и преступник, то другой – ревизионист и вменяемый политик, действующий в существующем правовом поле.

Авторы не забывают постоянно настаивать на том, что проблема в марксизме только лишь одна, да и та «порождена тем, что непосредственно-всеобщее (общественное) производство, основанное на универсальном и свободном обмене деятельностью и ее продуктами, ошибочно увязано с фабрично-заводской технологией и, следовательно, с фабрично-заводским пролетариатом и его общественной практикой, имеющей заведомо ограниченные формы» (с. 598). Однако при всей верности этого утверждения следует еще раз подчеркнуть его очевидную недостаточность: Коряковцев и Вискунов упорно игнорируют вопрос или проблему принципиальной самой по себе возможности существования в реальной действительности, т. е. на практике, самого по себе «непосредственно-всеобщего (общественного) производства, основанного на универсальном и свободном обмене деятельностью и ее продуктами».

Далее в книге делается потрясающий в своей абсурдности вывод: «либо конечные цели (провозглашенные в Манифесте Коммунистической партии) не верны, либо пролетариат “неправильный”, им не соответствующий. Но цели коммунизма не умозрительны, они укоренены в отчужденной жизнедеятельности всего общества и сводятся к снятию этого всеобщего отчуждения» (с. 598–599). На самом же деле как раз **цели коммунизма, вне всякого сомнения, абсолютно умозрительны, хоть они, кажется, и имеют своим источником имеющееся общественное отчуждение и как бы «укорены в отчужденной жизнедеятельности всего общества», но это вовсе никак еще не свидетельствует о возможности и/или необходимости снятия «этого всеобщего отчуждения».** Они действительно «сами всеобщие», но только лишь в том смысле, что некая как бы «желаемость» или интенция к их достижению с необходи-

мостью постоянно воспроизводится, хоть и по-разному, «в потребностях каждого человеческого индивида, без связи с его социально-классовой принадлежностью и с тем, осознает он это или нет. Тогда как социальный субъект, воспроизводящий это отчуждение как самоотчуждение, но не осознающий его, сам производит свою частность, частность своих интересов, и по этой причине исторически преходящ» (с. 599). В реальности нет никакой ни необходимости, ни даже возможности коммунистического снятия, вообще абсолютно всех форм неизбежного «всеобщего отчуждения» (в т. ч. в частности и общественного отчуждения).

Примечание. «Чтобы историю можно было сравнить с диалогом, в котором за Разумом остается последнее слово, необходимо, чтобы вопросы были столь же разумными, как и ответы, а ситуации, созданные прошлыми ответами или самими вещами, – столь же разумными, как и решения. Несомненно, Маркс и сам столкнулся с противоречием. Если революция и победа пролетариата неизбежны, то какое место следует отвести свободе? Если же у пролетариата есть частичная свобода, то как можно говорить о неизбежном успехе?» (Р. Арон, *«Мнимый марксизм»*, с. 90).

Конечно, «необходимо учитывать, что понятие “пролетариат” у Маркса... описывает... не фабрично-заводскую технологию саму по себе, а особую общественную ситуацию трудящегося индивида. Она связана с тем, что индивид находится в отношении найма и участвует в производстве капитала» (с. 599). Но при этом авторы забывают указать на еще и иные важные аспекты в определении «пролетариата» в классическом марксизме. Пролетариат – это социальный класс производителей прибавочного продукта, не обладающий правом собственности на средства производства, для которого единственным источником средств для жизни является продажа собственной Рс. В современных развитых капиталистических странах уже только с большим трудом можно сыскать пролетария, для которого работа по найму именно в производственной сфере – это действительно единственный источник средств к существованию. Как правило, все они уже обладают ценными бумагами, депозитами или имеют какую-то частную собственность, например недвижимость. Кроме того, как уже ранее указывалось, из-за радикальных структурных изменений в экономике самих промышленных рабочих, именно занятых в непосредственном создании т. н. «прибавочной стоимости» в марксистском смысле, практически не осталось (ведь работников внепроизводственной сферы классический марксизм не относил к пролетариату). Коммунист Э. Балибар неожиданно, но уместно напомнил нам, что согласно логике того же Маркса даже формы революционной субъектности не могут постоянно оставаться неизменными (даже такие формы организации, как политическая партия и профсоюз, также будут

рано или поздно исчерпаны). Поэтому то, что «отношения отчуждения и самоотчуждения», которые необходимо воспроизводятся и «в нашу эпоху уже в рамках иных, “постиндустриальных”, “когнитивных” средств производства и производительных сил», вовсе никак еще не свидетельствует о том, что «в данных условиях в принципе способен сформироваться новый субъект самоотчуждения и его отрицания» в его классическом коммунистическом понимании (этого умозрительного марксистского феномена или догмата).

§ 4. О «СОЦИАЛЬНОМ СУБЪЕКТЕ – НОСИТЕЛЕ ОБЩЕСТВА БУДУЩЕГО»

Пролетариату, «которому нечего терять, кроме своей нищеты, приобрести же предстоит уже отечество, целый мир»
(Ф. Энгельс, т. 4, с. 492).

«Закон пролетарского движения, видно, к сожалению, таков, что повсюду часть вождей рабочих неизбежно развращается»
(Ф. Энгельс, т. 32, с. 284).

Гадамер верно говорит: чтобы понять т. н. «субъект в соответствующем способе бытия историчности», нужно прежде всего осознать переходящий «способ бытия субъективности», который сам «является абсолютной историчностью» (*«Истина и метод»*, с. 602).

Примечание. «Каждый поступок и каждое слово, брошенное в этот вечно живущий и вечно творящий мир, это семя, которое не может умереть», – писал Карлейль. В применении к данному случаю эти слова означают, что совершаемые нами действия не проходят бесследно для нас самих, но рикошетом влияют на все наше поведение. «Функция создает орган», – гласит биология. Наши поступки рикошетом видоизменяют наш организм, нашу душу и наше поведение. Тем более это относится к актам и поступкам, прививаемым войной и революцией» (П. Сорокин, *«Социология революции»*, с. 495).

Коряковцев и Вискунов задаются марксистским, вообще говоря, несколько странным вопросом «о социальном субъекте – носителе общества будущего», очевидно, что виной тому является извращенный изначально коммунистический классовый подход к анализу развития современного социума и капитализма в частности. Они полагают, что «Процесс его становления пока не завершен и даже не заметен; общество сейчас переживает период очередной структурной перестройки в рамках капита-

² Данное произведение написано в апреле 1881 г.

листического способа производства. Только этим можно объяснить упомянутое нами в первой главе противоречие современного “общества без оппозиции” (*Маркузе*), состоящее в том, что объект социальной критики ныне всем очевиден, а его субъект (он же и субъект его практической критики) эмпирически не обнаруживается» (с. 599). Как это ни странно, сами авторы, ссылаясь на Асмуса, как бы подчеркивают «специфику свойственного марксизму понимания социального прогнозирования так: предвидение общественных процессов “одновременно и возможно (как предугадывание тенденций будущего развития, опирающееся на изучение классового субъекта исторической активности), и невозможно (как абсолютно адекватное предугадывание всех конкретных перипетий и деталей развития)”» (с. 600). При этом даже не рассматривается возможная ложность и неоправданность самой изначально предполагаемой «всеобщности» подхода, опирающегося «на изучение классового субъекта исторической активности», как будто речь не идет о только исторически ограниченной и лишь вероятной активности некоего субъекта. Кроме того, следует заметить, что вряд ли вполне оправданным является и само указание Асмуса (поддержанное авторами) «на то, что для Маркса социальное прогнозирование связано с оценками социально-практических возможностей общественных субъектов, классов и их противоречивых отношений» (с. 600). Однако к такому формату прогнозирования, кажется, были скорее склонны большевики. Как представляется, сами классики марксизма были более склонны все-таки к аргументам экономического детерминизма и/или редуccionизма.

Примечание. Хотя многие оценки Марксом и были «сделаны на основе анализа огромного эмпирического материала капитализма индустриальной эпохи», нельзя не согласиться в целом с их принципиальной ошибочностью и/или ложностью. Вероятнее всего, классики марксизма совершили ошибки во всех своих изначальных допущениях и теоретических и методологических основаниях (о чем мы не устаем, постоянно повторяясь, напоминать), именно исходя из своих ничем, по большому счету, не оправданных имманентных революционных ожиданий. Так что, все эти их заблуждения, конечно, и субъективные, и случайные несмотря на то, что, естественно, они как-то обусловлены существующими тогда историческими формами.

Критическое исследование, как и даже просто восприятие реальности никогда не было и не может быть делом работы, толпа трудяг склонна следовать и следует своим желаниям и инстинктам. Рабочий класс страстно верит в «теорию эксплуатации» лишь потому, что она ему приятна и комфортна. Пролетариат верил бы в нее и в том случае, если бы ее как бы «теоретическое обоснование» было бы еще во много раз слабее, чем есть, или даже вовсе отсутствовало! Даже удивительно, что настолько масштабно мыслящие люди, как Маркс и Энгельс, могли оказаться настолько слепыми адептами-фанатами революции и коммуни-

стических идей, чтобы не заметить, что неизбежную и необходимую «историческую ограниченность общественной практики» господствующей формой разделения труда имеет не только «пролетариат» («чьи социальная природа и социальные возможности определялись фабрично-заводским производством»), но и всякий другой, вероятно возможный в будущем «социальный субъект». Шютц был, конечно, прав, когда говорил, что «Для социологических целей не существует такой вещи, как коллективная личность, которая “действует”. Когда в социологическом контексте делается ссылка на “государство”, “нацию”, “корпорацию”, “семью”, “армию” или на подобные коллективности, то скорее имеется в виду только определенный вид развития действительных или возможных социальных действий отдельных лиц» (*«Смысловая структура повседневного мира», с. 150*). Трудно, если вообще возможно определить то, как и «в какой степени можно говорить о субъективном смысле социальных коллективностей» (*там же, с. 151*).

Примечание. Впрочем, Маркс, кажется, вполне согласен с высказыванием А. Смита, которое он цитирует: «Умственные способности и развитие большей части людей, – говорит А. Смит, – необходимо складываются в соответствии с их обычными занятиями. Человек, вся жизнь которого проходит в выполнении немногих простых операций... не имеет случая и необходимости изощрять свои умственные способности или упражнять свою сообразительность... становится таким тупым и невежественным, каким только может стать человеческое существо» (*т. 23, с. 374–375*). Но тогда возникает вопрос: о какой субъектности рабочего класса может вообще идти речь?

Вне всякого сомнения, в настоящее время эффективные капиталистические отношения продолжают воспроизводиться, «индустриальная технология постепенно уходит в прошлое, уступая место новым производствам и новой структуре производства», хотя темпы подобной модернизации, кажется, и происходят медленнее, чем хотелось бы. Совершенно очевидно, что сам капитализм, реализуя неолиберальные практики, ни в коем случае не «стремится уничтожить “социалистические” подпорки капитализма в виде “социального государства”», как полагают Коряковцев и Вискунов. Ведь, как убедительно показала история, капитализм в конечном итоге все-таки научился вырабатывать нужные рычаги и механизмы самосохранения, каковыми и являются все его т. н. «социалистические подпорки» в виде как бы «социального государства». Как представляется, авторы вслед за классиками все-таки заблуждаются, когда полагают, что с воспроизводством капитализма обязательно «воспроизводятся отношения, конституирующие пролетариат (наемный труд и участие в производстве капитала), но всякие иные условия (политические, культурные, психологические) изменяются в духе возрастающей глобализации и технико-технологических новаций» (*с. 601*). Вероятнее всего, дальнейшее развитие капитализма само по себе

уже не предусматривает и не конституирует «пролетариат» в марксистском его понимании и определении. Здесь следует напомнить о фундаментально ошибочном представлении Маркса – об определяющем значении пролетариата в создании капиталистической прибыли – на самом деле исчезновение пролетариата в обществе ни в коем случае не обязательно ведет к утрате нужной прибыли. Более того, по всей видимости, капитализм развивается в сторону все большего вытеснения со своего рынка вообще «живого» труда как такового. Кстати, даже и сам Маркс допускал наступление в будущем таких времен, когда «автоматические машины давали бы... возможность получать ту же сумму чистого дохода, которую сегодня создает население» (т. 8, с. 566).

Таким образом, **даже, кажется, с отрицанием отчужденного «живого» труда все капиталистические «мерзости этого мира» будут также или почти с таким же успехом, как и ранее, воспроизводиться в социуме.** Итак, весь «капиталистический строй» со всеми своими экономическими, политическими, культурными и ментальными образующими условиями продолжает вполне успешно изменяться и модернизироваться в духе возрастающей глобализации и фантастических технико-технологических новаций.

Не случайно в книге говорится, что «Социальные возможности складывающегося “нового пролетариата” пока не проявились в полной мере» (с. 601), ведь совершенно очевидно, что никакого «пролетариата» в будущем развитом капиталистическом обществе вообще, скорее всего, не будет. При этом, конечно, не удивительно и то, что существующий еще пока рабочий или трудящийся класс никак «не приемлет формы политической активности, свойственные его предшественнику: все старые рабочие партии давно уже либо интегрировались в систему формальной демократии, либо маргинализировались, и социальный протест развивается в общегражданских политических формах» (с. 601), ведь в основном он весь так или иначе обуржуазился.

Таким образом (по нашему мнению, в отличие от мнения Коряковцева и Вискунова, да и всех адептов Маркса), классический марксизм как в свое время, так, естественно, и сейчас никак не «позволяет отразить закономерности общества и прогнозировать будущее социальных процессов, связанных с нарастанием обобществления внутри капитализма и благодаря ему» (с. 601). Вопреки мнению Коряковцева и Вискунова следует однозначно констатировать, что т. н. **«социальная теория Маркса» оказалась совершенно не способной верно предсказать практически ни одну из имевшихся когда-то и уже сейчас имеющих социальный реальный.** На самом деле весь, без каких-либо исключений классический марксизм, говоря словами книги, проблематизируется.

§ 5. О ВОЗМОЖНОСТИ НЕПОСРЕДСТВЕННО-ОБЩЕСТВЕННОГО ПРОИЗВОДСТВА

Коряковцев со своим соавтором говорят, что только «теперь на первый план выходят два социально-философских вопроса: насколько возможно непосредственно-общественное производство? И какова социально-экономическая основа общества, в котором все люди будут заняты продуктивной самодеятельностью?» (с. 601). Но, скорее всего, как раз с этих вопросов стоило вообще и начинать, тогда бы, возможно, на нашем пути критического преодоления марксизма меньше бы возникало противостоящих нам различных коммунистических «ветряных мельниц» и фантомов. Следует напомнить, что **точно так же, как отношения модифицируют природу вещи, вступившей в отношения, так и сама эта вещь изменяет природу отношений. Вероятнее всего, никакие отношения не являются и не могут быть универсальными, они всегда необходимо представляют собой конкретный факт, столь же конкретный, как и сама эта вещь.**

В книге говорится: «Упразднение самоотчуждения проходит тот же путь, что и самоотчуждение. Вначале частная собственность рассматривается только со своей объективной стороны», – констатирует Маркс. Напомним, что объективную сторону частной собственности он считает общественным богатством, выступающим в форме его отчуждения от непосредственных производителей, а ее субъективной стороной он полагает труд, общественную нищету» (с. 602). Однако, как мы уже ранее выяснили, это представление уже изначально совершенно ложно. Отчужденный труд вовсе не обязательно предполагает общественную нищету, а общественное богатство не формируется исключительно за счет «отчуждения от непосредственных производителей», т. к. далеко не всё богатство создается только исключительно отчужденным трудом.

Кроме того, важно не упускать из виду и то, что точно так же, как отношения модифицируют природу человека, вступившего в отношения, так и сам этот человек изменяет природу этих отношений. «Если результат всякий раз иной разновидности устремлений обнаруживает качество опосредованной непосредственности, то он некоторым образом представляется как “что”, как содержание, принявшее определенную форму. Это качество открывается в возможности отличать “что” от “как” в исполненной интенции. Только благодаря этому удастся субъекту достигать по возможности цели своего стремления в творческом акте первичного соприкосновения с действительностью вопреки отклонению и преломлению его интенции в действительной среде. И хотя цель устремлений никогда не совпадает с конечным пунктом их реализации, а человек в определенном смысле никогда не приходит туда, куда хочет, — делает ли

он какой-либо жест, строит ли дом или пишет книгу, — описанное отклонение еще не делает в силу этого его устремление иллюзорным и не зачеркивает его осуществления. Отстояние цели намерения от конечной точки его реализации именно и представляет собой это “как” или форму, вид и способ реализации» (Плеснер Х. «Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию», с.289-290). Плеснер уместно подчеркивает, что «та форма, о которой идет у нас речь, определенная как отстояние цели интенции от конечной точки реализации, именно потому и не может быть предвосхищенной, оторванной от содержания и приложенной к нему: она получается в процессе реализации. Эта форма встречается с содержанием, в то время как последнее представляет собой всего лишь содержащуюся в процессе реализации цель устремления» (там же, с.290).

Если хоть и противоречивые, но гармоничные и равновесные отношения между капиталом и трудом вырождаются в конфликт, то предполагаемая, но на самом деле абсолютно недостижимая «победа труда над своими угнетателями» неминуемо окажется «Пирровой победой», ведь она может стать лишь победой всеобщей нищеты, совковой ментальной мерзости и тоталитаризма. Авторы описывают якобы случай «с победившим промышленным пролетариатом», но в действительности совершенно очевидно, что приход к власти коммунистов или социал-демократов ни в коем случае не тождественен какой-то утопической абстрактной «победе» всего класса «пролетариата». В том числе, вероятно, и поэтому «частная собственность в результате его победы не исчезает, а победители реализуют всеобщую, субъективную, частную собственность и нередко лишь в своем воображении, субъективно». Хотя, конечно, на самом деле принципиальная причина исчезновения частной собственности совершенно очевидна – не только имеющиеся формы необходимого общественного разделения труда, но и сам способ производства, который совершенно никак не изменился, естественно, абсолютно ничего не изменилось и в жизни рабочих-«победителей» (добавилась лишь совковая идеологическая ложь и повсеместные отвратительные двойные стандарты).

К большому сожалению, **на самом деле речь у классиков марксизма почти никогда не идет о действительных общественных процессах, в основном их толкование действительности сводится только лишь к описанию собственных извращенных или ложных коммунистических или материалистических представлений о ней.** Апологеты классического марксизма Коряковцев и Вискунов договорились даже до того, что «Маркса можно назвать и антикоммунистом – постольку, поскольку в его учении имеется критика труда, его практики и идеологии и связанных с ними первичных форм коммунизма» (с. 603). Интересно, читали ли они брошюру В. Н. Черкезова «Предтечи интернационала. Доктрины марксизма», в которой не без предвзятости, но честно и прямо-таки смачно

описаны истоки многих марксистских догм и первичных теоретических «форм коммунизма».

В абстрактной умозрительности аутентичного или классического марксизма прежде всего повинен применяемый Марксом извращенный гегелевский диалектический метод, его изначальная материалистическая и революционно-коммунистическая установка.

§ 6. ОБ «ОСНОВНЫХ ПРИЗНАКАХ ОБЩЕСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА СОВРЕМЕННЫХ ИНДУСТРИАЛЬНО-РАЗВИТЫХ СТРАН»

«...больше не существует да никогда и не было, ни капитала, ни капитализма, существуют лишь капитализмы – государственные или частные, реальные или символические, всегда связанные с призрачными силами – или, скорее, капитализации, антагонизмы между которыми неустраимы»
(Ж. Деррида, «Призраки Маркса», с. 89).

Вспоминая вслед за Коряковцевым и Вискуновым «основные признаки общественного устройства современных индустриально-развитых стран», считаем совершенно некорректным «в том числе» говорить и о признаках «советского общества и нынешней России», поэтому постараемся изложить наше собственное их понимание.

1. Частная собственность, естественно, является не только одной из основных необходимых форм отношения «общества к миру вещей» (т. 42, с. 135–136), но и неким нужным критерием (мерой) и/или маркером всех остальных отношений в социуме.

Несмотря на некоторую оригинальность в книге высказываются неубедительные идеи по поводу того, что якобы «логика политической экономии становится логикой индивидуальной жизни» и «поэтому политическая экономия здесь есть психология, а психология – политическая экономия». Более того, при этом еще утверждается экстравагантная мысль о том, что «Так психология становится теорией труда, точно также как при классическом капитализме в качестве общей теории труда со времен У. Петти, А. Смита и Д. Рикардо выступала политическая экономия» (с. 604).

Не касаясь, как нам кажется, никак не обоснованного утверждения авторов о том, что «психология становится теорией труда», прокомментируем дальнейшие их рассуждения.

В книге без требуемой строгости говорится, что «частная собственность в силу своей “всеобщности” на деле обнаруживает свой гуманистический

потенциал», по нашему мнению, по-видимому, было бы более корректно и правильно сказать, что именно сам развившийся капитализм в силу своей «всеобщности» и «глобальности» наконец «позволил массовому собственнику пользоваться материальными и духовными благами в пределах господствующих потребительских стандартов и в условиях относительно автономного существования» (с. 604). Естественно, и слава Богу, «последнее обстоятельство делает подавляющее большинство индивидов совершенно невосприимчивыми ко всякого рода коммунистическим и социалистическим учениям, толкующим о создании “общественной собственности”». Авторы совершенно верно указывают на то, что «В массовом восприятии практическая реализация этих учений не может стать реальной альтернативой рыночной экономике, поскольку они противоречат общественному представлению о человеческой природе, противоречат природе самих этих индивидов как частных собственников» (с. 604–605).

Примечание. По этому вопросу очень важно будет вспомнить неадекватную позицию классиков. Энгельс в 1845 году говорил: «Ведь в сущности принцип налогового обложения является чисто коммунистическим принципом, так как право взимания налогов во всех странах выводится из так называемой национальной собственности. В самом деле, либо частная собственность священна – тогда нет национальной собственности, и государство не имеет права взимать налоги; либо государство это право имеет – тогда частная собственность не священна, тогда национальная собственность стоит выше частной собственности, и настоящим собственником является государство»... «мы и требуем пока только того... чтобы государство объявило себя всеобщим собственником и как таковое управляло бы общественной собственностью на благо всего общества» (т. 2, с. 545).

Все потуги авторов в стремлении выдать из этого нормального положения некий якобы «первоначальный коммунизм» не просто внутренне противоречивы и нелепы, но и совершенно бессмысленны. Никакого даже намека на отрицание частной собственности в реальной действительности не наблюдается. Индивидуализм в капиталистическом обществе необходимо выражается в различных свободных формах всеобщего приспособления к господствующей неизбежной обезличенной экономической целесообразности. Поэтому утверждение Хоркхаймера о том, что в данных условиях «логическим завершением апофеоза Я и принципа самосохранения как такового является полная беззащитность и абсолютное отрицание индивида» не вполне оправданно и, вероятно, все-таки избыточно. Кажется, не вполне оправданным является и его представление о некоем единстве «коллективизации и массовой культуры», ведущих обязательно только к достижению «пика атомизации общества». Следует понимать, что тенденции развития всякого социума весьма разнонаправленны и различны в каждый исторический период. Здесь будет более

уместно привести красноречивые высказывания Мизеса: «Цепочка действий, приводящая к улучшению экономических условий, начинается с накопления нового капитала посредством сбережений. Дополнительные средства позволяют реализовать проекты, которые прежде невозможно было осуществить вследствие нехватки капитальных благ. Приступая к осуществлению новых проектов, предприниматели конкурируют на рынке за факторы производства со всеми, кто уже занят в ранее начатых проектах» (с. 462). «На протяжении последних 200 лет история эволюции капитализма в условиях западной цивилизации демонстрирует постоянное повышение уровня жизни наемных работников. Суть капитализма выражается в том, что он является массовым производством для массового потребления, направляемым наиболее энергичными и дальновидными индивидами, с неослабевающим стремлением к совершенствованию. Его движущей силой является мотив извлечения прибыли, которая заставляет производителей постоянно предлагать потребителям все больше необходимых предметов быта лучшего качества и по более низкой цене. Избыток прибыли над убытками может возникнуть только в развивающейся экономике и только в той степени, в какой повышается уровень жизни широких масс. Таким образом, капитализм – это система, которая побуждает наиболее сообразительные и подвижные умы к максимальному проявлению своих способностей с целью повышения благосостояния неповоротливого и медлительного большинства». Крупное капиталистическое машинное производство «привело к поразительному повышению уровня жизни широких масс по сравнению с условиями ушедших веков. В эти старые добрые времена даже самые богатые люди вели существование, которое можно назвать стесненным, если сравнивать со средним уровнем жизни американских или австралийских рабочих нашего времени. Капитализм, говорит Маркс, бездумно повторяя мифы воспевателей средних веков, неизбежно ведет ко все большему и большему обнищанию рабочих. А на самом деле капитализм осыпал благами широкие массы наемных рабочих, которые часто саботировали внедрение тех нововведений, которые делали их жизнь более сносной» («Человеческая деятельность», с. 468).

Современному индустриально-развитому или уже даже скорее постиндустриальному «обществу потребления» присуща не только «обезличенность социальных связей, усредненность потребления и производства, “абстрагирование от таланта”, оригинальности, индивидуальности как потребителя, так и производителя», на которые указывают авторы, но и, напротив, безусловная важность для успеха в бизнесе и социуме свободной индивидуальности, интеллекта и образованности личности, таланта, имиджа, «имени», оригинальности.

2. Как нам кажется, нельзя согласиться и с тем, что здесь «господство вещественной собственности... так велико», что оно проявляется в стремлении «уничтожить все то, чем на началах частной собственности не могут обладать все». Цивилизованное западное общество – это все-таки не совковый социум, «отрицающий повсюду личность человека» и, как правило, вовсе не «хочет насильственно абстрагироваться от таланта». Ссылка авторов на то, что «В современном мире это выражается в конвейерном производстве буквально всего, включая художественные артефакты. Так возникает господство особой эстетической нормы массовой культуры – китча, “попсы”» (с. 605–606), представляется несколько избыточной, т. к. не предусматривает историчность этих явлений и не указывает на их необязательность в целом.

Далее в книге высказывается мнение, что «усредненность потребительских норм» как некое «уравнивание одинаковых тождеств-индивидов», которое «выражает рыночную стихию, ставшую всеобщей в условиях господства формальной демократии и эмансипации труда», присущи современному капитализму. Это представление, конечно, абсолютно неприемлемо. Рынок, разумеется, сравнивает, информирует и оценивает (в этом его необходимая, фундаментальная и, вероятно, абсолютно незаменимая функция в экономике и социуме), но ни в коем случае не уравнивает изначально различных и лишь единственно в этом различии одинаковых, но ни в коем случае не тождественных индивидов. Нет, конечно, и никакой совковой усредненности потребительских норм – есть только минимальные потребительские нормы. Именно отсутствие нормального рынка (как при совке), обязательно и неизбежно «обнаруживает себя как диктатура посредственности», в то время как этатизм и/или тоталитаризм, выражающий собой прежде всего извращенный и/или совершенно монополизированный рынок, к тому же еще и «опосредованный идеологией» (т. е. практическое отсутствие функций рынка), проявил себя и всегда обязательно проявит себя как «посредственность диктатуры (в советском строе и в практике национал-социализма, особенно в их поздний период)» (с. 606).

Свою некую как бы «обезличенность “массовый”, “случайный” индивид» как имманентно «социальное существо», необходимо имеющее психологическую и эмоциональную потребность в некой «общности», солидарности, сопереживании, защищенности, всегда бессознательно стремится как-то компенсировать или уравновесить это свое состояние. Наиболее простым, подходящим и действенным для этого средством, вне всякого сомнения, есть некое ощущение причастности к чему-то большому и более значительному, чем ты сам, как, например, чувство вовлеченности в одно общее великое дело («строительство коммунизма», осу-

щественные «национальной идеи», «американской мечты», «культурной революции» или «рытья котлована» по Платонову, ну и т. д.). Совершенно непонятно, зачем авторы акцентируют внимание на том, что «это проявилось не только в условиях так называемого “тоталитаризма”, но и в странах, где господствуют либеральная демократия и система дешевого кредита или социально-ориентированного перераспределения» (с. 606), ведь это характерная «родовая» черта человеческого вида будет обязательно всегда проявляться, вероятно, как один из основных действенных механизмов психологической защиты.

3. Трудно не согласиться с тем, что «Все основные классы современного индустриально-развитого общества, будь то капиталист, чиновник или рабочий, осознают себя как трудящиеся на общее благо, – по крайней мере, так декларируется господствующими религиями и идеологиями» (с. 606). Правда, при этом следует признать всё-таки исключительную роль предпринимательства как одну из сфер именно творческой самостоятельности. Это является одной из причин того, что в современном «общественном сознании преобладают не “мысли господствующего класса” (Маркс) в их прямолинейном, эгоистически циничном выражении (как это было, скажем, у Т. Мальтуса или Д. Рикардо), а именно иллюзорно-всеобщие формы, скрывающие всякий узкоклассовый интерес» (с. 607). Что касается апологетики труда, то в капиталистическом обществе она всегда была важнейшим необходимым идеологическим рычагом в управлении бизнесом и обществом. Об этом немало правильно сказано Максом Вебером. Утверждение книги о том, что «формальная демократия всюду превратилась в “управляемую”», представляется все-таки несколько избыточным. Более корректным, вероятно, было бы утверждение о том, что в социуме на протяжении всей истории независимо от способа производства постоянно идет борьба между, так сказать, «формальной демократией» и ее «управляемостью» в различных ее возможных ипостасях.

Говоря словами Маркса, в идеологии современного общественного устройства, образно или метафорически выражаясь, «категория рабочего не отменяется, а распространяется на всех людей». Конечно, по большому счету, «данная идеологема является просто ложью, однако она отражает свойственный данному общественному устройству межклассовый компромисс, благодаря которому стало возможным так называемое “социальное государство” или “государство всеобщего благоденствия” (welfare state)» (с. 607).

Примечание. Есть мнение Маркса и по этому поводу, высказанное 1849 году: «не может быть и речи о “социальном вопросе” как таковом, что каждый класс имеет свой собственный социальный вопрос и что вместе с этим социальным вопросом определенного класса существует также и определенный политический вопрос для данного класса» (т. 6, с. 228).

Вероятно, можно как-то допустить и то, что политическая и моральная манипуляция занимает место политических репрессий только потому, что она в данных общественных условиях уже просто очевидно более целесообразна с точки зрения эффективности политического и экономического управления современным социумом.

4. Действительно, т. н. «массовый» или «случайный» индивид в капиталистических условиях (в совковых, конечно, тем более), как правило, «считает приоритетным такое отношение к вещам и другим людям, в которых они фигурируют в качестве средств для достижения его целей», которые сводятся, в общем-то, к одному – к «непосредственному обладанию» чем-то или кем-то (с. 607–608).

5. В каком-то смысле, наверное, можно, хоть и с трудом, согласиться с избыточно оптимистичным представлением авторов, что «Все это говорит о том, что здесь господствует самоотчуждение в труде, социальные свойства и силы самого труда. Отчуждение и связанные с ним противоречия отходят на второй план общественной жизни в силу частичного социально-ориентированного перераспределения совокупного продукта» (с. 608).

Но вот уже ничем не оправданное, «за уши притянутое» утверждение книги о том, что якобы «определяющим фактором общественного развития становится коллективное самоотчуждение трудящихся» (с. 608) никак не приемлемо. При капитализме индивидуальность совершенно реальна, более того, она даже необходима в своей возможной максимально свободной форме на рынке социума, хоть, вероятно, и ограниченной рамками принадлежности к какому-то классу. Это в совке или в т. н. «социализме» «мнимый коллектив» пытается вытеснить самостоятельность индивидуальности. Маркс, конечно, глубоко ошибался, полагая, что государство – это лишь только «суррогат коллективности» (выше мы уже рассматривали этот вопрос). Очевидно, что роль государства в жизни общества гораздо более важна, чем полагал Маркс. Вообще марксистское понятие классовой борьбы и даже идентификации с социальным классом оказались неожиданно как бы разрушены и, кажется, даже отвергнуты развитием самого капиталистического производства. Поэтому, говоря словами Дерриды, любая фраза, в которой упоминается «социальный класс», стала сегодня уже по определению проблематичной. «Проблематичными..., ибо всё разыгрывается здесь, понятие труда, трудящегося пролетариата, способа производства и т. д.» («Маркс и сыновья», с. 48–49). Кроме того, всё-таки не следует игнорировать и некоторую естественную неоднородность, имманентные внутренние различия всякой социальной силы (там же, с. 50). По наивному или утопическому, явно немарксистскому представлению Дерриды, эти усложнения в социальной структуре могут привести к тому, что члены социума перестанут

полагаться на простую оппозицию господства и подчинения или, более того, перестанут исходить из того, что в конфликте, как правило, всё определяется и разрешается силой, или даже просто из того, что сила всегда сильнее слабости (*там же*, с. 51). Действительно, в современном развитом капиталистическом обществе классовые различия и антагонизмы, насколько это допустимо и оправданно, если и не сняты, то в значительно степени размыты, а необходимые структурные отношения в социуме, формирующиеся между различными действительными и мнимыми общностями, максимально свободны.

При совковом же т. н. «социализме» место господствующего класса занимает партийная номенклатура. «Поэтому личная свобода здесь возможна только либо в виде маргинализации, альтернативной социализации, выпадения из преобладающих социальных связей, либо в качестве карьеры. В действительности же общество распадается на оппозиции “мнимых коллективов” и прежде всего – на оппозицию коллективов, управляемых непосредственных производителей и бюрократии как субъекта управления» (с. 608).

6. В книге верно указывается на опасность отрицания или вытеснения «изолированной» частной собственности «всеобщей»: «Противопоставляя обыкновенной, изолированной частной собственности частную собственность всеобщую, массовое сознание здесь на деле разрушает частность, исключительность, “святость” личной жизни, “обобществляет” ее» (с. 608–609).

Вне всякого сомнения, это имеет самые тяжелые психологические последствия в культурном состоянии социума. Здесь вполне уместно процитировать Маркса: «Подобно тому, как женщина переходит тут от брака ко всеобщей проституции, так и весь мир богатства, то есть предметной сущности человека, переходит от исключительного брака с частным собственником к универсальной проституции со всем обществом» (*т. 42, с. 114*). Представление Коряковцева и Вискунова, что данное извращение условий существования здорового капиталистического общества каким-то образом может быть связано «с экономическим проектом Кейнса» о «перераспределительном», «институализированном» или паллиативном социализме, совершенно ничем не оправданно. Ведь позитивная суть этих идей не просто в том, чтобы, «сохраняя капиталистический способ производства, добиться разными средствами перераспределения части общественного продукта в пользу трудящихся», как полагают авторы, а в важности, полезности и необходимости проведения макроэкономической государственной политики для долгосрочного роста, избегания инфляции и рецессий. Известно, что живой рыночной экономике не свойственно равновесие, обеспечивающее полную занятость. Одной из причин этого является склонность сберегать часть доходов, что при-

водит к тому, что совокупный спрос постоянно имеет тенденцию быть меньше совокупного предложения. Преодолеть склонность к сбережению, конечно, невозможно. Поэтому государство должно регулировать экономику воздействием на совокупный спрос: это увеличение денежной массы, снижение ставок процента (стимуляция инвестиционной деятельности). С другой стороны, недостаток спроса тоже должен как-то компенсироваться, например за счёт общественных работ и бюджетного финансирования. Вот в чем на самом деле вкратце состоит сущность идей проекта Дж. М. Кейнса; совершенно очевидно, что в них ни о каком социализме или коммунизме в марксистском смысле и речи нет.

Не вполне обоснованным является и представление о том, что непосредственным «результатом практического воплощения этих идей и стало все то, что позже связали с понятиями “массовая культура”, “общество потребления” и “постиндустриальное общество”» (с. 609–610). Все эти негативные социальные явления стали плодом небывалого роста благосостояния населения, эффективности технологий и успеха модернизации капиталистического способа производства. Массовое сознание и его бессознательное выявили свою неспособность к адаптации к неожиданным позитивным подобным переменам. Более того, они указали на принципиальную важность и необходимость соответствующе развитой духовной, культурной, нравственно-гуманитарной составляющей в ментальном состоянии социума.

Все изначально безнравственные и бездуховные проекты неизбежно выявляют свою ограниченность в социальных возможностях, а их воплощение неизбежно чревато кризисными явлениями.

§ 7. О ВНУТРЕННИХ ЗАКОНАХ И ЛОГИКЕ РАЗВИТИЯ «РЕАЛЬНОГО КОММУНИЗМА / СОЦИАЛИЗМА»

«Кто требует всего, тот ничего не требует и ничего не получает»
(К. Маркс, Ф. Энгельс, т. 5, с. 482).

«Беда всех левых, что у них быстро заканчиваются чужие деньги»
(М. Тэтчер).

«Мнимое благо оплачивается обнищанием»
(Л. Мизес, «Человеческая деятельность», с. 436).

Вероятно, можно и даже нужно согласиться с книгой «Марксизм и полифония разумов» в том, что «до сих пор практически никто не попытался масштабно исследовать собственные, объективные, внутренние законы и логику развития “реального коммунизма / социализма”»

(с. 611). Действительно, «“Теоретическое познание должно дать объект в его необходимости, в его всесторонних отношениях, в его противоречивом движении в себе и для себя” (Ленин ПСС, т. 29, с. 193), – эта исследовательская программа марксизма в отношении советского общества еще не реализована. В итоге советская история до сих пор остается нерешенной проблемой марксистов, да и общественной науки в целом» (с. 611). Авторы совершенно правильно указывают на то, что специфические «проблемы, породившие советское общество, не разрешены до сих пор» (с. 611). Вполне естественно то, что «советское общество сравнивают с нынешним, оценивая его не по его собственным меркам, а по меркам того общественного устройства, которое является результатом его разложения». Но это действительно годится лишь «для обоснования той или иной политической доктрины, но совершенно не подходит для достижения целей научного познания. Подобные толкования советской темы на самом деле являются реакцией (положительной, либо отрицательной) на самоназвание советского общества (“социализм”, “начальная фаза коммунизма”))» (с. 611). При этом вполне оправдан и следующий вопрос: «Если об обществах следует судить на основании того, что они собой представляют, а не на основании того, на что они претендуют, то почему коммунистическое начинание нужно определять через цель, которую оно преследует, а не через те режимы, которые оно породило, по крайней мере на данный момент?» (Арон, «Мнимый марксизм», с. 19). Как представляется, дело заключается прежде всего в исследовании и анализе соответствия задекларированного самоназвания социума «социалистическое советское общество» (возникшего с приходом к власти коммунистов-большевиков), действительного содержания реально тогда (в 1917–1985 гг.) существовавшей общественной системы, с точки зрения догм, понятий и представлений самого аутентичного коммунистического учения классического марксизма. Скорее всего, исходя из логики учения Маркса, конечный итогом всех большевистских революционных преобразований стал не задекларированный ими «социализм», а некий уродливый, как бы ублюдочный государственный капитализм. Способ производства, очевидно – государственно-монополистический капиталистический, а политическая структура общества при этом скорее даже сословно-иерархическая «феодалная», чем классовая. Здесь уместно привести абсолютно точное высказывание великого советского физика Льва Ландау: «Наша система – это диктатура класса чиновников, класса бюрократов. Я отвергаю, что наша система является социалистической, потому что средства производства принадлежат никак не народу, а бюрократу». Реймон Арон еще в середине 50-х годов XX века пришел к вполне обоснованному и верному выводу, что реально суще-

ствующие капитализм и социализм – это две разновидности одного и того же индустриального общества, при этом речь должна идти о необходимом поглощении имеющегося «социализма» капитализмом, т. к. он имеет явно более эффективную экономику. Вообще для марксизма и/или реального социализма «противоположность между богатством и коммунизмом представляет главную трудность» (Арон, *«Мнимый марксизм»*, с. 58), ведь согласно Марксу «всеобщее распространение бедности» неизбежно ведет к воскресению и всей «старой мерзости» («Немецкая идеология»).

Представления о том, что «социалистическое советское общество» «было основано на коллективной (корпоративной) частной собственности партийно-государственной номенклатуры», не вполне корректно – оно все-таки не совсем соответствует действительности. Мнимость этой корпоративной «частной» собственности проявлялась прежде всего в отсутствии права ее наследования и в общей неэффективности управления ею, поэтому в конечном итоге оказывалось, что эта госсобственность попросту ничейная.

Совковая апологетика воспроизводит не «официальную точку зрения советского руководства» (как считают Коряковцев и его соавтор), а декларируемый в тот период официально-идеологический догмат, представляющий «СССР как... “рабоче-крестьянское государство”, в котором реализована “общественная”, или “общенародная” собственность» (с. 613). Как нам кажется, советское руководство все-таки было несколько более реалистично и адекватно в своем понимании действительности.

По всей видимости, можно указать на несколько вероятных причин, почему и как воспроизводились в СССР именно эта политическая структура и в принципе капиталистический способ производства, а также в чем была их местная российская специфика. Не менее интересно и то, как с ними соотносились и как со временем трансформировались существующие формы общественного и этнического сознания, которые далеко не всегда были «противоположны им». Но формат этой работы вряд ли позволяет нам отвлечься на развернутый ответ на эти немаловажные вопросы. Вне всякого сомнения, можно и нужно выявить все закономерности внутренней эволюции СССР. По большому счету, авторы правы – действительно, «социальная природа советского общества, скрытые тенденции его развития так и остаются нераскрытыми. А знать их нужно для того, чтобы окончательно преодолеть его общественные предпосылки и ради лучшего настоящего никогда уже не возвращаться в прошлое. Поскольку эти предпосылки не ясны до сих пор, то неудивительно, что российское общество воспроизводит вплоть до последнего времени его не самые лучшие черты – теоретически и практически» (с. 613–614).

Примечание. Андрей Лаби в одной из своих публикаций на ФБ в декабре 2021 года высказал хоть и не бесспорные, но довольно глубокие и интересные замечания по поводу реального бытия СССР: «Советский Союз распался не потому, что был дефицит и несовершенство экономики. Наоборот, он сохранялся благодаря тому, что был дефицит и несовершенство экономики. На самом деле сработало и достигнуто было всё. От каждого по способностям, каждому по потребностям – это не про высокий уровень материального снабжения способных людей. Это про потребности без способностей и способности без потребностей. Советский Союз создал идеального потребителя, ненавидящего “совок” за то, что он его недостаточно кормил бесплатно. При прочих недостатках. И идеального человека способностей, который не отвлекался на потребности. При прочих недостатках. Теперь этим людям нужны разные общества. И вообще, ключевая ошибка не в идеях социализма, и не в идеях капитализма, и не... И вообще не в идеях. Каждый из таких проектов в стремлении к идеалу придёт к саморазрушению. При этом людям будет казаться, что идея оказалась недостижимой, тогда как реально общество уже проскочило свою вершину. **Человеку не нужно 1 (одно) совершенное общество. Человеку нужно множество несовершенных, из которых он может выбрать близкое себе. Разнообразие несовершенных обществ из несовершенных людей.**» Эти рассуждения убедительно свидетельствуют об оправданном разнообразии подходов к пониманию того уникального исторического периода.

Рассуждая о сложностях и трудностях, с которыми «встречается исследователь советского общества», авторы делают ошибочное замечание по поводу того, что Маркс якобы начал «изучение капиталистического способа производства с анализа присущей ему формы общественного продукта, с товара, “клеточки” общественного устройства, с абстрактного» (с. 614). На самом же деле, вне всякого сомнения, Маркс с этого начал уже свое как бы «научное» его описание, а не его изучение. Выбранный им способ описания капиталистического способа производства не случаен, он прежде всего выражает стремление любой ценой втиснуть содержание всех своих идей и представлений в диалектическую форму, во всеобщее и неопровержимое значение которой классик свято верил. Естественно, ничего на самом деле научного в этом не было и нет.

Коряковцев и Вискунов с этим, конечно, не согласятся, в их извращенном диалектикой, никак не соответствующем действительности представлении «Наука же начинается с непонятого, неизвестного, но конкретного, непосредственно данного в созерцании и представлении и далее анализирует его со всех доступных сторон. Цель этого анализа – вычленивание противоречащих друг другу абстрактных моментов эмпирического материала. Благодаря фиксации противоречия удастся сформулировать теоретическую проблему, а, как известно, правильная постановка проблемы содержит в себе ее решение, дальнейшее развитие знания.

Оттолкнувшись от конкретного, опосредованного, многообразного, противоречащего себе, наука через полученное абстрактное приходит к обобщению, к конкретному понятию, к истине – к новому уровню конкретности» (с. 615). На самом деле, как уже не раз пояснялось, благодаря «фиксации», т. е., как правило, искусственному внешнему привнесению диалектического противоречия (набрасыванию категориальной сетки) удастся не только красиво в диалектическом формате сформулировать теоретическую проблему, а и почти неизбежно «правильно» вывести как бы заведомо уже предусмотренное непогрешимое диалектическое «решение», которое, естественно, создает лишь очень убедительную видимость дальнейшего развития знания.

Далее авторы делают глубоко верное и важное замечание о том, что «общественные отношения к способу производства не сводятся» (с. 614). При этом следует отметить, что это утверждение вряд ли полностью соответствует логике самого аутентичного классического марксизма, ведь Маркс утверждает, что именно «экономические отношения... составляют основу всего политического движения» (т. 7, с. 1). Тем не менее, теоретические и диалектические схемы применялись Марксом, в отличие от его эпигонов, всё-таки не только «для того, чтобы загнать туда все разнообразие национальных опытов, а для того, чтобы выявить их специфику в свете многих переменных» (Арон, «Мнимый марксизм», с. 363).

После этого Коряковцев и Вискунов вполне адекватно описывают совковый «социализм»: «Рассматривая советскую эпоху, мы можем констатировать достоверно, опираясь на большое количество эмпирических данных, что на всем ее протяжении сохранялись и воспроизводились в том или ином социально-юридическом статусе элементы старого, капиталистического, способа производства: деньги, банковская система, товарообмен, рынок и т. д., словом, все, что служит выражением товарно-денежных отношений. Все это было “захвачено” у капиталистов, но, как заметил Маркс, “состояние банкира, заключающегося в бумагах, нельзя вовсе захватить, если захватчик не подчинится условиям производства и общения, существующим в захваченной стране”. Можно ко всем “захваченным” институтам добавлять слова “народный” или “социалистический” (вроде “социалистического правового государства”), но их социальную природу слова не изменят» (с. 615–616). Здесь, правда, нужно указать на то, что элементы «старого» капиталистического способа производства сохранялись и воспроизводились, конечно, вынужденно – по безнадее и безысходности, вместе с тем, они и их необходимые функции, как правило, извращались до неузнаваемости. Например, важнейший фундаментальный элемент капиталистического общества – рынок – практически полностью был уничтожен монополией государства.

Разумеется, коммунисты «считают, что есть существенная разница между обязанностями, возложенными на товарищей в социалистическом сообществе, и обязанностями, возложенными на рабов и крепостных. Рабы и крепостные, говорят они, трудились ради выгоды господина-эксплуататора. А в социалистической системе продукт труда идет обществу, частью которого является сам труженик; здесь рабочий работает, так сказать, на себя. Это рассуждение не придает значения тому, что отождествление отдельных товарищей и совокупности всех товарищей с коллективным образованием, присваивающим продукт всей работы, является просто фикцией. Согласуются ли цели, к которым стремятся чиновники этого общества, с желаниями и стремлениями остальных товарищей или расходятся с ними, не имеет никакого значения. Самым важным является то, что вклад индивида в богатство коллективного образования не вознаграждается в форме заработной платы, определяемой рынком. Социалистическое сообщество не имеет никакого метода экономического расчета; невозможно определить, какую долю совокупного объема произведенных благ приписать различным комплиментарным факторам производства. Невозможно определить размеры вклада, которым общество обязано усилиям различных индивидов, оно не может вознаграждать работников соответственно ценности результатов их деятельности... Тот, кто считает, что социалистическое сообщество сможет обойтись без сдерживания и принуждения нерадивых работников вследствие того, что все будут добровольно выполнять свои обязанности, становится жертвой иллюзий» (Л. Мизес, «Человеческая деятельность», с. 482). Это в целом верное высказывание Мизеса стоит здесь дополнить: органы управления экономикой (в безрыночных обстоятельствах социализма) в повсеместном назначении государственных цен так или иначе ориентируются на внешние или международные рынки. Таким образом, государственные цены в конечном итоге как бы стремятся выразить конъюнктуру мирового рынка или международной торговли (об этом и сам Мизес говорит в другом месте). Без мирового рынка, т. е. без какого-либо вообще рынка, нормально развивающаяся экономика просто немыслима.

У классиков есть интересное замечание. Согласно их логике если кто-то «хочет сохранить понятие заработной платы, если он хочет видеть в обществе учреждение, дающее нам работу, платящее нам за нее, то он» прежде всего должен «принимать время за меру вознаграждения» несмотря на то, что «в отношении значимости предмета время безразлично», т. е. речь должна идти не о значимости, а о стоимости, то и рассматриваться должно именно рабочее время, а не пустая продолжительность времени (т. 2, с. 52–53). Здесь же они упоминают высказывание А. Смита о том,

что «до установления частной собственности, следовательно при предположении отсутствия частной собственности, рабочее время было мерой заработной платы и не отличавшейся ещё от неё стоимости продукта труда». По мнению Маркса и Энгельса, время никогда не потеряет свою ценность. Смогло ли советское государство платить своим гражданам зарплату, в соответствии с реальными затратами их рабочего времени? Естественно, нет, т. к. это в принципе невозможно, ведь труд корректно не измерим. В условиях отсутствия рынка, оценивающего труд, с одной стороны, возникали страшные перекосы в оплате труда, с другой стороны, повсеместное неизбежное стремление к уравниловке убивало всякую мотивацию к свободному труду. Но и это еще не всё, классики последовательно указывают на то, что «В области непосредственного материального производства решение вопроса о том, должен ли данный предмет быть произведён или нет, т. е. решение вопроса о стоимости предмета будет существенно зависеть от рабочего времени, требующегося для его производства. Ибо от этого времени зависит, имеет ли общество время для подлинно человеческого развития. И даже что касается духовного производства, то разве и там, если хочешь поступать разумно, не приходится при определении объёма, характера и плана духовного произведения принимать во внимание время, необходимое для его производства? В противном случае я рискую по меньшей мере тем, что мой в идее существующий предмет никогда не превратится в предмет действительный, – следовательно, тем, что он может приобрести только стоимость воображаемого предмета, т. е. только воображаемую стоимость» (т. 2, с. 54–55). Таким образом, получается, что от верного определения затрат рабочего времени зависят не только величина зарплаты, а и экономическое калькулирование стоимости и планирование всякого «разумного» материального и духовного производства. В конечном итоге становится понятным, что ни о каком «разумном» или «научном» планировании и речи не может быть, т. к. точно так же, как без нормального рынка адекватно не определяется величина зарплаты, так же адекватно не определяется цена реализации или продажи товара. В этом контексте интересно и следующее замечание основоположников: «собственность, капитал, деньги, наёмный труд и тому подобное представляют собой далеко не призраки воображения, а весьма практические, весьма конкретные продукты самоотчуждения рабочих и что поэтому они должны быть упразднены тоже практическим и конкретным образом для того, чтобы человек мог стать человеком не только в мышлении, в сознании, но и в массовом бытии, в жизни» (т. 2, с. 58). Разве существование государственной и колхозно-кооперативной собственности, основных фондов, банковского капитала, денег и наемного труда при «социализме» в совет-

ском обществе не свидетельствуют о наличии конкретного самоотчуждения или, точнее, отчуждения рабочих? Любопытно, что если в первые послеоктябрьские дни кем-то еще как бы рассматривался или декларировался вопрос об упразднении собственности, капитала и даже денег, то говоря о упразднении наемного труда, всегда вспоминали лишь о т. н. коммунистических трудовых армиях, труд в которых не предусматривалось оплачивать, и, значит, который фактически был рабским. Неправда ли: очень странный «социализм» получился на практике.

Совершенно обоснованно в книге «Марксизм и полифония разумов» говорится и о том, что «В то же время советское общественное сознание, по крайней мере в форме государственной идеологии, не прямо, так косвенно претендовало на то, чтобы эти элементы капитализма превзойти. Даже при поверхностном взгляде на советское общество мы сразу, едва начав его анализ, натываемся на противоречие между общественной практикой и общественным сознанием (социальным воображаемым) и на противоречия в самой общественной практике» (с. 616). Но при этом делается, к сожалению, глубоко ошибочный вывод: «Это позволяет сформулировать проблему советского общества: оно еще оставалось капиталистическим и уже не было таковым. Иначе говоря, оно являлось незавершенным отрицанием капитализма, его превращенной формой и этим оно родственно рассмотренному выше западному, представляя собой только другой вариант общества “всеобщей частной собственности”, “грубого” коммунизма» (с. 616). Как это ни странно, но здесь авторы сами себе, видимо, противоречат, ведь они буквально перед этим говорили о том, что совковое общественное сознание (даже в форме государственной идеологии) только лишь как бы «претендовало на то, чтобы эти элементы капитализма превзойти», иными словами, оно ни в коем случае еще ни на йоту не являлось действительно социалистическим или коммунистическим в классическом, марксистском смысле. Поэтому, вне всякого сомнения (кроме как на словах, в громких декларациях), оно не являлось никаким «незавершенным отрицанием капитализма», скорее, напротив, оно было как бы реакционным историческим шагом «назад», представляя собой не некий «грубый коммунизм», а именно покаянный, извращенный вариант некоего государственно-монополистического капитализма. Этот убудочный «государственный капитализм», конечно, «родственен» западному развитому капитализму, но был явно «незаконнорожденным» и очень дальним «родственником», т. к. обладал многими чертами феодально-сословного общества, был необходимо неизбежно «подогнан» под специфические и уникальные условия громадной необходимо тоталитарной империи, территориально находящейся в тяжелой или трудной климатической зоне планеты с довольно редким

многонациональным населением, основному этносу которого ментально свойственен великодержавный шовинизм.

Далее в книге совершенно верно констатируется: «Данное противоречие проявлялось в каждом узле советской истории, в каждом советском институте и процессе. Оно содержалось и в самой точке отсчета советской эпохи – в Октябрьской революции, которая была попыткой вытолкнуть общество за пределы капиталистического развития. Однако ее деятели вынужденно воспроизвели элементы капитализма в своеобразной форме, которую здесь не место исследовать подробно. Весь революционный процесс, начатый большевиками в Октябре 1917 года, вся предпринятая ими переделка социальных связей – это одни сплошные противоречия между намерениями и возможностями. Раздача земли крестьянам (точнее, легализация захваченной крестьянами у помещиков земли), попытка последовательно демократизировать управление производством, установив “всеобщий учет и контроль”, – и попытка тотальной национализации, огосударствления. Признание независимости прибалтийских республик (включая Финляндию) и вторжение в Польшу. Декрет о сельхозналоге от 30.10.1918 года – прообраз будущего продналога, положившего начало нэпу, и запрет на торговлю, усиление хлебной монополии. Борьба Ленина с “левыми коммунистами” и благословение им же многих “военно-коммунистических” мер. Административный деспотизм Троцкого и его же записка о нэпе. Апологетику “военного коммунизма” и нэп разделяют недели! Одни и те же люди идут сражаться против “агентов буржуазии” “на кронштадтский лед” и всего через несколько дней дают “добро” основным требованиям этих “агентов”! Перечисленные противоречия свидетельствуют о том, что в ситуации, в которой пребывали большевики, не они уже господствовали над обстоятельствами, а обстоятельства господствовали над ними как непознанная, стихийно развивающаяся, действительность. Это непознанное абстрактное, как бы носившееся над их головами, представляло собой существенный, определяющий момент их конкретной практической деятельности. Только этим можно объяснить противоречивость их практики, унаследованную последующими поколениями советского руководства и общества в целом. Эти обстоятельства, укорененные в социально-историческом контексте, содержали истину их революции. Она была выражением более широких и глубинных социальных процессов, из природы которых проистекала ее собственное объективное историческое содержание, и над которыми ее деятели не были властны» (с. 616–617).

Но со следующим утверждением авторов, вероятно, уже нельзя соглашаться: «С самого начала большевики не рассматривали свою революцию как изолированный процесс. Ленин считал, что Октябрьский переворот

послужит толчком революционных событий на Западе. Так и произошло: революционные события, произошедшие в России в Октябре 1917 года, были наиболее драматичным, но все же эпизодом мирового пролетарского движения, однако мощно толкнувшим его вперед» (с. 617). Как нам представляется, революционные события, происходившие с 1902 или с 1905 г. по 1921 г. в России, не были эпизодами некоего «мирового пролетарского движения», более того, они и сами по себе вряд ли могут быть обоснованно признаны проявлением именно «пролетарского» движения. Совершенно не оправданно «рассматривать Октябрьский переворот, также, как и последующие за ним события» в рамках идеологического мифа о некоем «пролетарском» движении в России или мире. Бесспорным является и то, что капиталистическое общество эволюционировало не так быстро и совершенно не в том направлении, как рассчитывали вслед за Марксом и Энгельсом большевики. Они вынужденно становились заложниками своих же принятых утопических материалистических и марксистских догм. При столкновении с практикой, с действительностью содержание их учения неизбежно «выворачивалось наизнанку, и на первый план выступала сциентистская схема, обосновывавшая конкретный политический проект, что в реальности оборачивалось вариантом» (с. 617–618) не только социальной мифологии, но практического политического авантюризма и волюнтаризма. Естественно, «диалектическая антропология и материалистическая диалектика в этом случае становились не нужными» помехами прежде всего в активной практической деятельности партийного, государственного и военного строительства, коллективизации, индустриализации, организации ГУЛАГа, всесоюзных строек и т. п. Неудивительно, что это привело почти сразу к стагнации т. н. «марксистской» философии, которая «продолжается вплоть до сегодняшних дней», и вряд ли можно рассчитывать на позитивный исход этого неизбежного процесса ее снятия.

Коряковцев и Вискунов справедливо признают, что «с начала XX века марксизм распространяется вширь, прекратив сколько-нибудь существенное развитие вглубь... уступает инициативу в постановке и решении актуальных социально-философских проблем», а «во второй половине XX века он был дискредитирован в сознании интеллигенции вполне заслуженно». В книге в принципе правильно указывается: «Проблема, однако, в том, что все прочие учения так и не смогли дать методологических средств решения ключевых проблем современности» (с. 618). Но при этом никак не отмечается то, что, вероятнее всего, никаких всеобщих и/или универсальных «методологических средств решения ключевых проблем современности» никто и ничто в принципе дать не в силах, т. к. они попросту вообще невозможны.

Удивляет и обескураживает следующее ложное и извращенное представление современных апологетов коммунизма – Коряковцева и Вискунова: «Несовпадение социальной природы (социально-классовой структуры, господствующей формы собственности, форм общественной практики и т. д.) советского общества и его “чувственной достоверности” – “видимости” и “слышимости” – стало очевидным только на зрелых этапах общественного развития. Первоначально же современники, захваченные бурным процессом становления советской системы, могли видеть только их тождество» (с. 619). Непостижимо, как вообще возможно так до сих пор думать, когда известно, что в стране были подчистую уничтожены не только т. н. «внешняя» оппозиция социализму и совку, но даже и внутрипартийная дискуссия. Ведь не просто полстраны прошло ГУЛАГ, а многие традиционные сословия российского общества были практически полностью физически ликвидированы, но даже целые народы подверглись репрессиям и чуть ли не геноциду. В итоге генофонд всего «советского» народа, вероятнее всего, уже невосполнимо утрачен. Простые аполитичные современники в подавляющем своем большинстве находились в состоянии перманентного подсознательного и/или бессознательного страха и ужаса от безысходного идеологического абсурда неумолимого молоха Левиафана. Те же, кто смог покинуть страну, оказались бессильны как-либо влиять на процессы внутри почти абсолютно закрытого общества. Никакого на самом деле «тождества» социальной природы совка и его «чувственной достоверности» изначально не было и не могло быть, свидетельств тому множество (почитайте, в конце концов, выживших очевидцев). Да, были фанатики-энтузиасты, были одурманенные пропагандой целые массы молодежи, процветало всеобщее ступачество. Но именно страх и подхалимство были самой яркой отличительной чертой созданного «нового» или «советского» человека.

Естественно, что в годы совка после изначально проведенных соответствующих чисток, т. н. «научно-позитивное описание» должно было только скрывать – и оно изо всех сил скрывало – действительную сущность возникавшего строя. Вовсе не на иллюзиях, а на четком и циничном понимании социального значения «красного террора» был «основан механизм свертывания гражданского общества в первые десятилетия Советской власти». Поэтому большевистское господство воспринималось как господство коммунистической идеологии, что в итоге способствовало подчинению всего населения страны узурпаторам. Ни о каком народовластии и/или диктатуре пролетариата или даже власти одной партии и речи в действительности быть не может. Это было изначально предусмотрено вождями революции и обусловлено непрекращающимся системным экономическим и политическим террором сверху, сломавшем

в конечном итоге всякую даже лишь потенциально возможную оппозиционность авторитарному диктаторскому режиму. Он длился в разных формах до тех пор, пока в апреле 1985 года новое руководство страны само не отделило себя от господствующей идеологии и не противопоставило ей себя. Ни о каком в действительности «гражданском обществе» ни в совке, ни до сих пор на всем пространстве бывшего СССР тоже и речи не может быть.

Как мы видим, идеологические штампы, привносимые в общественное сознание «искусственно» или как бы извне, могут играть решающую роль для эволюции данного общества в целом. Ведь именно идеи, овладевающие массами, во многом определяют ход истории.

По весьма сомнительному мнению авторов, «Советская социально-экономическая система (точнее, советский вариант welfare state) позволяла развивать личные потребности индивидов в объеме, невиданном нигде ранее, но их развитие, наконец, нашло преграду в идеологической оболочке государства, унаследованной от революционного движения индустриальной эпохи» (с. 620). Но ведь следует согласиться и с тем, что не будь этой насильственно созданной «социалистической» «советской социально-экономической системы», точнее, извращенного тоталитарного полуфеодалного варианта государственно-капиталистического welfare state, скорее всего, «личные потребности индивидов» выросли бы намного больше, чем это произошло в СССР. Не могут не удивлять сожаления авторов о том, «что конфликт между ними (между новыми потребностями людей и государственной идеологией – Ю. М.) не породил ни рациональной постановки социально-философских проблем, не говоря уже об их решении, ни даже общественной нужды в этом» (с. 620). Ну о какой «рациональной постановке социально-философских проблем» могла идти вообще речь, если исходной всегда была ленинская догма: «Учение Маркса всесильно, потому что оно верно», а от него «шаг в сторону – расстрел»? Общество к моменту «перестройки» было почти полностью адаптировано к двойным стандартам своей реальной жизни, поэтому и заморачиваться в схоластических тонкостях «теории» никто не имел никакой нужды, а все эпигоны, догматики-адепты были в полной растерянности, ведь изначально были воспитаны без «ЦУ» «сверху» рот свой никогда не раскрывать. Говоря словами Маркса, в перестройку высшая номенклатура пожертвовала ради буржуазности своей партией, а новоявленная буржуазия, в свою очередь, затем жертвует для номенклатуры народом. В этих обстоятельствах совок становится как бы буржуазным, а буржуазия – номенклатурной или олигархической. Если при совке речь шла о доверии, которое дает деньги или блага, то теперь о доверии, которое делают деньги; раньше – о доверии партии,

о преисполненном покорности доверии к классикам учения, к вождю и государству, теперь – о буржуазном доверии, доверии к предпринимательской деятельности, к способности капитала приносить проценты и платежеспособности деловых людей, о коммерческом доверии. Речь идет не о вере, любви и надежде, а лишь о кредите и коррупции.

Все выявляемые некие возможные подобию между интеллектуальными и социальными процессами на Западе и в СССР, по-видимому, слишком умозрительны и, вероятнее всего, не могут быть вполне оправданными, уж слишком извращенным был совковый социум. Более того, всякий советский и даже, вероятно, почти любой постсоветский исследователь, изначально «объективно обладая исторически ограниченным кругозором, не позволяющим с исчерпывающей полнотой осветить современное ему общественное развитие, может лишь расчистить дорогу новым мифам, борясь со старыми». Говоря словами книги «Марксизм и полифония разумов», возможность реализации адекватных исследований «зависит не только от субъективности исследователя, не только от его интеллектуальных способностей или мировоззрения», от уже имеющегося у него опыта, «но и оттого материала, который предоставляет ему для осмысления сам естественноисторический процесс – от состояния самой общественной практики, в которой он укоренен как личность» (с. 621).

Удивляет и следующее не вполне корректное сравнение Коряковцева и Вискунова: «Пролетарских революционеров промышленной эпохи (включая и основоположников марксизма, а тем более, большевиков) можно сравнить с профессором Преображенским из булгаковского “Собачьего сердца”, их трагическую попытку революционизировать мир труда посредством самого труда – с попыткой превращения собаки в человека, а то, что из этой попытки вышло, – с Шариковым. Ибо та практика, которую пролетарские революционеры находили в современности, имела неразвитые, отчужденные, превратные формы, и даже – революционная, которая, по их мнению, должна вести труд к самокритике и самоочищению. Нельзя сказать, что эти попытки воспитания человека труда революционной практикой оказались абсолютно бесплодными, однако они привели не к тем результатам, которые от них ждали» (с. 621). Если в отношении классиков марксизма, вероятно, можно еще как-то с трудом согласиться со сравнением их с проф. Преображенским, то вот уже большевики / коммунисты в подавляющем своем большинстве и являли, да и до сих пор являют собой самых настоящих Швондеров и Шариковых.

Естественно, более чем спорно и следующее утверждение авторов: «Возникшее на развалинах царской России в результате антикапиталистической революции советское общество стало осязаемым шагом вперед, улучшив жизнь трудящихся во многих отношениях и создав такие благо-

приятные условия для их социального и личностного развития, каких не знала ни одна развитая буржуазная страна того времени. И это произошло несмотря на все коллизии, сопровождавшие становление и развитие нового общества и “неоднозначную” политику его правителей» (с. 620).

Конечно, хотелось бы, чтобы подобные утверждения как-то подтвердились хотя бы статистически (хотя доверие к самой совковой статистике тоже очень сомнительно), желательно было бы, чтобы авторы еще уточнили, какие именно годы или месяцы советской истории они имеют в виду, когда так уж были «осязаемы» «улучшения жизни трудящихся».

Но по-настоящему поражают и приводят к недоумению утверждение как бы все-таки ведь марксистов Коряковцева и Вискунова о том, что «признаки современного индустриально развитого общества советского и западного» совпадают «с “коммунизмом в его первой форме”, выступающим как “всеобщая частная собственность”», и их заявление о том, что «разница между “казарменным коммунизмом” эпохи ГУЛАГа и дворцовым коммунизмом, “коммунизмом” вилл и коттеджей неолиберальной эпохи М. Тэтчер и Р. Рейгана (“Архипелаг Гуд Лак”), – по большому счету только в уровне материального благополучия масс и степени манипулирования ими» (с. 622). Т. е. получается, что миллионы ни в чем не повинных жертв ГУЛАГа вообще в расчет принимать не стоит??? Иначе говоря, авторов совершенно не интересует «цена» этого безумного, омерзительного и преступного большевистского эксперимента – «построения социализма в отдельно взятой стране», создания СССР. Честно сказать, подобные высказывания настолько обескураживают, что становится совершенно неясно, как этот бред вообще понимать, не то, что комментировать. Совершенно невообразимо, каким образом авторам удалось «увидеть» в обоих случаях ОДИНАКОВОЕ «обезличивание индивидов, “абстрагирование от таланта”, возвеличивание труда как всеобщей ценности и бесцеремонное вторжение в частную жизнь» (с. 622)?

Конечно, после такого проявления сверхъестественных умозрительных способностей Коряковцевым и Вискуновым уже не приходится удивляться тому, как они заявляют о том, что «Таким образом, смещается ракурс рассмотрения современного общества: вместо “окончательно и бесповоротно” победившего капитализма (фукуямовского “конца истории”) мы видим одну из форм его самоотрицания, не вышедшую, правда, еще за рамки прежней общественной формы. Оказывается, что под личинами “капиталистического постиндустриального общества”, “общества потребления”, кейнсианства и неолиберализма скрываются разные варианты “общества всеобщей частной собственности” или “грубого коммунизма”, доводящего до логического завершения тенденции капитализма индустриальной эпохи и являющегося, если использовать выражение

Маркса, первым этапом разложения частнособственнических отношений, их незавершенным отрицанием» (с. 622). Не вызывает ни малейшего сомнения, что если бы этот ПОЛНЫЙ БРЕД (пусть уж авторы-марксисты нас простят за эту резкость) прочли сами классики марксизма, они были бы поражены до самого «мозга своих костей» абсурдностью утверждения о том, что в сегодняшних США, например, оказывается, происходит «разложение частнособственнических отношений» и создан некий «грубый коммунизм».

Не менее нелепо указание авторов и на то, что «Этот вывод не будет неожиданным, если мы вспомним, что исторически предшествовало рождению данной общественной системы: эмансипация фабрично-заводского пролетариата (“труда”) в результате протестных (революционных и реформистских) движений во всех без исключения промышленных странах мира. Как мы сказали в предыдущей главе, все они сливаются в единый поток всемирной социальной революции, навсегда изменившей облик капитализма» (с. 622–623). О ложности всех этих избыточных представлений, кажется, прежде уже вполне достаточно сказано, повторяться нет никакого смысла.

Глава 15.

МАРКСИСТСКАЯ КРИТИКА СОВРЕМЕННОГО КАПИТАЛИЗМА

§ 1. О ЗНАЧЕНИИ «СРЕДНЕГО КЛАССА»

Нельзя не согласиться с Мизесом: «По существу, современный капитализм представляет собой производство для нужд широких масс» («Человеческая деятельность», с. 448). Покупателями товаров в целом выступают те же самые люди, которые в качестве наемных работников участвовали в их производстве. Поэтому растущий объем продаж убедительно свидетельствует о поступательном улучшении уровня жизни масс. Таким образом, в ходе естественного и необходимого развития капитализма в наиболее развитых странах постепенно сложилась социально-экономическая система, принципиальной основой которой являются платежеспособные потребители, т. е. т. н. «средний класс». (В мировой истории, судя по всему, уже неоднократно возникали подобные системы, правда, на несопоставимо более низком уровне. Такие этапы в эволюционных цивилизационных циклах были описаны Шпенглером, Тойнби, Сорокиным и др.). Эта общественная система оправданно была названа Ж. Бодрийяром, а может, кем-то и раньше его «обществом потребления». Нужно отметить, что благодаря развитым институтам гражданского общества, а не только «формальной демократии» платежеспособные потребители могут решающим образом воздействовать на экономическое, политическое и культурное развитие общества. Они, естественно, как-то необходимо «интегрированы в систему “буржуазного” консьюмеризма» («Марксизм и полифония разумов»).

Примечание. Здесь нельзя не напомнить о ложной уверенности Маркса в том, что «малейшее улучшение его (пролетариата – Ю. М.) положения в рамках буржуазной республики остается утопией и что эта утопия становится преступлением при первой попытке осуществить ее» (т. 7, с. 30–31), а истинной формой господства буржуазии «есть республика» (т. 7, с. 39).

При этом хотя платежеспособные потребители, как правило, и являются субъектами наемного труда, считать их «участствующими в производ-

стве прибавочной стоимости, пролетариями», как думают Коряковцев и Вискунов, с точки зрения аутентичного учения классиков марксизма, конечно же, нельзя. Т. к. прибавочная стоимость, следуя логике Маркса, создается исключительно только в сфере производства, то и трудящиеся, занятые в сфере торговли, транспорта (иногда Марксом транспорт всё-таки относится к производственной сфере) или услуг (доля которых на сегодня в развитых странах из числа всех занятых уже более 70 %), считаться «пролетариями» ни в коем случае не могут. «Как платежеспособные субъекты массового спроса, на потребности которого ориентирована экономика», они, кажется, как бы «господствуют в этом обществе», осуществляют существенное или, возможно, даже решающее экономическое влияние «в режиме межклассового компромисса (обуславливающего управляемость демократии)», естественно, не выходя за пределы буржуазного горизонта потребностей. Следует отметить и то, что при этом очевидно меняется классовая структура общества. «Основой экономики здесь остается рыночный сектор, чья производительность растет за счет систематического внедрения высоких технологий» (с. 624). Это как раз и указывает на необходимость доминирующего положения в обществе массового потребителя. Именно вследствие этой объективной необходимости в конечном итоге рынок и стал во многом или там, где это нужно и оправданно, целесообразно управляемым экономическими, политическими и правовыми рычагами. Это ни в коем случае не характеризует развитое общество как «государственный капитализм». Государственный капитализм предусматривает или предполагает прежде всего практически полную или определяющую монополию государства на рынок и капитал, именно поэтому советский т. н. «социализм» в действительности и являлся государственным капитализмом. Маркс полагал, что «за правом на труд кроется власть над капиталом, а за властью над капиталом – присвоение средств производства, подчинение их ассоциированному рабочему классу, следовательно уничтожение наемного труда, капитала и их взаимоотношения» (т. 7, с. 40). Но в действительности само по себе право на труд не порождает капитал и, тем более, не порождает власть над ним. Власть над капиталом в нормальных, свободных рыночных условиях порождается прежде всего предпринимательским талантом и инновациями. Вне рынка власть над капиталом и трудом определяется искусственным политическим диктатом и насилием. «Ассоциированный рабочий класс» – это лишь теоретическая абстракция, которая не в силах представлять собой реального общественно-экономического субъекта. Уничтожение наемного труда ни в коем случае не свидетельствует об уничтожении капитала.

Чем более сбалансированным является симбиоз изначально необходимой «свободы» рынка и рациональных механизмов его целенаправленного регулирования, тем эффективнее капиталистическое хозяйство

в целом. Но стратегия и его суть от этого не меняются, эффективное капиталистическое производство и хозяйство, в первую очередь, всегда подчинено стремлению к постоянному максимальному извлечению прибыли. Это только в извращенном совке экономика была направлена на выполнение «спускаемых сверху» плановых показателей, неизбежно определяемых формально и «с потолка» (т. к. только рынок в силах дать объективную информацию), что, собственно, и способствовало в конечном итоге застою, а затем и гибели этой командной формы хозяйства.

В книге говорится о том, что «Главным субъектом управления здесь (в развитом современном обществе – Ю. М.) является буржуазно-бюрократическая корпорация, то есть, – это важно подчеркнуть, – не буржуазия как класс гражданского общества, а та ее часть, которая срослась с государственной бюрократией, но и не бюрократия сама по себе, а тот ее сегмент, который имеет возможность конвертировать свою власть в прибыль» (с. 624). Похвально, что здесь авторы как бы уходят от марксистских стереотипов в понимании значения «класса» как некоего необходимого и единственного субъекта политики в обществе, их указание на опасность все возрастающей роли олигархов в управлении и регулировании не только государственных, но и глобальных мировых процессов, как нам кажется, более чем уместно. Как представляется, в действительности на основе сознательного опосредствования многих социальных связей (значительно и небывало развившимися) свободными институтами гражданского общества, а затем еще и на основе «возросшей роли капитализированного чиновничества» все-таки, сложилась весьма специфическая система перераспределения общественного продукта, радикально изменившая весь облик капитализма. Эта система включает в себя не только «разные формы неэкономической оплаты за труд в виде социальных программ и “бесплатных” социальных услуг (которые на самом деле являются неэкономической формой совокупной заработной платы)», как полагают авторы, а и эффективное свободное перераспределение информационно-культурного продукта. Именно последнее не только обеспечивает «свободу слова», но и позволяет оказывать серьезное влияние на реальную политическую практику «снизу».

По-видимому (если, конечно, не забывать о существенных и буквально фантастических технологических прорывах за последние сто лет, расширении мировых рынков и увеличении платежеспособного спроса, глобализации мировой экономики), можно как-то согласиться с Коряковцевым и Вискуновым в том, что одной из причин роста жизненного уровня стало и специальное ограничение свободы рынка в форме государственного управления им, а «другой его причиной стала система социально-ориентированного перераспределения общественного продукта, возникшая в результате деятельности чиновников» (с. 625). К сожалению, при этом авторы не указывают на фундаментальное и зачастую

решающее значение зрелого гражданского общества и его независимых институтов. Конечно, «эта система не является чем-то внешним для данного общества... Ее существование “встроено” в господствующий социально-психологический тип потребителя, она является не только предпосылкой, но и продуктом последнего» (с. 625). Уничтожение этой системы означает ликвидацию не только этого типа потребителя, но и неизбежно всей сложившейся современной эффективной социально-экономической системы.

Пропуская немало всяческого авторского бреда, немного задержимся на следующей авторской трактовке одного известного исторического события: «Даже самая последовательная попытка разрушить “социальное государство”, предпринятая М. Тэтчер, привела не к его полному демонтажу, а только к сокращению объемов перераспределяемых благ. В условиях современного кризиса такие попытки снова предпринимаются, но становится все очевиднее, что это способно привести не к чаемому “оздоровлению экономики”, а к масштабному социальному взрыву» (с. 625). На самом же деле никакой «попытки», да еще и «последовательной» разрушить свое социальное государство у британского премьера, конечно, не было. Вопрос стоял только об элементарной оптимизации бюджетных расходов и эффективности работы угольной отрасли – и не более. Естественно, что подобные целесообразные шаги периодически предпринимаются прежде всего в стремлении преодолеть или попросту «пережить» кризис. Не вызывает никакого сомнения, что такая почти неизбежная политика в конечном своем итоге все-таки позитивно сказывается на общем «оздоровлении экономики», и поэтому, невзирая на все возможные риски «масштабного социального взрыва», будет применяться на практике и в дальнейшем.

Авторы правильно акцентируют внимание на том, что «система социально-ориентированного перераспределения выступает в двоякой форме. Кроме того, что она является средством перераспределения общественного продукта в пользу работающего населения, она выполняет и репрессивные функции, ибо в полном объеме распространяет блага только на лояльных граждан, участвующих в производстве и исправно платящих налоги (на платежеспособных потребителей)» (с. 626). Правда, избыточный термин «репрессивные функции» следует, конечно, заменить на более взвешенный, например на «необходимую дисциплинирующую социальную роль». Возможно, в каком-то смысле ее действительно можно назвать «управляемой демократией», которая в той или иной мере присутствует везде.

В некотором смысле можно согласиться и с тем, что «“Социальные услуги” укрепляют зависимость работников от капитала и усиливают их заинтересованность в этой зависимости. В современном индустриально развитом обществе один и тот же индивид противостоит себе как рабочая сила и как косвенный представитель капитала, заинтересованный

в его власти и во власти основанных на нем общественных отношений, коль скоро он является держателем акций, пользователем кредита, социальных пособий и т. д. Каждый здесь подвергнут двойному отчуждению. При этом сила такого отчуждения увеличивается по причине его неосознанности и осознанной заинтересованности в зависимости от него. Этим объясняется парадокс, отмеченный Кагарлицким: «социальные уступки стабилизируют капиталистические отношения куда эффективнее, чем полицейские репрессии». Рынок и бюрократизм, буржуазия и чиновники («системные» и «несистемные») здесь дополняют друг друга, друг в друге нуждаются. Отношения между ними лучше всего описываются парной категорией любви-ненависти. «Гражданская» буржуазия воспроизводит для бюрократии объект управления – рынок с его богатством и кризисами, бюрократия создает этому рынку оптимальные условия развития и условия выхода из кризисов» (с. 626).

Вероятно, с определенной точки зрения как-то оправданными будут даже и следующие утверждения: «Буржуазно-бюрократическая корпорация соседствует с «гражданской» буржуазией, не вытесняя ее полностью и относясь к ней, как к дойной корове, как к источнику налогов. Преимущество капитализированных чиновников перед «гражданской» буржуазией – в экономической маневренности. Благополучие последней зависит лишь от случайностей рынка. А власть первой, кроме коррупционных возможностей, опирается на налоги, полицию, армию и флот» (с. 626–627). Но вот в какой мере на самом деле мировой транснациональный «крупный капитал – не говоря уже о мелком и среднем – вынужден встраиваться в иерархию политико-административной власти и подчиняться не только экономической, но и политической целесообразности» (с. 627), делать определенные, но ничем по сути не обоснованные выводы все-таки недопустимо. Как, наверное, и несколько преждевременно утверждать, что «Эпоха безраздельной власти гражданского капитала над обществом навсегда осталась в прошлом вместе с независимыми профсоюзами, подчиняющими себе целые отрасли, рабочими партиями, уничтожающими империи и общенациональными стачками» (с. 627). Поживем – увидим, хотя, конечно, скорее всего, так оно и есть.

Несколько поправляя авторов, но их же словами здесь следует сказать, что позитивный потенциал этого социального порядка, вероятнее всего, не будет исчерпан, пока он включает в себя механизм сглаживания (но ни в коем случае не полного разрешения) необходимых общественных противоречий: опосредствующие социальные отношения независимые институты гражданского общества, социально-ориентированную систему перераспределения общественных продуктов (в т. ч. и информации), паллиативный, институализированный или распределительный капитализм (а отнюдь не «социализм», как считают авторы), известный

как «социальное государство» («welfare state»). Перед нами – специфический феномен развитого современного буржуазного общества, столь же необходимый, сколь и неизбежно противоречивый как один из исторических этапов эволюции капитализма. Конечно, это ни в коем случае не «общество, о котором Маркс писал в “Критике Готской программы” как о “первой фазе коммунистического общества, в том его виде, как оно выходит после долгих мук родов из капиталистического общества” (т. 19, с. 19)» (с. 627). Вероятнее всего, не оправданно и представление авторов о том, что это общество «Или даже еще не выходит, а, добравшись до порога капитализма, в нерешительности остановилось, не ведая, ни зачем ему идти дальше, ни где оно находится» (с. 627).

По всей видимости, у капитализма есть еще множество внутренних неизведанных путей и возможностей для дальнейшего собственного успешного развития и без всяких, при этом навязываемых как бы «извне», обманчивых коммунистических расчетов «на посюстороннюю счастливую жизнь».

§ 2. О ЗАМЕЩЕНИИ «ТРАДИЦИОННОГО КЛАССОВОГО КОНФЛИКТА» «КОНФЛИКТОМ ПОКОЛЕНИЙ»

Кажется, заслуживает некоторого внимания любопытное заявление авторов о том, что «Смена экономических парадигм в эту эпоху проявила себя в форме не традиционного классового конфликта, а конфликта поколений. В результате этого старая культура – культура эпохи промышленной революции, завершившая свое формирование на Западе в межвоенный период, а в СССР – к 1960-м годам, ее потребители и творцы в новых исторических условиях исчерпали себя. Эта культура, основанная на принципах репрессивной, ригористической этики (прежде всего христианской, если иметь в виду Западную Европу и Америку, и сталинизма, если иметь в виду СССР), не соответствовала уже новой психологической ситуации, сложившейся в обществе к этому времени. Возможность потреблять разного рода материальные и духовные блага, невзирая на социальный статус потребителя, реабилитировала спонтанность жизнедеятельности и ставила под вопрос все “высокоморальные” общественные стереотипы и установки на этот счет. Новое поколение уже имело возможность жить по фейербаховскому принципу “хочу!”, тогда как старшее поколение, создавшее господствующую культуру, привыкло жить по библейско-кантовскому принципу “надо!”» (с. 629). В этих в общем-то, кажется, верных рас-

суждениях настораживает как бы некая однобокость единственного указанного основания: «смена экономических парадигм», произошедшего замещения «традиционного классового конфликта» «конфликтом поколений». Несмотря на всю очевидную взаимозависимость «новой психологической ситуации, сложившейся в обществе к этому времени» от «смены экономических парадигм» в нем, все-таки не следует сбрасывать со счетов возможность существования и других причин или оснований произошедшего (кроме указанных, – сугубо экономических) для возникновения как самих новых парадигм рынка, так и для новой ментальности в социуме.

Не вызывает сомнений лишь одно: **именно конъюнктура (в самом широком понимании этого слова) самого модернизированного капиталистического рынка поставила вообще под вопрос традиционную классовую структуру современного буржуазного общества.** Весь этот весьма сложный и, естественно, еще не проясненный в должной мере процесс Коряковцев и Вискунов описывают по-коммунистически и по-большевистски лихо, задорно и примитивно однозначно: «Возникло противоречие между психологической и идеологической реальностями общества. Необходимо было привести их в согласие, создав новую идеологию, новые общественные мифы и стереотипы. В этом состояла реальная общественная задача, вставшая перед первыми послевоенными поколениями» (с. 629). Вот прочли это – и «захотелось» сразу все бросить, взять под козырек и побежать выполнять эту «реальную общественную задачу»; конечно, подобные заявления не могут не умилять. Ну что же, такая точка зрения тоже, вероятно, имеет свое некое, так сказать, антропное оправдание.

Здесь следует отметить, ничем, по существу, не оправданную общую избыточность в оптимистичности авторского оценивания «в целом духовных открытий тех лет». Коряковцев и Вискунов, говоря «о содержании этих открытий», сравнивают их по масштабу даже «с теми, что происходили в Западной Европе в эпоху Возрождения» (с. 630). «Результатом тех социальных, экономических, политических и культурных изменений (с этим мнением Коряковцева и Вискунова трудно не согласиться – Ю. М.) стало вовлечение в культурный обмен и диалог всего человечества. И это происходило поверх всевозможных барьеров – религиозных, идеологических, национальных, политических и экономических» (с. 630–631). Но не бесспорным является утверждение авторов, что «Во второй половине XX века стало складываться в планетарном масштабе единое культурное поле, вначале, причем, на основе англосаксонской культуры, но трансформированной под влиянием афро-американской и восточных культур (а именно, индийской и дальневосточной, а с недавнего времени еще и арабской)» (с. 631).

Изначально это марксистское представление о возможности некоего «единого планетарного культурного поля», по всей видимости, совершенно избыточно. Не может не обескураживать то, как авторы удивляются известной извечной исторической «провинциальности русского общества», которая на том, собственно, и стоит, что постоянно «повторяя уроки, давным-давно пройденные наиболее развитыми странами мира, еще и гордится своей вторичностью, выдавая ее за “особый путь”, за “русскую судьбу”, за примету “высокой духовности русского народа”!» Вполне естественно кажется, что «исчезает сам предмет научного дискурса при замене его на предмет идеологической и политической конъюнктуры» (с. 631). Но ведь именно такова в действительности специфическая имманентная сущность российского общества, такова в конечном итоге и природная ментальность российского этноса (сравните с описаниями Игоря Лебедева на ФБ). По-видимому, этот как бы странный исторический феномен и должен быть предметом не столько научного дискурса, а серьезного всестороннего научного исследования.

§ 3. О «КУЛЬТУРЕ 1960 ГОДА»

Коряковцев и Вискунов считают, что «Культуру 1960-х годов можно определить как исторически первую негативную реакцию на “общество потребления”, в котором господствуют традиционные буржуазные и/или бюрократические ценности» (с. 632). Это утверждение авторов вряд ли может быть вполне оправданно, но нам здесь кажется более интересным несколько иной вопрос: была ли эта негативная реакция «культуры 1960 года» культурой, вообще адекватной действительности, в т. ч. и т. н. «обществу потребления»? Авторы правильно подчеркивают, «что речь в данном случае идет не о социально-экономическом катализме, выражающемся в классовом конфликте, а о духовной революции, отражающей не политико-экономическое, а технологическое обновление общества. Иначе говоря, это конфликт не между двумя разными общественными практиками, а внутри одной и той же практики» (с. 632). Кроме того, они поясняют, что обычно на практике: «Дело ограничивается вроде бы эволюцией форм и содержания идеологии и социальной психологии, а подобные метаморфозы всегда в истории происходят в виде смены поколений, и чаще мирно, подобно смене караула у вечного огня на могиле общечеловеческих ценностей. Но сейчас этот процесс означал уже нечто большее, ибо следствием его было изменение организации социальных связей, их структурная перестройка, предполагающая столкновение различных социальных

групп. Поэтому он с неизбежностью выливался в социальный конфликт, но не классовый, а именно в конфликт между поколениями. За “восстанием масс” (Ортега-и-Гассет) последовало “восстание детей”... Благодаря этой “контркультуре” произошла грандиозная метаморфоза: мир взрослых перестал господствовать над миром детей» (с. 633).

В дополнение к сказанному в книге звучат громкие метафоры: «Если в культуре XIX века умирает бог-отец, то в культуре века XX умирает богоматьер. Человек лишается своей мифической семьи, определявшей его судьбу и волю, обретает духовное сиротство и благодаря этому – духовную свободу. И задумывается о своем самоопределении» (с. 634). Более того, делается весьма сомнительное утверждение о том, что оказывается «Фактически мы уже более полувека живем в постхристианскую эпоху» (с. 635). Однако, несмотря на весь пафос сказанного, согласиться с абсурдным утверждением о том, что «духовное сиротство» может привести как-то к «духовной свободе», конечно, никак невозможно. Потеря связи с Богом неизбежно ведет к идолопоклонству, которое своими рамками необходимо уже сразу ограничивает всякую возможную «духовную свободу» человека. Вероятно, в каком-то смысле действительно «Если развивать дальше библейские аллюзии, то можно сказать, что в XX веке происходит вторичное грехопадение человека. Только теперь он уже вкушает от древа не познания, а самопознания. И не яблоко, а то, что находит у его корней, – травку и грибы». Но вот дальнейшее описание, конечно, уже избыточно: «в отличие от библейских перволюдей, он начинает беззаботно наслаждаться своей младенческой свободой, не стыдясь наготы и не заботясь о хлебе насущном» (с. 635).

Вполне естественно, что эта «контркультура» оказалась способной преодолевать общественные стереотипы потребления и производства либо только в представлении своих участников, либо только в пределах их личного, изолированного бытия». Вполне предсказуемым было изначально и то, что свобода от каких-либо норм обернется «практической однобокостью, неспособной дорасти до продуктивной деятельности». Поэтому и «андеграунд, представленный как своей творческой, так и рецептивной, ипостасью, встраивается в “общество потребления” как обратная сторона последнего», как его свое некое как бы не вполне «здоровое» иное, как вероятное продолжение изначально извращенной массовой культуры «среднего класса» (с. 635).

В книге верно констатируется: «Отчуждение..., кроме индивидуально-психологического, имеет общественный масштаб. Индивиду остается либо в испуге скрываться в собственном изолированном мире, пестуя и оберегая новыми мифами свой инфантилизм, либо закидываться на самоубийственных или террористических эксцессах, относясь к ним как

к чему-то самоценному и тем самым лишая их революционного смысла; либо вписываться в господствующую культуру» (с. 636). Вероятно, андеграунд может быть оправдан как-то тем, что с его помощью «удалось привести в соответствие друг с другом психологическую и идеологическую сферы “общества потребления”, благодаря чему оно преобразилось. Он создал соответствующие мифы, идеологии и стереотипы, рационализирующие и оправдывающие гедонистическую спонтанность для самых широких слоев населения. В результате его усилий общество осознало проблему качества жизни... Заслуга андеграунда еще и в том, что он поставил и довел до массового сознания проблемы, связанные с экологическим кризисом и психологическим отчуждением» (с. 636). Но при этом совершенно нелепо и даже смешно полагать, что это и есть тот самый «выход к порогу отчуждения, за которым светится качественно новая социальная реальность».

Не менее странным является марксистское и коммунистическое представление Коряковцева и Вискунова о том, что тем самым андеграунд «выполнил свои исторические задачи и, как всякое движение, революционизирующее общество, оказался в один прекрасный момент ему не нужен» (с. 636). Как будто какие-то «общественные движения» на самом деле невероятным образом имеют или могут как-то иметь свои обязательные, как бы мистически предустановленные, изначально разумные, объективные исторические задачи. Ох уж эти коммунисты-материалисты, самые настоящие чудотворцы-грехоплёты!

§ 4. О «ТЕХНИКО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ УНИВЕРСАЛЬНОГО ОБЩЕНИЯ»

«...если современные физические науки ведут нас к вратам “Земли обетованной”, которой, как представляется, и является либеральная демократия, они не могут помочь нам переступить их порог, поскольку не существует никакой экономически необходимой причины, в силу которой развитая промышленность должна породить политическую свободу» (Ф. Фукуяма).

Указывая на то, что один из известных экономистов – Дж. Гэлбрейт ссылается существующую социально-экономическую систему со становлением наукоемких производств, Коряковцев и Вискунов интерпретируют сказанное им так, что это якобы переключается «с технико-технологической системой универсального общения, о которой вел речь Маркс

в первом томе “Капитала”» (с. 637). Однако несмотря на как бы левизну некоторых мнений Дж. Гэлбрейта, он, бесспорно, ни в коем случае не предполагал, что это его предположение будет как-то увязываться с марксистским положением о некоем утопическом «универсальном общении». «Гэлбрейт рассматривает только один случай этой системы, где она работает в условиях максимизации прибыли (научеёмкие западные транснациональные корпорации 1960-х годов)» (с. 637). Но, по убеждению авторов, она еще, кроме того, «возникла и там, где прибыль наиболее последовательно была минимизирована и формализована, представлена как формальный показатель – в советском обществе» (с. 637–638). Поэтому в книге делается оригинальный, совершенно неожиданный, но никак не обоснованный и не оправданный вывод: «Значит, американский исследователь указал недостаточную предпосылку этой общественно-экономической системы. Действительно, эта система не приобрела бы всемирный и социально-ориентированный характер, если бы к технико-технологическим факторам ее становления не присоединился фактор субъективный – та самая мировая социальная революция промышленного пролетариата, о которой шла речь выше» (с. 638). Здесь, наверное, будет уместным повторить наш актуальный вопрос: существует ли до сих пор в развитых постиндустриальных странах на самом деле «пролетариат» в его аутентичном понимании Марксом?

Декларируема эмансипация рабочего класса или борьба за нее необходимо и неизбежно всегда оборачиваются в реальности «возвышением чиновников, постепенно, но неуклонно консолидирующихся в самостоятельный класс управленцев», так или иначе «стремящихся не только конвертировать свою власть в капитал», но и, более того, «превратить все остальное общество в объект управления». В тоталитарном совке все население страны было превращено «в административно зависимых работников», при этом номенклатурных чиновников, конечно, явно не интересовало, как реализуется как бы необходимая кейнсианская система «эффективного спроса». В каком-то смысле может быть оправдана аналогия проведенная авторами между тем, как «буржуазно-просветительское “Царство Разума” воплотилось на практике в виде господства капитала», и тем, как «чаемая классиками марксизма и продолжателями их дела, диктатура пролетариата в результате социальной революции промышленной эпохи реализовалась в реальности в виде диктатуры» партийно-чиновничьей бюрократической номенклатуры, ставшей неотъемлемой частью авторитарной системы управления государством.

Однако представление авторов о том, что совковая номенклатура тождественна «буржуазно-бюрократической корпорации», явно избыточно, т. к. до буржуа советскому бюрократу-приспособленцу при всем

его возможном желании все-таки никогда не дорасти. Бюрократическо-чиновничья «корпорация», как правило, всегда «господствует от имени самых широких масс, в том числе и фабрично-заводского пролетариата», который если и не принял навязываемые государством ценности, то все равно всегда мнит себя интегрированным в существующую «экономическую и политическую систему как часть “среднего класса”».

Никогда «гегемон работяга», т. е. реальный «пролетариат», не имел и не мог иметь «своей конечной целью» «создание бесклассового общества на основе общественной собственности» (эта утопическая коммунистическая идея, вероятнее всего, была изначально манипулятивно привнесена в среду рабочих «извне»). Ведь, по большому счету, любого работягу всегда принципиально интересует лишь одно: как не работая или меньше работая, по возможности больше получать! На самом деле народ извечно нуждается только в «хлебе и зрелищах», об остальном он практически и не вспоминает. Поэтому говорить о пролетариях, чуждых коммунистическим идеям, как о людях, отказавшихся от борьбы за «свои» конечные цели, по самой меньшей мере просто некорректно.

§ 5. О СКОРОЙ «СМЕРТИ» КАПИТАЛИЗМА

«...повсюду (в 1848 году буржуа – Ю. М.) только прокладывают путь для нас – для демократов и коммунистов, что они завоюют лишь самое большее несколько лет полного тревог блаженства, чтобы вскоре после этого быть свергнутыми в свою очередь»

(Ф. Энгельс, т. 4, с. 469).

«...прогресс внутри самой буржуазии ведет к расширению и усилению буржуазного господства» (Ф. Энгельс, т. 4, с. 467).

«...без труда и разделения труда нет общества! Без вдыхания воздуха нет жизни!» (Ш. Монтескье).

«Подверженный депрессиям, встряхиваемый созидательными разрушениями, он не роет собственную могилу»

(Р. Арон, «Мнимый марксизм», с. 13–14).

Из того, «Что нищета рабочих масс с 1848 по 1864 г. (т. е. за 16 лет – Ю. М.) не уменьшилась, – это факт бесспорный, а, между тем, по развитию промышленности и по росту торговли этот период не имеет себе равных в истории» (т. 16, с. 3), Маркс делает избыточно однозначный вывод о том, что «Во всех странах Европы теперь стало очевидной истиной для каждого непредубежденного ума и отрицается только людьми, заинтересованными в том, чтобы убаюкивать других ложными надеждами, что ни усовер-

шенствование машин, ни химические открытия, ни применение науки к производству, ни улучшение средств сообщений, ни новые колонии, ни эмиграция, ни новые рынки, ни свободная торговля, ни все это вместе взятое не устранит нищеты трудящихся масс; что на современной порочной основе всякое дальнейшее развитие производительной силы труда неизбежно углубляет общественные контрасты и обостряет общественные антагонизмы. Во время этой “ошеломляющей” эпохи экономического прогресса голодная смерть в столице Британской империи почти приобрела характер общественного установления. Эта эпоха отмечена в летописях мира все более частыми повторениями, все более обширными размерами и все более гибельными результатами социальной чумы, именуемой торгово-промышленным кризисом» (*т. 16, с. 7*). Более того, он уверен и настаивает на том, что «дело шло о великом споре между слепым господством закона спроса и предложения, в котором заключается политическая экономия буржуазии, и общественным производством, управляемым общественным предвидением, в чем заключается политическая экономия рабочего класса». Исходя из всех изложенных ошибочных допущений, Маркс извращенно полагает даже, что и «билль о десятичасовом рабочем дне был не только важным практическим успехом, но и победой принципа; впервые политическая экономия буржуазии открыто капитулировала перед политической экономией рабочего класса» (*т. 16, с. 9*).

Примечание. В марте 1865 года Энгельс прямо обозначил свою и Маркса позицию: «я считаю, что для современного буржуазного развития величайшим позором является то обстоятельство, что оно не вышло еще за пределы экономических форм животного царства. Для нас так называемые “экономические законы” являются не вечными законами природы, но законами историческими, возникающими и исчезающими, а кодекс современной политической экономии, поскольку экономисты составили его объективно правильно, является для нас лишь совокупностью законов и условий, при которых только и может существовать современное буржуазное общество. Словом, этот кодекс есть абстрактное выражение и резюме условий производства и обмена современного буржуазного общества. Поэтому для нас ни один из этих законов, поскольку он выражает чисто буржуазные отношения, не старше современного буржуазного общества. Те законы, которые в большей или меньшей мере имеют силу для всей предшествующей истории, выражают только такие отношения, которые являются общими для всякого общества, покоящегося на классовом господстве и на классовой эксплуатации. К первым принадлежит так называемый закон Рикардо, который не имеет силы ни для крепостного строя, ни для античного рабства. К последним относится то, что есть правильного в так называемой теории Мальтуса... Сама эта теория в Англии уже давно сведена экономистами к разумному содержанию: население оказывает давление не на средства существования, а на средства занятости; человечество могло бы размножаться быстрее, чем это может требоваться современному буржуазному обществу.

Для нас это является лишним основанием, чтобы объявить это буржуазное общество препятствием развитию, таким препятствием, которое должно быть устранено» (*т. 31, с. 393*).

В 1864 году Маркс верил в то, что в самом ближайшем будущем «предстояла еще более значительная победа политической экономии труда над политической экономией собственности или капитала. Мы говорим о кооперативном движении, в частности о кооперативных фабриках, основанных без всякой поддержки усилиями немногих смелых “рук”. Значение этих великих социальных опытов не может быть переоценено» и рассчитывал на это. Он, как бы забегаая вперед, уверенно полагал, что уже «Не на словах, а на деле рабочие доказали, что производство в крупных размерах и ведущееся в соответствии с требованиями современной науки осуществимо при отсутствии класса хозяев, пользующихся трудом класса наемных рабочих; они доказали, что для успешного производства орудия труда вовсе не должны быть монополизированы в качестве орудий господства над рабочим и для его ограбления, и что подобно рабскому и крепостному труду наемный труд – лишь преходящая и низшая общественная форма, которая должна уступить место ассоциированному труду, выполняемому добровольно, с готовностью и воодушевлением». Правда, при этом он говорил и о том, что для того, «чтобы освободить трудящиеся массы, кооперативный труд должен развиваться в общенациональном масштабе и, следовательно, на общенациональные средства» (*К. Маркс, т. 16, с. 9–10*). Реальность почти сразу показала, что кооперативы практически никогда не выдерживают конкуренции с частником, т. е. доказала как раз обратное – реальная экономика нуждается в конкретном хозяине в т. ч. и орудий труда, а наемный труд вполне оправдан, пока экономика нуждается в живом труде. Классики через время были вынуждены признать поражение этих своих избыточных надежд.

«История XX столетия убедительно, практически показала, что все (как бы! – Ю. М.) успешные попытки обобществления производства в условиях индустриальной технологии и свойственного ей разделения труда» (*с. 640*) могут означать лишь только национализацию, государственную монополию, свертывание демократических институтов, авторитаризм, диктатуру или тоталитаризм, создание уравнилельной «перераспределительной системы с тем или иным идеологическим обоснованием. Таковыми могут быть национал-социализм и фашизм (как в Германии или Италии), социализм / коммунизм (как в СССР и в идейно родственных ему странах) или религиозный фундаментализм (как в Иране). Это определяет объективный исторический поголок для всех антибуржуазных движений промышленной эпохи: верно и точно критикуя капитализм, вместо него они ничего

не в состоянии предложить на практике, кроме того или иного варианта» (с. 640) государственного капитализма и не «социально-ориентированной» (как говорят Коряковцев с Вискуновым), а именно уравнительной «перераспределительной системы, относящейся к нему не иначе, как паллиатив, который сохраняет все его противоречия», пытаясь их сглаживать и как бы прятать, а на самом деле, естественно, неизбежно лишь обостряет в неких извращенных собственных специфических формах.

Примечание. Еще в начале 1849 года Маркс полагал, что «при существующих условиях разделения труда заменят сложный труд простым трудом, труд взрослых – детским, труд мужской – женским, труд самостоятельного рабочего – автоматом; что по мере того как развивается современная промышленность, образование рабочих становится излишним и невозможным» (т. 6, с. 199). Разве это высказывание не свидетельствует о глубоко неадекватном понимании происходящих процессов и в экономике, и в обществе в целом? А ведь исходя именно из этого ощущения и понимания тенденций развития, классики были уверены, что по Европе уже бродит призрак коммунизма, и капитализм обречен на скорую гибель.

В обсуждаемой нами книге «Марксизм и полифония разумов» приводится весьма странное и, кажется, даже извращенное большевистское представление ее авторов: «Если судить с точки зрения конечной цели освободительного движения промышленного рабочего класса – ликвидации господства капитала, то с необходимостью придется констатировать, что революционное движение промышленного рабочего класса в первой половине XX века потерпело поражение – но не от буржуазии, а от самих трудящихся. Массовому социально-психологическому типу промышленной эпохи реализация этих конечных целей оказалась не нужна. Вынудив власть пойти на реформы, его представители удовлетворились компромиссом с ней. Этот компромисс и воплотился в данном общественном устройстве – “обществе потребления”» (с. 640–641).

Но, как уже указывалось:

1) конечные цели пролетариата изначально не тождественны задекларированным целям коммунистов;

2) объективно до сих пор ликвидация господства капитала равносильна ликвидации самого капитала, а ликвидация капитала – это, очевидно, ликвидация вообще любой возможной экономики;

3) всякое революционное движение носит только ограниченный временный исторический характер и по своему существу, естественно, не в силах изменять сам способ производства, оно в самом лучшем случае лишь оптимизирует или изменяет политическую систему в соответствии с новыми требованиями производительных сил;

4) в силу принципиальной нереализуемости на практике декларируемой утопической «конечной цели» революционного движения, в конеч-

ном итоге так или иначе неизбежен компромисс с существующим необходимо капитализмом;

5) «общество потребления» – это не навязанный работягами капиталу некий компромисс, а одна из необходимых форм или этапов развития самого капитализма.

Поэтому на самом деле по существу и не было никакого всемирно-исторического поражения пролетариата, поражение в своих конечных целях претерпела именно коммунистическая партия, всегда использующая пролетариат для реализации своих сумасбродных идей. Ошибочно полагать, что «всякая классовая борьба есть борьба политическая». Не менее ошибочным было полагать, что «организация пролетариев в класс», это уже «тем самым» и организация их в революционную политическую партию, а все средние сословия борются с буржуазией «для того, чтобы спасти свое существование от гибели, как средних сословий», вместо того чтобы сотрудничать с ними, найдя свою нишу на рынке. Если «пассивный продукт гниения самых низших слоев общества» – это люмпен-пролетариат, но кто же тогда сам по себе революционный пролетариат (или, точнее, коммунист-революционер), если «законы, мораль, религия – все это для него не более как буржуазные предрассудки, за которыми скрываются буржуазные интересы»? (т. 4, с. 433).

Классики верно подметили, что «все до сих пор происходившие движения были движениями меньшинства или совершались в интересах меньшинства», но по трудно объяснимым причинам настойчиво учили, что «пролетарское движение есть самостоятельное движение огромного большинства в интересах огромного большинства» (т. 4, 435). Убеждали, что у коммунистов «нет никаких интересов, отдельных от интересов всего пролетариата в целом», более того, они даже «не выставляя никаких особых принципов, под которые они хотели бы подогнать пролетарское движение» (т. 4, с. 437). При этом сами они организовывали коммунистическую партию, соответствующую революционно-экстремистскую агитационную и пропагандистскую деятельность (т. к. в теоретическом отношении у коммунистов «перед остальной массой пролетариата преимущество в понимании условий»), рассчитывая на образованных разночинцев и разорившихся буржуа, а также на ту «небольшую часть господствующего класса», которая отречется от него и примкнет «к революционному классу, которому принадлежит будущее» (которые были бы в силах принести «пролетариату большое количество элементов своего собственного политического и общего образования» (т. 4, с. 433). Таким образом, на практике коммунисты всегда подтверждали старую истину: никогда «большинство» не самостоятельно, оно нуждается в управлении или хотя бы в направлении движения от способного и образованного для этого меньшинства.

Трудно сказать, делалось ли вообще когда-нибудь в истории человечества что-нибудь преднамеренно, ради именно большинства? Очень вряд ли.

Не может не умилять и следующий опус классиков: «Теоретические положения коммунистов ни в какой мере не основываются на идеях, принципах, выдуманных или открытых тем или другим обновителем мира». Позвольте, а откуда же черпают коммунисты все эти «общие выражения» происходящего в действительности, сводящиеся к одному сумасбродному положению-требованию: «уничтожение частной собственности»? Любопытна «теоретическая» предпосылка этого требования – «капитал – не личная, а общественная сила. Следовательно, если капитал будет превращен в коллективную, всем членам общества принадлежащую, собственность, то это не будет превращением личной собственности в общественную. Изменится лишь общественный характер собственности. Она потеряет свой классовый характер» (*т. 4, с. 439*). То ли тавтология, то ли сверхнаглая манипуляция! Что вообще может принадлежать всем членам общества в равной мере? Разве что воздух, и то, вероятно, лишь пока. «Мы хотим уничтожить собственность, предполагающую в качестве необходимого условия отсутствие собственности у огромного большинства общества», – но ведь это же совершенно ничем не оправданное представление и «хотелка».

Еще более некорректным является заявление Коряковцева и Вискунова о поражении либеральной модели буржуазного строя, которую якобы предсказали классики марксизма. Ведь именно «либеральная модель буржуазного строя», в отличие от различных форм изначально обреченного тоталитарного государственного капитализма, продолжает, преодолевая все кризисы и трудности, до сих пор успешно модернизироваться и развиваться. Так что, не только «диктатура пролетариата», но даже и сам марксистский «призрак коммунизма» развеялись, как очень дурной сон то ли самой буржуазии, то ли некоего «среднего класса».

Примечание. Весьма интересный момент затронул в своем рассуждении Энгельс в августе 1852 года: «Калифорния и Австралия – это такие два случая, которые не были предусмотрены в “Манифесте”: создание новых больших рынков из ничего. Это придется учесть» (*т. 28, с. 97*). Как представляется, именно этот фундаментальный аспект развития капиталистической экономики был явно недооценен классиками и всеми коммунистами. Важно подчеркнуть: огромное значение в развитии экономики имеют скорости и частота появления неожиданных рынков, принципиально новых товаров и услуг как раз практически из ничего.

Если под капитализмом понимать в соответствии с марксистской логикой общественно-экономическую формацию, основанную прежде всего на частной собственности на средства производства и эксплуатацию именно наёмного труда капиталом, то тогда никак не возможно

согласиться с Коряковцевым и Вискуновым в том, что «капитализм оказался самым недолговечным общественным строем». Новость о скорой «смерти» капитализма, прямо скажем, не несколько преувеличена, а попросту совершенно ложна.

Примечание. Деррида полагает, что «мертвое иногда может быть более могущественным, чем живое» (*«Призраки Маркса», с. 71*). Однако мертвое может быть могущественнее, чем живое только в случае, если живое умирает. Конечно, всё в этой реальности сводится к смерти, но ведь лишь при условии изначального наличия жизни, поэтому и интерпретация философии как онтологии жизни так очевидна. И поэтому «Кто находится между живыми, тому есть еще надежда, так как и псу живому лучше, нежели мертвому льву» (*Екклесиаст, 9:4*).

Ссылки авторов на некий якобы «чистый» вид капитализма (сравните с теорией Кодзо Уно) абсолютно неуместны – нигде и никогда в действительности не существовал капитализм в т. н. «своем “чистом” виде (в виде неограниченного господства гражданской буржуазии и свободной конкуренции)», кроме того, совершенно очевидно и то, что никаких «общественных сил, выходящих (хотя бы частично) за его пределы» он так до сих пор и не породил.

Маркс правильно заметил в 1867 году, что «теперешнее общество – не твердый кристалл, а организм, способный к превращениям и находящийся в постоянном процессе превращения». Но еще в 1848 году в «Манифесте» классиками было сделано глубоко верное и не утраченное до сих пор своего значения замечание: «Буржуазия не может существовать, не вызывая постоянно переворотов в орудиях производства, не революционизируя, следовательно, производственных отношений, а стало быть, и всей совокупности общественных отношений. Напротив, первым условием существования всех прежних промышленных классов было сохранение старого способа производства в неизменном виде. Беспрестанные перевороты в производстве, непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечная неуверенность и движение отличают буржуазную эпоху от всех других. Все застывшие, покрывшиеся ржавчиной отношения вместе с сопутствующими им, веками освященными представлениями и воззрениями разрушаются, все, возникающие вновь, оказываются устарелыми, прежде чем успевают окостенеть. Все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется. И люди приходят, наконец, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения» (*т. 4, с. 427*). При этом Энгельс делает любопытное заявление: «ни экономическое развитие страны, ни духовное развитие массы... рабочих не достигли еще того уровня, при котором было бы возможно социальное переустройство». Более того, в октябре 1858 году Маркс как бы пророчески замечает, что «английский пролетариат факти-

чески все более и более обуржуазивается, так что эта самая буржуазная из всех наций хочет, по-видимому, довести дело в конце концов до того, чтобы иметь буржуазную аристократию и буржуазный пролетариат рядом с буржуазией. Разумеется, со стороны такой нации, которая эксплуатирует весь мир, это до известной степени правомерно» (т. 29, с. 293).

Исходя из сказанного, совершенно непонятно, почему классики так упорно даже не рассматривают вполне ведь вероятную возможность дальнейшего позитивного развития капитализма в каких-то в иных конфигурациях. Напротив, они, грубо заблуждаясь, настаивают, что производительные силы «не служат более развитию буржуазных отношений собственности; напротив, они стали непомерно велики для этих отношений, буржуазные отношения задерживают их развитие». Вероятная предпосылка этого заблуждения была опубликована здесь же в «Манифесте»: «В той же самой степени, в какой развивается буржуазия, т. е. капитал, развивается и пролетариат, класс современных рабочих, которые только тогда и могут существовать, когда находят работу, а находят ее лишь до тех пор, пока их труд увеличивает капитал» (т. 4, с. 430). Но они ошибались – капитал, по всей видимости, может развиваться и без наличия пролетариата и увеличиваться не только за счет его труда, т. е. наемный простой труд не является обязательным или единственным условием существования капитала. «Пролетариат проходит различные ступени развития», но очевидно, что это сугубо его собственные ступени – в итоге оказалось, что не так уж и много этих ступеней у него. Вместе с падением значения пролетариата растет и его редкость, что служит так или иначе даже более обеспеченным условиям его жизни. Пролетариат есть продукт развития крупной индустриальной промышленности, и с завершением индустриального этапа в развитии капитализма он, как и все прочие исторические классы, приходит в упадок и уничтожается. Исчезновение пролетариата как простого наемного труда не является ни гибелью, ни победой буржуазии, которая своим существованием выражает самую необходимую сущность капитализма – накопление, образование, увеличение и инновационное инвестирование частного капитала. Но классики были уверены, что «современный рабочий с прогрессом промышленности не поднимается, а все более опускается ниже условий существования своего собственного класса. Рабочий становится паупером, и пауперизм растет еще быстрее, чем население и богатство». Буржуазия «неспособна господствовать, потому что неспособна обеспечить своему рабу даже рабского уровня существования, потому что вынуждена дать ему опуститься до такого положения, когда она сама его должна его кормить, вместо того, чтобы кормиться за его счет» (т. 4, с. 435). К середине XIX века обстоятельства выглядели именно так! К счастью, эти прогнозы

оказались ошибочными, общий прогресс крупной промышленности, по-видимому, все-таки позволил буржуазии даже еще при жизни классиков не только увеличить реальную оплату труда, но и через государственные институты и специальные механизмы гражданского общества перераспределять часть прибыли в пользу наемного труда таким образом, чтобы обеспечить более или менее сносный уровень жизни трудящихся и тем же самым увеличить платежеспособный потребительский спрос.

Примечание. «Радикальное изменение условий, даровавшее широким массам на Западе современный уровень жизни (действительно высокий по сравнению с докапиталистическими или советскими условиями), стало следствием накопления капитала посредством сбережений и его разумного вложения дальновидными предпринимателями. Никакие технологические усовершенствования не были бы возможными, если бы дополнительные капитальные блага, требующиеся для практического использования новых изобретений, предварительно не появились бы в их распоряжении в результате сбережений. Хотя рабочие в роли рабочих не способствовали и не способствуют совершенствованию производственного аппарата, именно они (в рыночной экономике, не подорванной государственным или профсоюзным принуждением) и в роли рабочих, и в роли потребителей получают основную выгоду от этого» (*Л. Мизес, «Человеческая деятельность», с. 462*).

Плачевное и невыносимое положение рабочего класса в целом оказалось исторически преходящим моментом в развитии капитализма. Вероятно, и потому еще, что общество не может или не в состоянии постоянно существовать в несовместимых с жизнью условиях.

Скорее всего, одной из главных причин этой ошибки классиков послужила переоценка ими значения сугубо «простого» материального производства и, соответственно, недооценка «сложного» духовного производства в развитии и капитализма, и цивилизации в целом.

Как и в XIX веке, в XX веке и в наше время история капитализма – это история постоянного процесса превращения его форм. Маркс и его адепты рассчитывали на революцию и гибель капитализма «со дня на день», уже из этих, по существу, ни чем не обоснованных утопических надежд можно сделать вполне оправданный вывод об их совершенно извращенном или ложном понимании действительности. Призрак коммунизма, бродивший по Европе, со временем как бы мистически растворился или удалился в потустороннее (ср. с Евангельской историей и историей первых христианских общин). Стоит ли нам ждать его «второго пришествия» в той или иной форме? Разумеется, это – уже риторический вопрос, ведь «явление призрака есть историческое событие» (*Деррида, «Призраки Маркса», с. 16*). При этом «Следует подчеркнуть, дух и призрак – не одно и то же, но что касается их сходства, то никогда неизвестно, что же это такое. Это некая вещь, о которой мы как раз ничего и не знаем, и нам даже неизвестно действи-

тельно ли она есть, существует ли она, соответствует ли ей какое-либо имя или сущность» (там же, с. 18). Однако в действительности ведь и коммунистический «дух существует. Существуют духи. И с ними следует считаться. С ними невозможно не считаться, с ними нельзя не уметь считаться, раз их больше одного: всегда на один больше» (там же, с. 12). Тем не менее, следует всё-таки иметь в виду, что и «у этой логики присутствия существуют определенные границы применимости» (там же, с. 94).

Примечание. Здесь трудно не согласиться с Дерридой: «Любая объективная и гомогенная хронология бессильна что-либо здесь измерить. Совокупность трансформаций, произошедших в самых разных сферах (в особенности технико-научно-экономико-медийных сдвигов), превосходит традиционные посылки как марксистского, так и противостоящего ему либерального дискурса. Хотя мы располагаем некоторым базовым культурным наследием, ресурсы которого могут быть использованы для анализа нашего времени, прежде всего необходимо признать, что эти изменения привносят возмущения в онто-теологические системы или в философии техники как таковые» («Призраки Маркса», с. 103). Таким образом, сущностная неточность, неопределенность оказывается главным признаком будущего.

Если даже с какой-то точки зрения и допустимо как-то, хоть и с трудом, но все-таки согласиться с тем, что «Капитализм был вынужден измениться: “социализироваться”, а на деле – бюрократизироваться, смириться с приматом политико-административных связей над экономическими, поступиться рыночной свободой, признать относительность рыночных принципов и необходимость внешнего управления рынком, стать укладом, контролируемым извне, со стороны капитализированной бюрократии» («Марксизм и полифония разумов», с. 641), то согласиться с утверждениями и представлениями Коряковцева и Вискунова о том, что «Теперь он представляет собой уже форму своего незавершенного и потому – бюрократического – отрицания, форму разложения частнособственнических отношений. Сама бюрократическая система, вырастающая на нем, есть продукт его разложения» (с. 641), естественно, ни в коем случае нельзя, ведь они на самом деле ложны или абсолютно никак не адекватны действительности. Ни о каком, даже призрачном «разложении частнособственнических отношений» в развитых странах и слыхом не слыхивали, с какого «перепугу» это по-коммунистически привиделось авторам, совершенно непонятно.

Вероятно, можно согласиться с тем, что Маркс в рукописях 1844 года вскрыл одну из фундаментальных закономерностей общественного развития – «социальное отчуждение» (развив нужным образом гегелевскую идею онтологического отчуждения). Однако якобы обнаруженные им «общественные законы развития» на самом деле отражают не «природу человека» (как говорят авторы), а лишь настойчиво пытаются описать и

объяснить с изначальной ангажированной коммунистической точки зрения условия и/или развитие самих этих форм социального отчуждения и его изначального, базового проявления – самоотчужденного труда. В конечном итоге классикам марксизма удастся, поверив самим себе, убедить многих в том, что эти их «общественные законы развития» позволяют еще, кроме того, и «осветить, хотя бы в самом общем виде, закономерности снятия этого отчуждения, закономерности развертывания коммунизма как “производства формы общения”, выходящего за рамки частной собственности».

Манипулируя марксистской терминологией и антропными определениями, Коряковцев и Вискунов утверждают, что «промышленный пролетариат своим своим положением в капиталистическом разделении труда, противопоставленный миру капитала, оказался способен не преодолеть его, а лишь ограничить, заставив считаться со своими потребностями (хотя бы частично) в сфере распределения. Обеспечив господство своих экономических интересов в качестве платежеспособного потребителя (утвердив свою экономическую диктатуру в сфере распределения и в рамках господствующего способа производства), он реализовал свою социальную природу с наибольшей полнотой и раскрыл ее внутреннюю противоречивость. Основное противоречие нашей эпохи – это уже не столько противоречие между трудом и капиталом (оно регулируется в пользу рабочей силы, ее житейских потребностей в условиях перераспределительного социализма), сколько противоречие самого труда между его свойствами средства и потребности, между его необходимостью, всеобщей для всех людей и вынужденной, частной, принудительной необходимостью для рабочего класса» (с. 642–643).

Подводя итоги, уже неизбежно повторяясь, здесь следует заметить следующее.

1. Изначально «промышленный пролетариат» не вполне оправданно считать независимым субъектом политики. Пролетариат никогда не был способен самостоятельно что-либо «преодолеть» и «ограничить» или, тем более, кого-либо «заставить». Само его естественное положение в системе разделения труда еще никак не указывает на возможность таких способностей, скорее как раз напротив.

2. В качестве «платежеспособного потребителя» выступает, как правило, «средний класс», а далеко не только «промышленный пролетариат», доля и значение которого в общественном труде или занятости неумолимо сокращается. Поэтому утверждение о том, что именно «промышленный пролетариат» «утвердил свою экономическую диктатуру в сфере распределения» уже в рамках капиталистического способа производства, совершенно ложно и антипродуктивно. Очевидно нелепым является

утверждение авторов и о том, что пролетариат «реализовал свою социальную природу с наибольшей полнотой и раскрыл ее внутреннюю противоречивость». Где и когда именно сам по себе пролетариат что-то «реализовывал» или «раскрывал», – абсолютно непонятно.

3. «Противоречие между трудом и капиталом» на самом деле вовсе не «регулируется в пользу рабочей силы», оно просто нивелируется изменением структуры и конъюнктуры рынка, вследствие резкого технологического скачка, роста производительности труда и всех видов доходов. Если теперь, изменившись, «основное противоречие» коренится лишь между необходимостью труда, «всеобщей для всех людей и вынужденной, частной, принудительной необходимостью» для трудящихся, как указывают авторы, то возникает вопрос об актуальности «конечных коммунистических целей».

Примечание. Как нам кажется, вероятнее всего, основным противоречием постиндустриального периода развития капитализма все-таки является все усугубляющаяся экологическая проблема дальнейшего развития человеческого биосоциума.

В книге верно поясняется, что «это противоречие осознается трудящимися в коренном житейском интересе: как можно меньше работать и при этом – как можно больше получать. Мы живем в эпоху, когда это противоречие становится осознанным по мере того, как автономная личность – результат самостоятельной деятельности – становится востребованным наукоемким производством. Чем в большей степени производительные силы позволяют сокращать время, необходимое для труда, тем в большей степени индивид потребительской цивилизации нуждается в его замещении. Но сохраняющееся разделение труда превращает замещение трудового процесса в общественную проблему: его отрицание остается негативным, незавершенным. В количественном отношении до сих пор господствуют различные формы суррогатной самодеятельности с отдельными вкраплениями творческой» (с. 643).

В тоже время здесь же авторами совершенно необоснованно говорится о том, что «При этом господствующие классы индустриально развитых стран делают все от них зависящее, чтобы сократить пространство свободы рядовых трудящихся и блокировать элементы продуктивной самодеятельности в их повседневном существовании» (с. 643). Напротив, в действительности все совершенно иначе: и государство, и бизнес (т. е. частный капитал) из кожи вон лезут, чтобы как-то блокировать негативную суррогатную самодеятельность «рядовых трудящихся» и, расширяя пространство свободы, тем самым привнести хоть какие-то элементы творчества в их самодеятельность с тем, чтобы дополнительно мотивировать людей к позитивной производительной деятельности. Тем не менее, Коряковцев и Вискунов совершенно точно отмечают: «В этих условиях

становится общественной проблемой мотивация производительной деятельности, с решением которой полностью уже не справляется ни религия, ни светская идеология, ни материальная заинтересованность. Это порождает психологические и культурные эксцессы “общества потребления” как общества массового досуга» (с. 643).

Учитывая «средний» интеллектуальный потенциал «среднего класса», вполне естественно, что его труд замещает (и, вероятно, будет и в дальнейшем все более замещать) «не творческая самодеятельность автономной личности, а иные формы самодеятельности», прежде всего самодеятельность суррогатная.

Как представляется, мнение Коряковцева и Вискунова о том, что «Критика труда и его социального субъекта, выражающая эту тенденцию, поэтому – единственно верная теоретическая позиция, с которой можно взирать на современный модернизированный капитализм. Надо только учитывать, что речь идет о критике труда не от имени и не ради противостоящих ему общественных образований (частной собственности, капитала, государства и т. д.), лишь воспроизводящих ограниченность его предпосылок. Скорее, наоборот, эта критика обусловлена как раз тем, что самый субъект труда стал на их сторону: вся социальная мерзость, которая вплоть до XIX века скапливалась на стороне капитала, в XX–XXI столетиях воспроизвелась на стороне труда. (“В настоящее время труд и капитал в равной мере заинтересованы в удержании и расширении своей власти”, Хоркхаймер М.)» (с. 644), не менее ошибочно и ложно, чем коммунистическая позиция самих классиков марксизма. Точка зрения или «теоретическая позиция», исходящая из некоего так до сих пор вполне не проясненного и необоснованного «социального субъекта труда», скорее всего, изначально ошибочна, т. к. на самом деле не существует даже адекватного определения этого искусственного идеологического термина. Не менее нелепа и т. н. сама «критика труда». Авторы говорят: «Теперь и весь мир труда, воплощенный в итогах освободительных движений фабрично-заводского рабочего класса, должен быть подвергнут критике, как и предыдущая односторонность» (с. 644). При этом они совершенно не обосновывают ни субъектность самого по себе «рабочего класса», ни историческую действительность якобы именно его неких «освободительных движений», ни, тем более, реальность достигнутых в ходе классовой борьбы именно пролетариатом победных итогов.

Следует отметить и принципиально важный момент, на который, кстати, совершенно точно и оправданно обратили внимание Коряковцев и Вискунов: «Трудность заключается в том, что эта критика окажется содержательной только с точки зрения несравненно более высоких социальных образований, возникающих в процессе “уничтожения труда” (Маркс)

и подразумевающих переход к творческой самодеятельности в рамках информационного производства. Но эти образования следует еще найти и исследовать» (с. 644). На самом деле ведь ничто не свидетельствует о действительности «процесса уничтожения труда», даже о гипотетической возможности «несравненно более высоких социальных образований» и о хотя бы начавшемся повсеместном всеобщем переходе к исключительно «творческой самодеятельности». Хотя классики даже уже в свою бытность различали материальное и духовное производство (т. 4, с. 428).

Кроме того, пора уже осознать, что коммунистическая критика «промышленного пролетариата и трудового крестьянства» уже изначально не может быть вполне адекватной, т. к.:

1) она неоправданно исходит из того, что они являются социальным субъектом;

2) раскрытие противоречий «субъекта труда» является лишь одним из вероятных оснований конкретных социальных процессов, в т. ч. и революционных, «движущей силой» для которых он использовался на практике.

Труд в социуме – это как дыхание в организме: без него нет жизни! Пока дышит и трудится капиталистический способ производства, есть и надежда быть ему среди живых. Итак, «если развитие производительных сил не будет приводить к углублению противоречий, то схема становления – которую долгое время путали с марксистской философией истории исчезнет, и люди, партии, случайности, множество различных практик заполнят пустоту, образовавшуюся вследствие исчезновения параллелизма между развитием производительных сил и ростом противоречий» (Р. Арон «Мнимый марксизм», с. 365).

Глава 16.

КОРРЕКТНОСТЬ САМОКРИТИКИ

§ 1. ОБ ИЗНАЧАЛЬНОЙ УСТАНОВКЕ АВТОРОВ

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

«Поскольку будущее неизвестно, как можно заявлять, что история подчиняется “тотальной” рациональности, носители которой, не осознавая того, безжалостно будут выносить жестокие или благожелательные приговоры?»

(Р. Арон, «Мнимый марксизм», с. 16).

Подойдя в своем критическом разборе уже как бы к завершению содержания рассматриваемой книги «Марксизм и полифония разумов», мы довольно неожиданно для себя пришли к выводу, что нужно все-таки вернуться к первой ее половине и попытаться пристальнее всмотреться в истоки полифонии разумов современных марксистов, в частности Коряковцева и Вискунова, углубившись в рассматриваемые там ими темы.

Буквально с первых строк этой обсуждаемой книги, становится понятна изначальная ложная марксистская установка Коряковцева и Вискунова касательно того, что провести «необходимую научную критику господствующих идеологий и мировоззрений» возможно лишь только исключительно при условии «диалектического способа рассмотрения научных и мировоззренческих концепций» (с. 14). Более того, авторы, как бы отвергающие догматизм, говорят следующее: «Мы исходим из того, что сверхзадача новейшей общественной науки состоит... в том, чтобы с помощью марксистской методологии ответить на животрепещущие вопросы современности» (с. 15). Т. е. согласно логике авторов получается, что «марксистская методология» вовсе не ложна или не ошибочна, как это может показаться или уже известно идеологически непредубежденному исследователю, а якобы имеет некое универсальное или всеобщее значение, некий как бы «ключик» к нахождению ответов на все возникающие «вопросы современности». При этом они тут же указывают и

на то, что «Критического пересмотра (“ревизии”) всей марксистской теории в целом действительность требует уже со времен В. И. Ленина и Э. Бернштейна, Л. Д. Троцкого и И. В. Сталина, А. Кестлера и Дж. Оруэлла – настолько фундаментальны изменения, произошедшие в ней» (с. 15).

Однако ведь совершенно очевидно, что по причине ложности всех изначальных допущений классиков марксизма их учение требовало своей критической ревизии уже сразу, именно начиная с проявления ее мировоззренческих и методологических установок. Ложность и/или «недостаточность категорий марксистской теории» стала совершенно ясной уже сразу же после выхода в свет 3 тома «Капитала». Но и до этого, несмотря на всю небесспорность позиций тогдашних оппонентов Маркса, приводимые ими критические аргументы и сегодня вызывают к себе оправданное уважение и заслуживают определенного внимания.

Авторы «Марксизма и полифонии разумов» полагают, что недостаточность и «изношенность марксистских схем проявились в неудачных попытках осмыслить два связанных друг с другом исторических события у выявивших противоречия и недоработки в самом теоретическом фундаменте социального учения Маркса. Одно из них состоит в самом печальном (для левых) социальном факте двадцатого столетия: общества “реального коммунизма / социализма” не стали безусловной альтернативой капитализму и потерпели крах. В процессе становления и последующей повседневной практики они воспроизвели социальные ужасы, свойственные раннебуржуазной эпохе» (с. 15). При этом Коряковцев и Вискунов почему-то умалчивают о масштабах совковых бедствий и жертв, несопоставимых ни с чем в истории – они произвели нечто тоталитарное, крайне уродливое и извращенное, невиданное в мире никогда ранее и уж точно никак не свойственное «раннебуржуазной эпохе». Более того, они явно идеологически ангажированно еще и заявляют о том, что даже «и убежденные противники “реального коммунизма / социализма” не в силах опровергнуть то, что он продемонстрировал определенные социальные преимущества по сравнению с “традиционным” капитализмом», правда, при этом не уточняют, что они конкретно имеют в виду, когда упоминают какой-то «традиционный» капитализм (скорее всего, они имеют в виду капитализм, описанный Энгельсом в его «Положении рабочего класса...» или в состоянии кризиса 30-х годов XX века), ведь общие успехи капитализма и в тогдашней действительности были не менее впечатляющими. Что же касается указания книги на устрашающее якобы «позитивное» воздействие совкового «социализма» на элиты Запада, то оно «принуждало» их на самом деле не к «социальной модернизации в собственных странах», а прежде всего скорее к фактической гонке вооружений и подготовке к почти неизбежной войне.

Продолжая, авторы говорят довольно оригинальную вещь: «Все достоинства и изъяны “реального коммунизма / социализма” косвенно подтверждают только относительную антибуржуазность как доиндустриальных, так и индустриальных трудящихся» (с. 16). Здесь сразу надо сказать, что «все достоинства и изъяны “реального коммунизма / социализма”», в первую очередь прямо указывают на абсолютную ложность т. н. совкового «реального коммунизма / социализма» как якобы особого способа производства или новой прогрессивной общественно-экономической формации (ОЭФ), преодолевшей или преодолевающей капитализм, в т. ч. и «главное» для коммунистов – эксплуатацию человека человеком. Если уж и говорить о некоей «антибуржуазности как доиндустриальных, так и индустриальных трудящихся», то нужно указать, в первую очередь, на ее естественную условность и изначальную относительность. На самом деле не было никогда никакого социализма / коммунизма, как не было и не могло быть никогда абсолютно однозначного антибуржуазного или антикапиталистического класса, т. н. «носителя социальной альтернативы капитализму». Кроме того, и сама политическая субъектность пролетариата в реальности, на практике попросту является блефом.

В книге ставится ряд правильных и уместных вопросов к совковым догматам-коммунистам: «Если Советский Союз в самом деле был “государством рабочих и крестьян”, то почему рабочие и крестьяне допустили его уничтожение и победу капитализма в самой отвратительной форме, да еще и способствовали этому?» (с. 16). При этом, к сожалению или, точнее, даже уже должно быть к стыду, авторы не указывают на самую изначальную абсолютную абсурдность самого термина «государство рабочих и крестьян», как будто не совершенно очевидно то, что «такое» государство – это просто ОКСЮМОРОН. Если же исходить из того, что «рабочие и крестьяне» не являются и вообще принципиально не могут быть единым социальным субъектом в политической практике, в отличие даже от политической партии, то следующий вопрос не имеет никакого смысла и тоже неминуемо как бы нелеп: «А если Советский Союз не был таковым, то почему, опять же, рабочие и крестьяне допустили рождение из горнила антикапиталистической революции того, что к этой революции никак не относится?» (с. 16). Возможный ответ может звучать следующим образом: т. к. для предполагаемого настоящего или действительного социализма и/или коммунизма и близко не созрели производительные силы, а точнее, все необходимые для его осуществления условия или обстоятельства (авторы, кстати, сами правильно указывают на то, что их нет до сих пор, и они в ближайшее время вряд ли появятся или «созреют»). По-видимому, наивно надеяться на то, что некая «левая мысль» когда-нибудь даст удовлетворительный и честный ответ на этот вопрос.

Примечание. Абсолютно любые социальные объединения необходимо и неизбежно противоречивы, поэтому ничего удивительного или нового в том, что «общества советского типа, равно как и общества современного капитализма, в каждом узле своей истории проявляют противоречивость», конечно же, нет. Естественно, далеко не всегда внутренняя противоречивая природа того или иного биосоциума сразу очевидна, поэтому она часто ускользает из поля зрения наблюдателя.

Против указанного в книге второго значимого исторического события, свидетельствующего о противоречиях в учении Маркса, возразить нечего: «в послевоенную эпоху, в условиях так называемого “социального государства” (welfare state), происходит массовая интеграция промышленного пролетариата в систему буржуазного потребительства. Индустриальному рабочему последовательная антикапиталистическая (коммунистическая) революция оказалась не нужна, он (так и – Ю. М.) не стал носителем социальной альтернативы капитализму» (с. 16).

§ 2. О ПАРАДОКСЕ СОВРЕМЕННОГО «ОБЩЕСТВА БЕЗ ОППОЗИЦИИ»

«Слепая вера в “силу идеи” представляет на практике неистощимый источник иллюзий и заблуждений. Идея, если она не более чем идея, бессильна: она действует только тогда, когда она прочувствована... Можно основательно и глубоко изучить “Критику практического разума” И. Канта, испещрить ее блистательными комментариями, не прибавив ровно ничего к своей практической нравственности, имеющей совершенно другое происхождение» (Т. Рибо, «Психология чувств»).

Коряковцев и Вискунов полагают, что в результате обозначенных ими двух значимых исторических событий (1) «общества “реального коммунизма / социализма” не стали безусловной альтернативой капитализму и потерпели крах»; 2) «Индустриальному рабочему последовательная антикапиталистическая (коммунистическая) революция оказалась не нужна, он не стал носителем социальной альтернативы капитализму»), «возник парадокс современного “общества без оппозиции”, состоящий в том, что объект социальной критики ныне всем очевиден и он все тот же – это капитализм во всех современных (“потребительских”) формах своего проявления описанных с избытком и красочно в мировой художественной, философской и научной литературе и в кинематографе. Они без всяких сомнений свидетельствуют: капитализм остается дрянью

даже в своем консьюмеристском воплощении. Но общественный субъект его критики представляется отсутствующим или социально размытым, не выступающим в виде социологически четко фиксируемого класса. «Интуитивно» всем ясно, что существующий социальный порядок отвратителен, но популярные теории – прямо или косвенно – неопровержимо доказывают нам, что мы живем в наилучшем из практически возможных миров» (с. 16–17).

Вероятно, здесь следует начать с напоминания об элементарно-банальном факте, что без дерьма в этой жизни вообще ничего не бывает. Поэтому **нет ничего необъяснимого и парадоксального в том, что «капитализм остающийся дрянью, даже в своем консьюмеристском воплощении», вероятнее всего, действительно является до сих пор «наилучшим из практически возможных миров» или, точнее, общественно-экономических укладов (да, вероятнее всего, и останется таковым в обозримом будущем)**. Утверждение авторов о том, что «интуитивно» всем ясно, что существующий социальный порядок отвратителен», конечно, избыточно – не настолько уж он и отвратителен, если уже на то пошло (по самой меньшей мере он гораздо привлекательнее любой известной тоталитарной или реальной альтернативы). Ведь сильные люди все-таки независимо от «стартовых» условий не лишены принципиальной возможности добиваться собственного социального успеха. Т. е., по большому счету, почти каждый может рассчитывать на некий собственный успех. Поэтому и кажется, что «объект социальной критики всем очевиден», ведь всегда очевиден именно конкретный субъект буржуазного социального успеха.

Зависть, обыкновенная банальная человеческая зависть, является так или иначе одним из фундаментальных ментальных оснований антибуржуазных настроений в обществе. Понятно, что «общественный субъект его критики представляется отсутствующим или социально размытым, не выступающим в виде социологически четко фиксируемого класса», т. к. каждый из неуспешных индивидуальных «завистников» в возникшем «потребительском» обществе все равно так или иначе рассчитывает урвать свою, желательно хоть ненамного, но большую, чем остальные, часть социального «пирога» потребления (именно эти «соревновательные» мотивы все большего потребления и отличают современное общество массового потребления). Естественно, что правильно организованная всеобщая потребительская гонка (неутихающий ажиотаж) за все новыми предметами потребления или модой в конечном итоге «размывает» всякие «четко фиксируемые» классовые различия или границы.

По верному замечанию Коряковцева и Вискунова, «Левые постоянно оказываются сильны лишь в критике капитализма, но их позитивные политические и экономические программы остаются все так же практически неосуществимыми, как и сто лет назад (они, как и прежде, всегда

нуждаются в чужих спонсорских деньгах, естественно, деньгах буржуа – Ю. М.). Их практическая беспомощность оказывается очевидной, когда они приходят к власти и капитулируют перед неолиберальным Левиафаном, становясь частью государственно-буржуазного истеблишмента» (с. 17). К сожалению, при этом авторы не отмечают, что виной такой «практической беспомощности» левых является не только их сомнительная антибуржуазность или подсознательная приверженность коммунистическим установкам и представлениям, а прежде всего изначальная объективная утопичность мировоззрения, некая асоциальность врожденного психотипа или неприспособленность к нормальной традиционной жизни. В их «упоротых или прошитых» головах действительно удивительно прочно «сидят все готовые, отштампованные, схемы-лозунги про рабочее самоуправление, непосредственную, прямую демократию, обобщественное производство» и тому подобная утопическая коммунистическая чушь. Неудивительно, что «при практической попытке осуществления все эти идейные чертежи-заготовки упрямо оборачиваются крахом» (с. 17). История убедительно показывает, что только смертельный страх и насилие могут этот неминуемый крах «совка» задержать.

Несмотря на целый ряд бредовых, идиотских коммунистических заявлений (например, «глобальный экономический кризис капитализма», «массовая классовая борьба за “социалистические подпорки”, «рабочий класс способен на жесткое противостояние с представителями капитала»), в книге все-таки делаются нередко правильные и точные выводы: возможное «противостояние граждан с буржуазией» лишь «сигнал того, что система буржуазного господства временно разладилась. Рано или поздно социальная стабильность вместе со сносными условиями жизни рабочих восстановится», «На данном этапе развития производительных сил издержки капитализма преодолеваются самим же капитализмом, точно так же, как сам капитализм преодолевает свои собственные экономические кризисы» (с. 18).

Как ни удивительно и ни странно, все эти совершенно верные утверждения порождают у авторов хоть оправданные и правильные, но только лишь именно эти «тревожащие вопросы: если дело не в ограниченности самого рабочего класса и его вождей, кто же мешает последним сделать диктатуру пролетариата для масс привлекательней, нежели, скажем, сексуальная революция? Если дело только в том, что “партийные вожди продались мировой буржуазии”, то почему рабочий класс, если он такой революционный по самой своей природе, до сих пор не скинул их и не выдвинул из своей среды новых вождей, раз уж он не в состоянии без них обойтись? Если “продажность” “рабочей аристократии” есть аномалия относительно остального рабочего класса, то почему последний вместо того, чтобы участвовать в ее разоблачении, столь упрямо старается

проникнуть в ее ряды? Почему он выдвигает своей программой отнюдь не диктатуру пролетариата, а восстановление и расширение “мещанского царства” welfare state? И вообще: какой смысл в доктрине диктатуры пролетариата, если она противоречит интересам и потребностям эмпирических пролетариев, живущих вовсе не для того, чтобы соответствовать чьим-либо лозунгам? (Заметьте: мы формулируем вопрос не так: “нужна ли в этой ситуации диктатура пролетариата?”, а так: “какой в ней для эмпирического пролетариата смысл?”)» (с. 18–19).

Очевидно, что для свержения и удержания государственной власти на практике необходима диктатура. Чья именно диктатура? Де-факто, ну, конечно же, диктатора-вождя и его ближайшего партийного окружения, де-юре – какой-нибудь задекларированной общности, партии или социального класса. Отвратительная своим цинизмом и ложью коммунистическая демагогия ни в чем так сильно не проявляется, как именно в т. н. «демократическом централизме» собственного профессионального партийного строительства.

Примечание. Любопытно, что сам Маркс в письме В. Блосу от 10.11.1877 г. все-таки выразил опасение, что революционное движение создаст культ вождя, что исказит саму идею коммунизма как предполагаемого общества свободных и равноправных людей. Он писал: «из отвращения ко всякому культу личности я во время существования Интернационала никогда не допускал до огласки многочисленные обращения, в которых признавались мои заслуги и которыми мне надоедали из разных стран, – я даже никогда не отвечал на них, разве только изредка за них отчитывал. Первое вступление Энгельса и мое в тайное общество коммунистов произошло под тем непременным условием, что из устава будет выброшено все, что содействует суверенному преклонению перед авторитетами» (т. 34, с. 241). Но он явно недооценил реалии.

Не менее демагогичны и ложны всяческие утверждения и рассуждения эпигонов-марксистов о пролетариате как «субъекте политики», «субъекте революции», субъекте «диктатуры пролетариата», «носителе социальной альтернативы капитализму» и т. п. Пролетариат в действительности совершенно чужд всей этой лозунгово-манипуляционной идеологической терминологии, авторы точно подметили, что пролетарии живут «вовсе не для того, чтобы соответствовать чьим-либо лозунгам».

В «Марксизме и полифонии разумов» констатируется, что «Со второй половины XX века рабочий класс развитых стран не спешит влиться в ряды традиционных, да и нетрадиционных, левых партий, поддерживая на выборах либо правых (даже крайне правых), либо представителей секс-меньшинств, феминисток, защитников природы и прочей контркультуры (как это было на муниципальных выборах в Италии в 1999 году). К 1997 году среди членов ФКП число промышленных и сельско-

хозяйственных рабочих сократилось до 31 %, качественно этот показатель не изменился и поныне. В Испании, на волне недавних социальных протестов, стихийно возникали органы прямой демократии («ассамблеи»), но адепты традиционных левых партий изгонялись из них самими гражданами. В идеологическом тряпье большевизма, троцкизма и сталинизма современные левые выглядят как ряженые в скоморошьей пляске ролевой игры». По мнению Коряковцева и Вискунова, «Причина протестной ограниченности традиционного пролетариата лежит на поверхности: свои потребности он удовлетворяет в рамках уже привычной для него системы welfare state (воплощенном в том или ином ее варианте). Ему просто нет смысла идти дальше в своих политических и экономических требованиях дальше рамок господствующих в данном обществе поведенческих стереотипов. Правда, этому благополучию... можно противопоставить факт ужасающей нищеты в «Третьем мире»» (с. 19–20).

Все эти высказывания и рассуждения Коряковцева и Вискунова, кажется, убедительно свидетельствуют о том, что они не понимают очевидного – **принципиальная проблема на самом деле не в «революционности» и/или «буржуазности» пролетариата или в непорядочности его вождей, а в реальности наличия самой по себе «необходимости» осуществления на практике настоящего социализма и/или коммунизма, в оправданности самой по себе коммунистической идеи и вообще всего учения Маркса.** Но чуть погода выясняется, что авторы все-таки видят и осознают эту проблему, правда, говорят о ней несколько иначе.

Огласив очередную коммунистическую мантру о том, что оказывается «Действительно, мировой пролетариат отнюдь не исчез и пополняется за счет выходцев из развивающихся стран. В целом, в мировом масштабе он даже растет, как утверждает Т. Иглтон, ссылаясь на исследования западных социологов» (с. 20). (Что, конечно же, является ложным или даже лживым утверждением, особенно если учитывать специфику марксистского понятия «пролетариат»). Авторы достаточно предусмотрительно, правильно указывают на то, что «проблема решается не количественным увеличением рабочего класса и не нищетой какой-то его части. Количество не всегда переходит в качество, революционность рабочего класса зависит не только от его количества, и если от него и зависит, то в наименьшей степени (об этом свидетельствует исторический опыт России)» (с. 20). И уже только теперь, наконец, говорят о главном: «Проблемой является не существование пролетариата, а его антикапиталистическая революционность: что способно ее мотивировать в условиях развитого welfare state как оптимального будущего всех обществ, движущихся по капиталистическому пути развития? Какова социально-экономическая альтернатива пресловутому “обществу потребления”? – вот в чем состоит коренной вопрос нашей современности. И на него пока ответа не найдено» (с. 20–21).

Коряковцев и Вискунов, если убрать их идеологическую шелуху, в принципе верно говорят: «В том-то все и дело, что для опровержения новейших форм идеологического обмана требуется, кроме критического анализа новейших механизмов воспроизводства капитала, переосмысление категорий марксизма, его методологии, философско-методологических предпосылок. И последнее необходимо в первую очередь. Теория должна быть достойна своего предмета. Современная теория по определению должна соответствовать своей, а не чужой, современности». Не будем спорить и с пафосным заявлением М. Горбачева о том, что «марксизму нужен свой Эйнштейн» (с. 21). Это высказывание звучит несколько странно на фоне того, что ранее авторы говорили, что провести «необходимую научную критику господствующих идеологий и мировоззрений» возможно лишь только исключительно при условии «диалектического способа рассматривания научных и мировоззренческих концепций» (с. 14). Ведь методологией учения Маркса и есть прежде всего как раз сам диалектический способ постижения реальности.

§ 3. О ВИНЕ МАРКСИЗМА

«...история постоянно “осуществляла” прямо противоположное тому, что “санкционировало время”, а санкция “времени” всегда состояла именно в том, что оно опрокидывало то, что “осуществляла история”» (Ф. Энгельс, т. 5, с. 385).

«Призрак никогда не умирает, он всегда остается, чтобы приходиться и возвращаться» (Ж. Деррида, «Призраки Маркса», с. 147).

Говоря словами самих классиков (которые они вполне могли бы произнести также в целях самооправдания): «в противоположность христианскому покаянию», «относительно своего прошлого следующий стоический и в то же время эпикурейский человеческий принцип, принцип свободной и сильной личности: “В конце концов, что сделано, то сделано”» (т. 2, с. 186).

Трудно отрицать вину, пусть только и косвенную, учения самого Маркса за многие произошедшие трагедии в XX веке, ведь действительно «тогдашние социальные катаклизмы с их противоречивыми результатами во многом были вдохновлены идеями марксистов» («Марксизм и полифония разумов», с. 21). **Классический марксизм, кроме всего прочего, – это не только внутренне противоречивый и немислимый материализм, но и совершенно неприемлемые революционная устремленность и целеполагание.** Конечно, при желании в учении Маркса можно найти все, что угодно: «и

разжигание классовой борьбы, и то, что он делал это недостаточно последовательно; что был “религиозен” и что был атеистичен; что проповедовал экономический редукционизм и возбуждал утопические надежды; что был материалистическим учением и в то же время исходил из “идеалистических” допущений» (там же, с. 21–22). Но **в политике многого стоят именно такие призывы, как, например, указание Энгельса коммунистам о том, что «историческая теория Маркса – основное условие всякой выдержанной и последовательной революционной тактики; чтобы найти эту тактику, нужно только приложить теорию к экономическим и политическим условиям данной страны»** (т. 36, с. 260). Трудно не согласиться с высказыванием историка П. Сорокина: «Миллионы за эти иллюзии заплатили жизнью, другие – невыносимыми страданиями, третьи – горьким похмельем, четвертые, вдохновители иллюзий, – потерей ореола вождей и спасителей человечества, падением в бездну цинической подлости, низкой преступности, в пропасть махинаций самолюбивых интриганов, тиранов и темных дельцов» («Социология революции», с. 460).

Реальный марксизм в своей большой теоретической, идеологической и практической работе (имея на то свои вполне понятные резоны) во многом просто игнорировал и игнорирует все «неудобное» в классическом марксизме, в т. ч. и философско-антропологическое содержание мировоззрения Маркса. Вероятно, в определенном смысле можно даже согласиться с утверждением авторов, что «Эта “деантропологизация” (обесчеловечивание) марксизма превращала его создателя из критика политической экономии, политики, классовой борьбы и классового господства – в их апологета» («Марксизм и полифония разумов», с. 22). Однако они, со своей стороны, игнорируют тот факт, что рассуждения и представления Маркса «о конкретной подлинности деятельного бытия человека» в других теоретических аспектах или сферах учения классического марксизма самими классиками, в т. ч. самим же Марксом, неоднократно «выворачивалось наизнанку и представало феноменологией человеческого отчуждения, развернутой абстракцией от конкретных индивидов», и ввиду системности в их взглядах неминуемо представало как бы некоей «Большой теорией». Вполне естественно, что в конечном итоге всегда «содержание марксизма оказывалось совершенно незащитным перед множеством эмпирических фактов» (там же, с. 22) или, говоря точнее, просто противоречащим и/или вообще никак несоответствующим действительности.

После проведенного критического исследования практически всего опубликованного в СССР наследия классиков марксизма совершенно никак невозможно согласиться с книгой «Марксизм и полифония разумов» в том, что «фундаментальные положения марксизма вновь находят подтверждение вместо того, чтобы быть опровергнутыми» (с. 22). На самом деле, как бы это ни было для кого-то печально, **практически ни**

одно из «фундаментальных положений марксизма» не находит своего подтверждения в действительности. Более того, следует согласиться и с тем, что и внутри самой этой пресловутой «Большой теории» классического марксизма противоречий более чем достаточно (может быть, наиболее яркое из них обозначили и сами авторы: это противоречие между антропологической и революционной составляющей и экономическим редукционизмом или детерминизмом).

Поэтому несмотря на некую замкнутость и взаимообусловленность элементов и терминов марксистского учения далеко не всегда внешняя критика впадает в противоречия. Тот же Бем-Баверк, занимался ни в коем случае не «мелочными придирками к текстам классиков», как полагают Коряковцев и Вискунов, а рассматривал марксистскую критику политэкономии именно как серьезную «теоретическую проблему», при этом, кстати, не упустив из виду и пресловутый диалектический метод Маркса. Да и претензии Бакунина к Марксу, от которых как бы отмахнулись, далеко не бесосновательны, а что называется, именно по существу – «в яблочко». Но, думается, здесь не место вспоминать всех в действительности вполне достойных критиков марксизма, чья критика выявляла самые разнообразные его «внутренние» и «внешние» противоречия, а этих достаточно серьезных критиков на самом деле далеко не так мало, как почему-то думают апологеты и адепты марксизма. И, нужно подчеркнуть, что в подавляющем большинстве своем эта критика решала прежде всего все-таки именно научные задачи, а не идеологические, как об этом говорят наши коммунисты – авторы.

§ 4. ОБ «ИСТИННОЙ КРИТИКЕ»

«Избави нас Бог от наших друзей, а уж с нашими врагами мы сами справимся!» (Ф. Вольтер).

По всей видимости, прав был Л. Фейербах, слова которого приводятся в «Марксизм и полифония разумов», когда писал: «Истинной критикой является... лишь та, которая добирается до самой идеи философской системы, принимает эту идею мерилom суждения о ней и на этой основе определяет, насколько философ, его воззрение, способ выражения, изложение и развитие философии соответствуют или противоречат этой идее. Ложное, недостатки той или иной системы такая критика прямо выводит из ее положительного, истинного содержания. Такая критика, собственно, только высказывает то, что критикуемый философ сам хотел

сказать или имел в мыслях, но для чего он или совсем не нашел, или нашел лишь очень неудачные образы и выражения...; такая критика лишь голос собственной внутренней совести философа» («Критика “Анти-Гегеля”»).

Невзирая на колоссальный по объему материал и довольно сложный способ его подачи у классиков марксизма позволим себе все-таки надеяться, что даже этой нашей работе «удалось стать истинной критикой марксистского учения... добраться до его “идеи” и повернуть его сильные стороны против него самого». Предпринятая нами многосторонняя критика учения Маркса, обусловленная широтой охвата рассматриваемого материала самой рецензируемой книги, прежде всего исходила из утопичности и/или ложности априорной имманентной коммунистической установки классического марксизма, его сущностной идеи революционности, нашедшей свое точное выражение в знаменитом 11 тезисе о Фейербахе. Именно в силу неоправданности и ложности практически всех исходных допущений учения Маркса при всей принципиальной важности «внутренней» критики без «внешней» критики обойтись невозможно. Именно «внешняя» критика более всего убеждает нас в лженаучности всей в целом т. н. «марксистской теории». Несмотря на всю глубокую убедительность приведенных «внешних» и «внутренних» критических аргументов, конечно, нельзя надеяться, что цель – доказать несостоятельность марксистского учения – достигнута исчерпывающе. Причиной тому есть то, что марксизм в ходе своей «нужной» идеологической работы почти сразу превратился в некую «квазирелигию», а как известно, адептам, эпигонам и фанатикам ничего вообще доказать принципиально невозможно. Кроме того, следует иметь в виду сегодняшнюю вероятную политическую целесообразность для власть предержащих сохранять эту профанирующую коммунистическую «квазирелигию» как некий уже достаточно пропиаренный «инфекционный» штамм, удобного политического противника. Скорее всего, авторы правы, когда говорят о как бы «обоюдном идейном самообмане советских “верхов” и “низов”, который имел свою внутреннюю логику и историю» (с. 26), в отличие от сегодняшних откровенных манипуляций «сверху», играющих, по-видимому, теперь решающую роль «в эволюции общественного сознания» практически на всем постсоветском пространстве.

Марксизм, кажется, в любой свой форме оказался уже вытесненным на обочину общественного сознания, но опасные его «мутировавшие штаммы» все еще витают в атмосфере постсоветского массового сознания. Дело в том, что марксизм создавался именно как негативное социально-критическое учение. Поэтому лишь позиция радикального политического социально-экономического критика «адекватна его стороннику, и только она отражает ее внутреннюю направленность».

Классический марксизм – это, на первый взгляд, как бы благородное утопическое учение о человеческой посюсторонней эмансипации. Но в качестве революционно-партийной идеологии и тем более государственной идеологии в классовом обществе он на практике неминуемо вырождается в совсем другое – в тот или иной экстремистский «большевизм» и/или лишь в самом лучшем случае – в некий социал-демократический «реви-зионизм». Всякая попытка реализовать идеи классического марксизма на практике неизбежно превращается в теорию государственного переворота и насильственного управления обществом, обязательно влечет за собой инверсию его содержания. Конечно, имеется расхождение между реальным и воображаемым детерминизмом, ведущим к такой цели, как социализм, и смыслом этой цели. **И если даже допустить, что социализм необходим с точки зрения некоего объективного разума, то это вовсе не означает обязательность его наступления с точки зрения детерминизма.** Таким образом, в итоге получается, что «принимая полный детерминизм научного порядка, вульгаризируют тем самым и детерминацию цели социализма, и движение к этой цели, и соотношение между материальным базисом и надстройкой» (Р. Арон, «Мнимый марксизм», с. 43–44).

Коряковцев и Вискунов верно заприметили и попытались раскрыть в содержании марксизма глубинную связь между антропологией и диалектикой Маркса. Следует отметить, что именно теоретические извращения, в первую очередь именно в этих сферах (особенно диалектики Гегеля), позволили Марксу выйти хоть на какое-то первичное оправдание собственной априорной коммунистической установки. Но явная недостаточность и научная необубедительность этой аргументации, с точки зрения самого же Маркса, вынудили его искать и формулировать иные, прежде всего политэкономические основания для своей материалистической трактовки исторического процесса.

§ 5. О КРИЗИСЕ ЛЕВОГО ДВИЖЕНИЯ И ЛЕВОЙ ТЕОРИИ

«Идеолог полагает, а купец располагает. Трагическая ирония мировой истории» (Ф. Энгельс, т. 5, с. 385).

«Этикетка системы взглядов отличается от этикетки других товаров, между прочим, тем, что она обманывает не только покупателя, но часто и продавца» (К. Маркс, т. 24, с. 405).

Коряковцев и Вискунов в своей книге неоднократно повторяют левую мантру о том, что кризис капитализма, начавшийся в 2008 году, углу-

бляется до сих пор, и, кроме того, указывают на какой-то «невиданный с начала XX века антикапиталистический протест». Правда, при этом авторы говорят и о том, что «кризис левого движения и левой теории (в частности, марксизма) продолжается и теперь, только в скрытом виде» (с. 29).

Примечание. Вот так в конечном итоге у эпигонов «Основатель I Интернационала из бунтовщика превратился в пророка, а из пророка – в теолога. Бесконечные споры между ортодоксами и еретиками, между ортодоксией и ересью в конечном счете больше определяются аргументами силы, чем силой аргументов» (Р. Арон, «Мнимый марксизм», с. 357).

Вообще по этому поводу Коряковцев и Вискунов делают целый ряд верных замечаний:

1) «Вовсе не случайно, что ни одна из новых левых партийных организаций не становится массовой»;

2) «Всюду, где массовые антикапиталистические настроения имеют место, они выражаются отнюдь не в канонически-марксистских формах. И всюду попытки воспроизвести последние очень быстро приобретают черты трагикомической карикатуры»;

3) «Признавая нынешний рост популярности марксизма, необходимо подчеркнуть заведомую ограниченность и временный характер этого успеха... суть в том, что он в своем нынешнем состоянии, равно как и практика марксистов, не ведет к прорыву за пределы капитализма»;

4) «Возрождение его популярности не означает автоматического разрешения его внутренних проблем, точно так же, как и его упадок в недалеком прошлом ничего не говорил об успешном разрешении противоречий капитализма» (с. 31).

(Здесь авторы, делают уже несколько неоправданное замечание. Если экономические и социальные успехи капиталистического общества и не опровергают марксизм сполна, то косвенно, без сомнения, указывают на его по самой меньшей мере ограниченность или не соответствие эмпирической действительности);

5) несмотря на единство целей у классиков марксизма их учение, конечно, не сводится исключительно только лишь к критике капитализма; авторы правильно говорят, что учение Маркса включает в себя «критическую теорию (коммунизм) как необходимую часть, но отнюдь не сводится к ней», «Однако необходимо признать, что марксистское учение продемонстрировало неубедительность относительно современного (реформированного) капитализма и, следовательно, относительно

самого себя, с точки зрения своего собственного содержания и методологии, созданных как критика настоящего и определение перспективы будущего» (с. 32).

В конечном итоге Коряковцев и Вискунов делают по-настоящему марксистское, благородное в своем «праведном» пафосе заявление: «Масштаб этих теоретических и практических проблем заставляет выдвинуть теоретическую программу, которую можно сформулировать, перефразируя самого Маркса: “Философы лишь различным образом объясняли марксизм, но дело заключается в том, чтобы изменить его”. Свою книгу мы посвящаем научной и рационалистической критике, то есть, проблематизации марксизма. В данном случае мы имеем в виду не частные затруднения теории Маркса (об этом сказано много верного самими марксистами). Наша задача – в том, чтобы изложить, истолковать, сформулировать марксизм как единую проблему, теоретическую и практическую, выделить его смысловое и методологическое ядро и найти противоречия в нем. И тем самым сделать шаг по пути к разрешению его проблемы» (с. 32–33). Следует признать, что авторы, не выходя из рамок марксизма, во многом со своей задачей справились. Нельзя не отметить (и не дать этому заслуженную высокую оценку!) наличие в «Марксизме и полифонии разумов» достойной оригинальной творческой интерпретации учения Маркса. Как нам кажется, ничего сопоставимого по глубине критического анализа в рамках именно самого марксизма даже еще и не было. Ведь современные эпигоны, как правило, ограничиваются только тем, что воспроизводят классические понятия марксизма, двусмысленность которых много раз была продемонстрирована самими классиками марксизма. Они, говоря словами Арона, как бы переводят их на современный модный язык и воображают, будто тем самым обновляют науку, тогда как на самом деле они лишь «приходят к вербализму схоластической философии» (*«Мнимый марксизм»*, с. 332). Как представляется, авторы вполне оправданно обозначили свою теоретическую позицию, «как марксистскую критику марксизма или как его самокритику». Действительно, «самокритика есть лучшая форма апологии той или иной теории» (с. 33). С этой точки зрения следует признать: Коряковцев и Вискунов – чуть ли не самые последовательные и глубокие апологеты учения Маркса из нам известных.

Однако, с другой стороны, нужно не уклониться и от правды – при этом марксизм к разрешению всех своих проблем особо не приблизился. Авторы и сами это как бы уже изначально признают: «Не разрешение, а только ее (“сверхпроблемы марксизма” – Ю. М.) максимально

точная формулировка будет для нас обозначать успех нашей работы». Они полагают, что «Дело в том, что решение теоретических и практических задач, которые возникнут в этом случае, просто выходит за рамки человеческой жизни и даже нескольких человеческих поколений» (с. 35–36). Но в действительности дело совершенно в ином. Если **«сверхпроблема марксизма» находится в самом «смысловом и методологическом ядре марксистского учения», т. е. в его (как было показано в этой нашей работе) ложных философских предпосылках и ошибочных исходных основаниях, то ее решение способно и должно вывести достаточно самокритичную марксистскую мысль за свои пределы.** Иначе говоря, выходя «из того тупика, в котором марксизм в настоящее время пребывает» мысль, вероятнее всего, окончательно преодолет как само учение Маркса, так вместе с ним и весь возможный последующий марксизм.

Примечание. Может быть, еще и как-то «В частности, левые могут выиграть благодаря выдвинутым им целям, но окажутся в конечном итоге в проигрыше, так как цели свои они не смогут реализовать. Я не ставлю под сомнение ценности левых сил, но если достаточно четко выделить их, то окажется, что правые доктрины частично верны» (Р. Арон, «Мнимый марксизм», с. 141). Вероятно, нужно «задуматься о совместимости либо несовместимости различных целей», которые ставят перед собой левые. К тому же следовало бы подумать и «о значении консерватизма в экономически развитых странах» (там же, с. 142–143). Ведь кажется, «Достаточно показать, что экономические цели левых могут быть достигнуты в рамках западных режимов, чтобы развеять чары революционной мифологии и побудить людей разумно решать проблемы, являющиеся скорее техническими, чем идеологическими» (там же, с. 143).

Т. И. Ойзерман был тысячу раз прав, когда констатировал: «самокритика никогда не занимала в истории марксизма сколько-нибудь значительного места, а со времени возникновения “ревизионизма” она практически исчезла» («Самокритика марксизма – категорический императив интеллектуальной честности»). Указывая на необходимость ревизии учения Маркса как обязательной «общепринятой научной процедуры», он, вероятно, не мог позволить себе даже предполагать, что «научный анализ его действительных заблуждений», который, разумеется, должен последовательно охватывать все содержание и все направления марксизма, в конечном итоге обязательно перечеркнет всякое возможное его «научное значение».

Претензии Коряковцева и Вискунова к Ойзерману по поводу того, что он «не сформулировал критерия различия между ревизией научной и

ревизией искажающей», в данном случае представляются избыточными, т. к. эти даже сформулированные (неизбежно абстрактные) критерии ни в коем случае не убередили бы его от обязательных обвинений со стороны левых эпигонов в том, что он не в силу некоей возможной объективной научной обоснованности, а в силу собственных «идеологических заблуждений» «фальсифицировал теорию отчуждения, отказался от трудовой теории стоимости и пришел к теории “капитализма с человеческим лицом”» (с. 34).

По явно ангажированному мнению авторов, «Последний казус, впрочем, можно объяснить иллюзиями эпохи докризисного развития западной экономики, но сейчас он уже непростителен» (с. 34–35). Совершенно непонятно, о каком таком докризисном развитии западной экономики может вообще идти речь: всякая экономика необходимо находится в беспрерывном позитивном колебании между ростом и падением. Вне всякого сомнения, кризис 2008 года должен был быть преодолен, и с высоты сегодняшнего дня уже можно утверждать, что он был успешно преодолен, и рост экономики в развитых странах был возобновлен. Сейчас уже буйствует новый мировой кризис, связанный с эпидемией, который с окончанием распространения болезни будет, без сомнения, также быстро преодолен. Поэтому несуразные коммунистические ссылки авторов на то, что «Современный кризис капитализма заставляет пересмотреть не только марксистскую концепцию антикапиталистической революции, но и апологетику капитализма и заново поставить вопрос не только о механизмах воспроизводства капиталистического общества, но и путях его преодоления» (с. 35), совершенно не уместны.

Как вообще возможно «заново поставить вопрос» о путях преодоления капитализма, если совершенно непонятно, что же именно может сохраниться от самого марксизма после его всесторонней критики и основательной ревизии, к которой вполне обоснованно призывали Ойзерман, да и сами авторы? Но как настоящие зомбированные адепты и апологеты марковского учения, Коряковцев и Вискунов не устают повторять лишь одно: что для них «марксизм все еще жив, несмотря на все попытки его убить, предпринимаемые как его врагами, так и незадачливыми сторонниками» (с. 36). Ужас какой-то, да и только!

Примечание. У Дерриды есть замечание по данному поводу: «Мысль о том, что под покровом одной из тех метаморфоз, о которых так много говорил Маркс... новый марксизм уже не будет иметь того узнаваемого облика, с которым его привыкли отождествлять и который привыкли громить, приводит в дрожь. Возможно, марксистов уже никто не боится, однако всё еще

боятся некоторых не-марксистов, не отказавшихся от наследия Маркса, крипто-марксистов, псевдо- и пара-“марксистов”, что были бы готовы прийти на смену, заключив марксизм в скобки или кавычки, которые встревоженные эксперты по антикоммунизму еще не научились раскрывать» (*«Призраки Марксизма», с. 78*).

В завершение параграфа приведем уместное высказывание: «Человечество сейчас, быть может, более чем когда бы то ни было нуждается в порядке. Даже худой порядок лучше беспорядка, как “худой мир лучше доброй ссоры”. Вместо революционных путей и экспериментов есть другие пути улучшения социальных условий и проведения смелых реформ» (*П. Сорокин, «Социология революции, с. 35*).

Примечание. Во вполне обоснованном понимании Сорокина «Эти пути сводятся к следующему канону социальной реконструкции.

1. Никакая реформа не должна насилловать человеческую природу и противоречить основным ее инстинктам. Русский коммунизм, как и большинство революционных опытов, пример обратного.

2. Любая реформа должна считаться с реальными условиями. Большинство революционных реформ представляют собой грубое нарушение этого условия.

3. Практическому осуществлению реформы должно предшествовать внимательное изучение положения дел и конкретных условий. Революции полностью игнорируют и это условие.

4. Реформационный опыт должен быть испробован сначала в малом масштабе и только тогда, когда в этом малом масштабе он даст положительные результаты, возможен переход к опытам в большом масштабе. Революции, конечно, игнорируют это условие.

5. Реформы должны проводиться только легальными и конституционными методами, элемент насилия должен в них отсутствовать или допустим в совершенно ничтожном размере. Революции – полное отрицание этого правила.

Несоблюдение этих правил обрекает всякую попытку реформы на большую или меньшую неудачу. Пора бы это усвоить. Но, увы, эти правила, соблюдаемые при постройке моста или при улучшении породы и условий существования коров, почему-то признаются излишними при реконструкции человеческого общества. Невежда здесь делается смелым революционным реформатором, учет реальных условий и изучение положения становятся “буржуазным предрассудком”, требование осторожности и предварительного опыта в малом масштабе – трусостью и нечестностью, ненасильственный метод – “реакционностью”, “дух разрушающий” ео ipso признается “духом созидающим”... Таков один из примеров “разумности” поведения людей. Поистине не знаешь, плакать или смеяться при виде такой “разумности”» (*П. Сорокин, «Социология революции», с. 35–36*).

§ 6. О «СВОЕВРЕМЕННОСТИ РЕВОЛЮЦИОННОГО НАСИЛИЯ И О ЗРЕЛОСТИ ЕГО МАТЕРИАЛЬНЫХ ПРЕДПОСЫЛОК»

«Без произвольного установления порядка, без насилия над жизнью его жизнь невозможна» (*Х. Плеснер «Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию», с.295.*

«Есть условия, при которых насилие и необходимо, и полезно, и есть условия, при которых насилие не может дать никаких результатов» (*В. Ленин*)

«Победа, достигнутая насилием, равносильна поражению, ибо краткосрочна» (*М. Ганди*).

Вероятно, можно согласиться с Коряковцевым и Вискуновым в том, что «именно марксисты всегда ставили вопрос о своевременности революционного насилия, о зрелости его материальных предпосылок (сошлемся на полемику Маркса и Бакунина, Плеханова и народолюбцев), о самоорганизации и самоуправлении трудящихся» (с. 36). Тем не менее, именно известное высказывание Энгельса о том, что учение Маркса – это «не догма, а руководство к действию» (с. 36) совершенно точно отражает цель всех теоретических усилий классиков.

Примечание. О «своевременности революционного насилия» в представлении классиков будет уместно привести удивительно уверенное заявление Энгельса, сделанное еще в ноябре 1857 года: «В 1848 г. мы говорили: теперь наступает наше время, и в известном смысле оно наступило; но на этот раз оно наступает окончательно, теперь речь идет о голове. Мои занятия военным делом приобретают поэтому более практическое значение; я немедленно займусь изучением существующей организации и элементарной тактики прусской, австрийской, баварской и французской армий, а сверх того – еще только верховой ездой, то есть охотой за лисицами, которая является настоящей школой» (*Ф. Энгельс, т. 29, с. 172*).

Однако теперь уже хорошо известно – «Насилие редко может быть применимо прямо в высшей стадии цивилизации без уничтожения целей, для которых оно предназначено. Его применение начинает процесс одичания, разрушительный для высших ценностей, с помощью которых человек так медленно научился управлять своим поведением» (*Ч. Эллвуд*). Как совершенно верно заметил М. Хоркхаймер, «действие ради действия никоим образом не предпочтительнее мысли ради мысли, а возможно, даже менее желательно» («Затмение разума. К критике инструментального разума»). Поэтому все-таки интересно выяснить, какое же именно действие в наше современное время предполагает марксизм. В книге верно напоминают нам, что «На этот счет мнения самих марксистов разошлись более ста лет назад, при этом те и другие старательно ссылались на

Маркса. Одни из них предлагали придерживаться революционной стратегии, другие –реформистской. Но если даже мы выбираем одно из этих направлений, наш выбор требует конкретизации – настолько изменились общественные условия с тех пор, как впервые была обозначена эта развилка» (с. 36). Однако даже если бы теория общественных формаций дала нам исчерпывающую (что, конечно, в принципе невозможно) «единую систему практик и их взаимосвязи в каждой структуре, то историческое познание, используя эту единую и универсальную теорию», всё равно, естественно, не смогло бы покончить с «проблематикой исторической объективности», как поспешно почему-то предположил Арон («Мнимый марксизм», с. 331). Действительно, «Сколь бы “вечной” и вневременной ни была теория общественных формаций, она не сможет включить в себя ни теорию переходных форм, ни теорию пока еще не реализованного социализма» (там же, с. 338). На самом деле чистые типы ОЭФ не в силах существовать, а марксового социализма как не было, так до сих пор и нет. Марксисты вообще всегда склонны смешивать науку с понятиями, которых нельзя ни доказать, ни опровергнуть.

Авторы «Марксизма и полифонии разумов» полагают, что «Именно практическая программа современного марксизма до сих пор остается не реализуемой или реализуемой отчасти» (с. 37), но на самом деле и вся его теоретическая, и вся его практическая часть никогда не были реализованы ни в целом, ни хотя бы отчасти. Более того, совершенно очевидно, что ничего из аутентичного учения Маркса (как именно представляли себе его классики) в силу его принципиальной ложности и/или утопичности вообще никогда не будет реализовано в действительности.

Глава 17.

ФЕНОМЕН ЛОЖНОГО СОЗНАНИЯ

«Люди до сих пор всегда создавали себе ложные представления о себе самих, о том, что они есть или чем они должны быть. Согласно своим представлениям о боге, о том, что является образцом человека, и т. д. они строили свои отношения. Порождения их головы стали господствовать над ними. Они, творцы, склонились перед своими творениями. Освободим же их от иллюзий, идей, догматов, от воображаемых существ, под игом которых они изнывают» (К. Маркс, Ф. Энгельс, т. 3, с. 11).

§ 1. О МЕТОДОЛОГИИ КАК КЛЮЧЕ К ПОНИМАНИЮ ФИЛОСОФИИ

«...задача заключается вообще не в том, чтобы разработать метод понимания, но в том, чтобы прояснить те условия, при которых понимание совершается» (Х. Гадамер, *«Истина и метод»*, с. 350).

«Философия не наука — и, на самом деле, вовсе не знание. Она подходит к реальности не путем логических пропозиций, а подобно искусствам — через намеки, аллюзии и неоднозначности» (Г. Харман *«Спекулятивный реализм: введение»*, с. 186).

«Подчинение тирании, покорность всеобщему закону, даже разумному, но останавливающему апологию, скомпрометировало бы истину моего бытия» (Э. Левинас *«Избранное. Тотальность и Бесконечность»*, с. 248).

Если с вот этим марксистским рационалистическим представлением Коряковцева и Вискунова: «Ключом к пониманию любого философского учения является его методология. Чтобы постичь суть идей того или иного мыслителя, необходимо прежде всего уяснить способ и исходные посылки рассуждений, которые привели его к этим идеям» (с. 37) можно, хоть и с очень большими оговорками, как-то с трудом согласиться, то уже со следующим их утверждением придется все-таки поспорить. Ведь, как верно заметил М. Хайдеггер, «Требуется величай-

шая тщательность, когда мы отваживаемся начать разговор на тему “что это такое – философия?”».

Примечание. Мы согласны с тем, что “Метод” – это в первую очередь продуманный и заранее распланированный способ человеческого подхода к существу. Сущее мыслится как то, что выкраивается по человеческой мерке, соответствует масштабу человеческой способности схватывания. Разумеется, мы можем познавать только то, что согласуется с нашей познавательной способностью как условием [понимания], но было бы слишком самонадеянно заявлять, что “существует” только то, что мы можем познать. Там, где “метод” приходит к безусловному господству, человек – явно или по умолчанию – считается “мерой всех вещей” (О. Финк). Этот «заранее распланированный способ подхода», по-видимому, как-то действительно «скрытым образом соответствует нововременной сущности метафизики именно потому, что он воплощается как метод» (*там же*).

Итак, по мнению Коряковцева и Вискунова, «Философия в целом – не есть методология, но совершенствование методологических приемов лежит в основе развития человеческой мысли. Изобразить историю философии как историю развития методов мышления пытались Гегель и Фейербах. Их труды стали первыми попытками изложить историю философии как процесс развития человеческого мышления, протекающий по определенным закономерностям... Но если у первого история философии предстает как опрокинутая в прошлое система уже заведомо известных автору истин, то у второго только начинается критика этой телеологии. В обоих случаях природа самих мыслительных методов остается не раскрытой. Непроясненность и эклектику в понимании философской методологии унаследует философия XX века, включая многочисленные марксистские школы. Одни методы будут выдаваться за другие, и даже мифотворчество либо сотворение идеологии станут признавать за особый вид философствования... Таким образом, необходимо признать, что та часть истории философии, которая занимается исследованием развития философских методов, до сих пор пребывает в эмбриональном состоянии» (с. 37).

Примечание. Х. Гадамер верно указывает на то, что «самокритика исторического сознания ведет в итоге к признанию исторической подвижности не только за свершением, но и за пониманием. Само понимание следует мыслить скорее не как действие субъективности, но как включение в свершение предания, в котором происходит непрерывное опосредование прошлого и настоящего. Именно этот момент и должен быть подчеркнут в герменевтической теории, где слишком большое господство приобрела идея метода» («Истина и метод», с. 345). По мнению Гадамера, «процесс понимания постоянно переходит от целого к части и обратно к целому. Задача состоит в том, чтобы концентрическими кругами расширять единство понятого смысла. Соответствие всех частных целому суть критерий правильности понимания. Отсутствие такого соответствия означает неверность понима-

ния» (*там же*, с. 345); «целостность объективного и субъективного рода завершает процесс понимания» (*там же*, с. 346). Взаимодействие двух движений, традиции и истолкования, кажется, порождают понимание, которое есть достижение согласия в том, что касается самого дела. Понимание является не только репродуктивным, но всегда также и продуктивным отношением. Понимание есть причастность к как бы некоему общему смыслу. Круг понимания, таким образом никак вообще не является «методологическим» кругом, он описывает онтологический структурный момент понимания. «В действительности понимание не может быть лучшим, будь то в смысле лучшего фактического знания, достигнутого благодаря более отчетливым понятиям, будь то в смысле принципиального превосходства, которым обладает осознанное по сравнению с тем неосознанным, что свойственно всякому творчеству. Достаточно сказать, что мы понимаем иначе – если мы вообще понимаем» (*там же*, с. 351).

Что же всё-таки происходит, когда у нас есть мысли о каких-то предметах? Что является основой отношения между ними? Является ли начало процесса осознания или понимания произвольно-случайным? Как определить это предполагаемое начало? Кажется осознание всегда «уже есть язык» (*Левинас*). Ведь опыт или память всегда предполагают, что подлежащее пониманию содержание говорит «внутри» некоей уже всегда имеющейся бессознательной ментальной ситуации, определяемой пред-мнениями, эмоциональными пред-обстоятельствами понимающего. И это не только какое-то огорчающее искажение, идущее в ущерб чистоте понимания, но и необходимое условие самой когнитивной возможности в этой реальности. Как нам кажется, действительно ясного представления о том, что же это значит – «понять» событие, факт, феномен, теорию, – нет. С одной стороны, по причине нечеткой (неопределенной) фиксации самого объекта понимания. С другой стороны, из-за нечеткого (неопределенного) различения понимания как состояния сознания и понимания как научного метода (или результата). Проблема заключается в том, что нельзя рассмотреть прошлое событие, явление, факт, феномен, да даже и теоретическую систему именно строго с точки зрения его (ее) собственных имманентных законов. Мы принципиально не можем исчерпывающе знать эти законы, мы лишь в какой-то мере знаем некий проявленный результат исторического действия – «принимая непосредственное явление за полную истину, мы забываем как бы половину того, что существует в действительности, более того: мы забываем полностью истину этого явления как целого» (*Х. Гадамер, «Истина и метод»*, с. 356). Расшифровать содержание этого результата – значит уже дать собственную интерпретацию смысла исторического события или определенного исторического времени, т. е. достигнуть особого ментального состояния – понимания, некоего физиологически непостижимого мгновения как бы расширенного сознания. Попытка объять, взять или

присвоить хотя бы немного больше обычного, не подобного, а другого. Речь, кажется, вновь о некоей иной специфической форме экспансии жизненного. Как это сделать – вопрос, кажется, лишь о соответствующем научном методе, но всё значительно сложнее.

Кажется, метафоризм уже превратился как бы в онтологию одновременно лжи и истины, а в итоге получается лишь то, как говорил Ницше, что «истина есть глубоко упрятанная ложь». Но философию губит не метафора, а эпатаж! «Тот, кто говорит, спекулятивен постольку, поскольку его слова не отображают сущее, но выражают и позволяют обрести язык по отношению к целостности бытия» (Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 542). В осуществляемом философском познании обязательно участвует также и собственное бытие познающего, что действительно как бы уже ставит границу всякому «методу». Нет и не может быть полностью свободного от предрассудков понимания. Какие бы свидетельства о чуждой исторической эпохе ни были доступны нам, они всегда будут недостаточны для ее объяснения в полной мере. Как нам кажется, – в каком-то смысле то же самое можно сказать и об учении Маркса.

Примечание. «В действительности познание совершенно не касается сущего. Оно его не затрагивает. И его ход ничего в его составе не изменяет» (Гартман Н. «К основоположению онтологии», с.213). «В-себе-бытие» было и остается гносеологическим понятием. Онтология обходится без него... В ее понятии “сущего как сущего” в-себе-бытие уже превзойдено... С одной стороны, нет нужды всему сущему себя обнаруживать (являться), а с другой — всему, что нам является, нет нужды быть обнаруживающим себя сущим... Онтология в столь же малой степени является феноменологией, как и теорией предмета» (там же, с.223).

Рассмотрим еще несколько аспектов философии и ее методологии.

1. Пытаться понять философию – это прежде всего двигаться внутри нее, а не вне ее и не вокруг. Л. Шестов, как это ни печально, был, конечно, прав, когда говорил, что мудрость одинока, и последнее ее слово – одиночество. «Это в конечном счете означает, что философия должна быть постигнута не только как событие и “извне”, но воссоздана как мысль, т. е. как проблема, как становящаяся, как возвратно-поступательное движение» (Ж. Лиотар, «Феноменология», с. 5). **Понять философа – это, в первую очередь, объективно воспроизвести его интуитивную «догму» или его скрытую веру, а не его «метод».** И вероятно, это не случайно, т.к.: «Данность реального укоренена в эмоционально-трансцендентных актах» (Гартман Н. «К основоположению онтологии», с.491). По Гадамеру, «всякое понимание есть свершение». Философии нельзя обучиться. Обучить мудрости, тем более, невозможно, даже сама философская коммуникация очень непроста. Философия – это некое нерелигиозное стремление к сущему или путь как бы к Бытию сущего. Вероятно, в каких-то случаях

философия – это противостояние и даже как бы «рукопашная» схватка с самим Богом за собственную как бы независимость. У Ю. А. Шредера есть удивительно точное замечание: «Философия – это странная вера в то, что знание фундаментальных свойств реальности безразлично для личного существования». Но для философии субъекты не менее важны, чем объекты, которые, кажется, она изучает. Ведь, как верно говорит А. Уайтхед, количество проявленных или высказанных идей не так уж и велико, вряд ли может быть вполне оправданно отвергать какую-либо из них. По большому счету, в течение истории различные философы лишь различным образом интерпретируют одни и те же идеи, лишь иногда, очень редко порождая новые.

Вообще опровергать метафизические идеи неосмотрительно и опасно. У нашего ФБ-друга Руслана Лошакова есть очень уместное для рассматриваемого контекста, глубоко верное высказывание: «Логика не дает понимания. Судить о философском тексте по его логической структуре – это все равно что судить о человеке по его скелету. Смысл не поддается формализации... философия есть полифония философских “логов”, ни один из которых не может быть мерой для всех других. Говорите, что тексты Гегеля бессмысленны с точки зрения Витгенштейна? Так ведь и тексты Витгенштейна бессмысленны с точки зрения Гегеля, а Деррида мог бы с полным правом назвать идиотом Серля. Витгенштейн и Гегель – это разные “логические пространства”, между которыми не может быть аналитического перехода. 90 % философских текстов являются для Витгенштейна злоупотреблением языком? Да, но исходя из тех критериев языка, которые были приняты Витгенштейном, и которые сами по себе метафизичны, т. е. не поддаются логическому обоснованию. Философия есть способность жить в многомерности философской мысли, не редуцируя ее к какому-либо одному, “единственно правильному” философскому учению» (Р. Лошаков, ФБ).

Примечание. Вероятно, с какой-то точки зрения можно согласиться и с репликой нашего друга по ФБ Александра Болдачева: «Если проанализировать обычный (а не специальный логический) текст, то станет очевидно, что его никак нельзя втиснуть в рамки логики. Да, в нем можно не найти нарушений логических правил (хотя это случается довольно редко), но большинство связей, отношений, переходов в тексте не поддаются логическому описанию. Текст не есть продукт работы логического движка, который типа встроен в нашу голову. В противном случае мы бы выдавали на-гора идеально логичные последовательности знаков. Но этого не происходит. Наше мышление работает по наработанным схемам действий, которые у разных людей согласованы благодаря схожести воспитания, образования, вследствие участия в одной деятельности. Мы обмениваемся фразами, описывающими эти схемы, и поэтому не удивительно, что довольно часто наши

коммуникации успешны. А логика? Она лишь форма внешнего описания этой коммуникации. Логика – это познавательная дисциплина, которая занимается поиском и формулированием структурных закономерностей текстов. И знакомство с логикой не помогает думать, поскольку, изучая ее, мы лишь узнаем закономерности продукта мышления – текста, а не самого мышления. Учить мышлению – это учить особой деятельностью. Мыслить – это как дышать или ходить – размеренность и закономерности этих действий нельзя представить как их причину или источник».

Пребывать в философии отнюдь не означает обрести последнюю или окончательную истину, т. к. всякому конечному разуму имманентно присущи вера, эмоции, страсти, сомнения, амбиции, гордыня и зависть, кроме того, само пребывание и путь (или пути) в философии – процесс как бы бесконечный. Вероятнее всего, мы можем наблюдать лишь разного рода настрои или установки мышления. «Мы узнаем и знаем, что такое философия, лишь когда испытываем как, каким образом философия существует. Она существует в мелодии соответствия, настраивающегося на голос Бытия сущего» (*Хайдеггер*). Тем не менее, Эмманюэль Левинас настаивает на том, что даже «Истина невидимого онтологически порождается субъективностью, которая высказывает ее» (*Э. Левинас «Избранное. Тотальность и Бесконечность», с.242*). Он уверен, что без субъективности «истина не могла бы ни заявить о себе, ни вообще существовать» (*там же, с.248*). Более того, «“Я” как субъект и как основа возможностей не исчерпывает понятия “я”, не властвует над всеми категориями, в которых выражаются субъективность, начало и идентичность. Бесконечное бытие, то есть бытие, постоянно возобновляющееся, — не способное обойтись без субъективности, поскольку без нее оно не может возобновляться, — осуществляется в качестве плодovitости» (*там же, с.259*).

По большому счету Г. Маркес был прав, когда говорил, что каждый писатель пишет только одну книгу, хотя она и выходит во многих томах и под разными названиями. Так и каждый философ раскрывает свои изначальные установки, содержание своего сознания, демонстрирует специфический склад своего ума. Любая философия, естественно, связана с оригинальной структурой сознания и личностью ее создателя. В этом бесконечно разнообразном мире каждый мыслитель подобно камертону отзывается лишь только на тот тон, который звучит в нем самом. Философия в значительной мере есть склад ума, внутреннее «обустройство» души, во многом и, вероятно, даже прежде всего – продукт мифологии конкретного сознания. Трудно не согласиться с К. Ясперсом, который полагал, что **главными началами философии являются удивление, сомнение, вопрошание и осознание потерянности человеческого существования.** Все эти переживания порождают или могут

породить ощущение ужаса, перед разверзшейся бездной абсурда всякого существования.

Если живая религия – это прежде всего переживание некоего Откровения, общения души с Духом или даже с самим Богом, то философия – это все-таки с начала всегда «беседа души с самой собой» (Платон). Понять – это означает не только вписать в свой предыдущий опыт нечто новое, но и как-то расширить его. **Понять – означает как бы «попросить» по-новому то, что уже есть в осознанном опыте.** Философия – не религия и не может дать никакого спасения, однако Ясперс, наверное, все-таки был прав: философствовать – это как бы всегда побеждать мир, «это нечто аналогичное спасению». Как бы «сверхъестественное» или мистическое происхождение человека, его статус «чувствилища» Бога, его зависимость от Первоисточника, некая связь с потусторонним идеальным миром дают возможность предположить даже о как бы некоем соавторстве человека в миротворении посюстороннего, ведь эволюция знания в какой-то мере и есть миротворение. Вероятно, можно допустить, что не все заложено в посюстороннем мире изначально, но постепенно вкладывается в него, в т. ч. и нами как бы от себя. Человек – это существо, возникновение которого непрерывно возобновляется, т. е. он непрерывно снова и снова создается, с каждым индивидуумом и в каждом индивидууме.

Хайдеггер уверен, что поиск тайны истории должен был проходить через анализ времени, а анализ самого времени – через темпоральные характеристики бытия-в-мире тут-бытия. При этом «важно вычленить бытие исторического, историчность, а не историческое; бытие, а не сущее; действительность, а не действительное». Игорь Михайлов, интерпретируя Хайдеггера, подчеркивает, что бытие-в-мире есть всегда «совместное бытие» – вне зависимости от того, окружают ли человека в каждый конкретный момент люди или нет. Таким образом, «отождествление “времени” и “жизни” – т. е. тот самый “синтез”, который по-своему осуществляли и Дильтей с Йорком, совершен Хайдеггером на совершенно иной основе» (Шпенглер, как и Йорк с Дильтеем, тоже полагает: «Время – не что-то, что случается в мире, но то, что есть я сам... Человеческая жизнь не протекает во времени, но есть само время»). Подразумевая под «трансценденцией» сферу действительности, не поддающуюся систематизации, Йорк представляет эту «действительность» как «живую». «Действительность теряет в результате такого подхода навязанную ей метафизическими категориями изначальноную разделенность на “дух” и “природу”, “прошлое” и “настоящее”, “человека” и “человеческие творения”: важной становится присущая всему миру жизненность» (И. Михайлов).

В разных сознаниях зачастую возникают несовместимые идеи, обилие философий выражает разнообразие сознаний и человеческих обстоятельств. В каком-то смысле или модусе сознания мыслить – это избрывать понятия, смыслы, знаки мысли. Вероятно, поэтому множество философий может быть выражено и в различии смыслов, вкладываемых в одни и те же основополагающие понятия: истину, ценность, цель, причину, противоречие и т. п. **Как нельзя однозначно определить философию, так же невозможно и создать единую и всеобщую философскую систему.** Если все-таки некое «единство» выявляется, то проявляется оно лишь в том, что каждый философ так или иначе говорит об одном и том же «о присутствующем в его присутствии».

Значение философии нельзя оценивать исключительно только по ее некоей предполагаемой «истинности». Но она может и должна иметь красоту, ощущать и вселять веру, указывать на возможные смыслы, ценности и цели. С другой стороны, именно философия хорошо выражает то, чему люди в определенном настроении или при определенных обстоятельствах склонны поверить. Поэтому философия – это, в каком-то смысле, необходимо и драма идей.

2. Историю человеческой мысли вполне обоснованно можно представить в виде многочисленных нелепых попыток так или иначе искусственно «ограничить», определить спонтанную эмоциональную душу и свободный Дух, втиснуть их в прокрустово ложе понятий, диалектики, логики, языка, символов и/или знаков, какой-то собственной рациональной системы или схемы. Но даже принимая то, что сознание имеет свою иерархическую структуру, порядок и подчиняется определенным правилам функционирования, невозможно согласиться с совершенной однозначностью, последовательностью, внутренней непротиворечивостью и/или «логичностью» всех сознательных (в т. ч. всех бессознательных, подсознательных, надсознательных) актов. Вне всякого сомнения, к философии применима модифицированная теорема Гёделя, суть которой была выражена еще Д. Локком: невозможно создать философию одновременно и правдоподобную, и внутренне последовательную.

Можно ли думать правильно? Существуют ли правила для ума? Вообще говоря, мы не знаем, почему мы знаем, почему мы способны знать. Некое Бессознательное феноменологическое «очевидное» (как бы внеразумное и/или «сверхъестественное», надсознательное умозрительное) вразумление – это, по всей видимости, и есть именно то, что Декарт называл «врожденными идеями», а Кант «чистыми созерцаниями» – ведь «мы можем понять что-то в мире в терминах причины только тогда, когда понятие причины у нас уже есть». Вся логическая сфера трактуется Гуссерлем в «Логических исследованиях» как принципиально основанная

на до-логической сфере. Поскольку понятия и категории образуются и разрабатываются с помощью последовательных логических операций и являются тем самым продуктами спонтанной человеческой активности, они принципиально опосредованы и фундированы в до-логических данностях. Логическая операция основывается на до-логическом созерцании (как и у Канта). С другой стороны, самому Гуссерлю, кажется, даже знакомо некое невероятное созерцание логического, прежде всего там, где речь идет о формальных или материальных сущностях. Ойген Финк задается вопросом, «существует ли вообще то, чего хочет достичь феноменологический метод, – допонятийное, до-теоретическое и допредикативное сущее?», и констатирует, что «онтологические понятия засели в “самих вещах”». Ведь в структуре вещи подспудно так или иначе уже всегда присутствует «онтологическая работа всей западной истории философии». По мнению Финка, это указывает на то, что само «руководящее понятие феноменологического метода – допонятийная и доязыковая сама вещь – основывается на смутных и непроясненных предпосылках, что здесь уже скрыто вынесены решения, для экспликации и проверки которых необходимо спекулятивное мышление». Отметим, что при этом почему-то совершенно упускается из виду необходимость эмоции и иных элементов ментальной атмосферы, образующих всякое т. н. «чистое сознание» и восприятие, как и явная проблематичность нужного представления о чудесном «интерсубъективном мире интенциональных объектов». Ведь если мы проведем феноменологическую редукцию до конца (приняв установку «идей чистой феноменологии»), мы, без сомнения, утратим всякую надежду получить аподиктически достоверные сведения о предполагаемом трансцендентном нашему сознанию реальном мире.

Примечание. Финк весьма уместно замечает: «Ведь “сама вещь” как тема феноменологического метода – это не сущее как оно есть само по себе, но сущее, которое в существенном смысле является предметом, то есть сущим для нас. Вопрос о том, как чистое бытие того или иного сущего относится к бытию-предметом этого сущего, решительно отбрасывается как неверная постановка проблемы. Но на самом деле это и есть насущнейшая проблема, которую феноменология Гуссерля упускает, поскольку избегает спекулятивного мышления. Она просто постановила, что сущее равно “феномену”, показывающему себя и представляющему себя сущему». «Но сама по себе феноменальность феномена никогда не будет феноменальной данностью. Это всегда и с необходимостью тема спекулятивного определения». Гуссерлем «феномен не рассматривается как некая манера сущего соотноситься с другими вещами или с представляющим Я-субъектом». Более того, у Гуссерля сущее – это только лишь предмет и ничего больше. Тем самым получается, что проверка этого заранее принятого им решения необходимо выходит за рамки феноменологического метода. Финк верно отмечает и

другой немаловажный аспект проблемы феноменологии, в частности интенционального анализа: «Можно поднять вопрос, где вообще находится эта так называемая интенциональность? Является ли она свойством человеческой душевной жизни, предметом “внутреннего восприятия”? Или же она еще и снаружи, при вещах и в вещах?». «Интенциональность – это вообще не “данное”, ... поскольку она как раз и образует измерение, в котором различаются “внешнее” и “внутреннее”». В ходе этих своих рассуждений Финк приходит даже к выводу, что «интенциональный анализ в ходе своего методического разворачивания превращается в разновидность философии жизни». Однако в конечном счете неопределенным остается как бы сам бытийный смысл всеобъемлющей жизни в целом. Таким образом, спекулятивное мышление остается как бы необходимым «не только для того, чтобы понять онтологическую сущность интенционального конституирования сущего в жизненных процессах субъективности, – спекулятивная мысль нужна уже для того, чтобы понять словно бы инстинктивно совершаемый процесс гуссерлевского интенционального анализа». «Фактически не существует такой душевной жизни, которая сначала протекала бы в первичных интенциональных формах, и лишь затем надстраивала бы разнообразные модификации. Но Гуссерль пользуется этим методическим принципом. Его базовая модель – это восприятие непосредственно данной в настоящем, чувственной, доступной вещи. На базе этой первичной формы интенции он хочет выстроить все остальные, более сложные формы. Но действительно ли отдаленность – это модификация близости, прошлое и будущее – модификации настоящего, другой – модификация моего Я? Эти сомнения, касающиеся принципиальных моментов, могут быть разрешены только в результате спекулятивной интерпретации пространства, времени и мы-модуса человеческого вот-бытия». «Философское мышление по сути своей спекулятивно... будущее феноменологии зависит от того, удастся ли ей установить подлинное отношение между интенциональным анализом и мышлением в собственном смысле слова и обеспечить их подлинную встречу, вместо того чтобы занимать антиспекулятивную установку. Но это подразумевает не простое сближение с метафизической традицией, а скорее решительное и начинающее с истоков возобновление проблематичности бытия» (О. Финк, *«Интенциональный анализ и проблема спекулятивного мышления»*).

В целом жизнь всегда определяется больше как бы скрытыми, чем явными осмыслениями. «В действительности бытийные структуры, и тем более само бытие, никогда не являются “предметами”, которые можно отыскать, описать и проанализировать, следуя интенциональностям, которые их сформировали. Различие между вещью и вечностью или даже между всеми конечными вещами и их структурами, с одной стороны, и бесконечным бытием самим по себе – с другой, – это совсем не то же самое, что различие между двумя любимыми вещами, как и различие между интенциональным анализом и спекуляцией не является всего лишь методологическим. Речь идет не о “различиях”, которые проводит умствующий

рассудок» (Финк). Тем не менее, мы не полагаем вслед за Гераклитом, что «мудро будет согласиться с тем, что все одно». Философствование, как в принципе и любое мышление в неявной форме всегда содержит «сверхъестественный», надсознательный или мистический элемент до-знания, Первоисточник как бы предсуществования в сознании неких сингулярных точек опоры, вех, ориентиров различения, причин, первоэлементов упорядочения – всего того, что определяет движение мысли. Допустима точка зрения, с которой вполне оправданно считать, что миров столько (или, по крайней мере, не меньше), сколько есть описаний (а то и просто восприятий), и в этом смысле можно и нужно говорить о «сущностной неспоставимости» идей. Плюрализм (а в какой-то мере и полифония) такого «миротворчества» в сочетании с иерархией возможных решений – вот что такое в действительности история философии.

Файхингер в философии «как если бы» выявил ценность фикций в культуре, в значительной мере строящейся не из реалий, а из интуиции, значительно более глубоких, чем видимые данности. Игнорирование или отказ от таких фикций (и/или, точнее, от интуиций) – это на самом деле вполне может быть утратой самого ценного в возможностях мышления. В живой философии, немислимой без интуитивного, нет «правильных» и «неправильных» элементов – есть гениальные и бездарные, есть красивые и безобразные.

Философия – это не только передача «огня Прометея», эстафета дисциплинированной творческой понятийной мысли, но и интуитивно-образные прозрения, и парадоксы осознания, и амбивалентность мысли, и сам абсурд существования и понимания. Философия не прогрессирует, а пульсирует, не восходит, а как бы выбрасывает новые ветви. Любая философия в конечном итоге парадоксальна, т. к. всякая изреченная мысль неминуемо в каком-то смысле есть ложь, ведь она так или иначе вынуждена описывать фундаментальный абсурд действительности и трансценденцию существования в понятийно-логической форме. Таким образом, важен не столько сам текст, как его подтекст, не сказанное, а как раз несказанное или недосказанное. Специфическое философское знание добывается как бы из ничто, т. к. нет и не может быть никакого прочного или устойчивого основания. Ведь Первоисточник и/или Первоначало бытия, если Он вообще есть, далеко не в том, что как бы обнаружено и кажется ясным и понятным, а всегда в том, что скрыто, таинственно и принципиально неопределимо или непостижимо.

Критерий человеческой или жизненной подлинности есть спонтанность, чувственность и эмоциональность. С этой точки зрения, философия Платона, Ф. Ницше, Л. Шестова, А. Камю, У. Джеймса, графа П. Йорка или Ф. Юнгера значительно подлиннее систематически связанной,

развивающейся дискурсивной философии, например даже великого Гегеля, ибо в ней просто больше живой души. «Философия есть искусство, стремящееся прорваться сквозь логическую цепь умозаключений и выносящее человека в безбрежное море фантазии, фантастического, где все одинаково возможно и невозможно» (*Л. Шестов*). Она опирается на личное более или менее смутное чувство того, что представляет собой жизнь в своей глубине и значении, каждый выбирает свою философию. Очень точно выразился В. Киреевский: «Философия рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры». Плоды или результаты философии почти непредсказуемы. Мир принципиально не исчерпывается законами и причинно-следственными связями, не задан окончательно, не определен строго и однозначно. В нем всегда есть место случайности, спонтанности, неопределенности, абсурду и тайне. Ценность философии в неповторимости.

«Философская система – опасная ловушка на пути поиска смысла и истины, ибо ее целью являются не сами искания, а омертвление мира догмой, навязывание другим общеобязательных, принудительных и возведенных в статус закона принципов. Философская система и создается с целью монополизации смысла и истины, демонстрации их единственности» (*И. Гарин, «Что такое философия?»*).

Примечание. Наш земляк Игорь Иванович Гарин в своей книге «Что такое философия?» собрал и прекрасным слогом изложил многое из того, о чем мы сказали и что привели в этом параграфе своей работы. Мы должны указать на нашу солидарность в целом с его этой интерпретацией.

Гарин глубоко прав, когда говорит: создатель философской системы, не обращаясь к фактам, он ничего не проверяет. Он только дедуцирует. Таким образом, всякая философская система прежде всего представляет собой лишь совокупность конвенций о значении и смысле понятий, об употреблении терминов. **Единственная или истинная философская система, или единый всеобщий универсальный метод – это, конечно, принципиальный нонсенс.** Гарин верно замечает, что есть Бытие и есть способ бытия, и это в принципе разные вещи! Философия сущностно заведомо трагична. Ее вечный принципиальный вопрос – что есть Истина и ряд идей о том, что есть число, красота, добро, равенство, свобода, ценность, истина – по сути векторы из никуда в ничто.

3. Итак, можно подвести как бы итог сделанных пояснений:

а) «совершенствование методологических приемов» не является обязательной и первичной необходимостью, лежащей в основе развития человеческой мысли;

б) всякая попытка «изобразить историю философии как историю развития методов мышления» не только нелепа, но и по существу изначально ложна;

в) все представления об истории философии как о некоем едином процессе развития человеческого мышления, протекающем по определенным всеобщим закономерностям, весьма сомнительны и скорее всего не вполне оправданы, они просто не соответствуют эмпирической действительности – история не подчиняется законам;

г) следует согласиться с тем, что природа самих по себе мыслительных механизмов и методов остается до сих пор неясной, несмотря на все усилия феноменологии, психиатрии и др. наук;

д) естественно, не менее неисследованной остается и природа необходимости объективного многообразия и даже полифонии философской методологии;

е) «мифотворчество», как уже не раз отмечалось, – не особый вид философствования, а необходимый и даже обязательный элемент вообще любого мышления, как идеология необходимый элемент всякого политического мышления; таким образом мифология и идеология не тождественны друг к другу, это различные сферы сознания;

ж) действительно «необходимо признать, что та часть истории философии, которая занимается исследованием развития философских методов, до сих пор пребывает в эмбриональном состоянии» (с. 37);

з) учитывая всё здесь сказанное выше, трудно понять, как может быть вполне адекватным и исчерпывающе всесторонним критическое исследование марксизма в рамках развития лишь только «рационалистической традиции».

§ 2. О «ТРУДНОЙ ПРОБЛЕМЕ СОЗНАНИЯ»

«Сознание всегда есть сознание о чем-то, другими словами, сознание интенционально» (Э. Гуссерль).

«... «объективная природа» существует, так сказать, даже внутри солипсистской сферы»

(А. Шютц, «Смысловая структура повседневного мира», с. 13).

Начиная свою вторую главу («Феномен ложного сознания»), авторы ставят вопрос «Как человек мыслит?» и в дальнейшем даже пытаются в некоей то ли популярной, то ли профанской форме ответить на него, т. е. описать то, как человек мыслит. Совершенно непонятно, как можно даже пытаться ответить на этот вопрос, при этом вообще никак не касаясь или не вспоминая о т. н. «трудной проблеме сознания»? Поэтому нам придется сначала кратко изложить или пояснить собственную точку зрения на рассматриваемую тему.

«Трудная проблема сознания» может различным образом терминологически обозначаться как психофизиологическая проблема, проблема «дух-материя», «душа-тело» или «мозг-сознание», «разрыв в объяснении» и т. п. Это проблема объяснения того, как мысленный мир может как бы порождать мир идей (или как в нем могут проявляться идеи), почему у нас есть квалиа, или чистый внутренний ментально-феноменальный опыт, например, как ощущения приобретают такие характеристики, как цвет или вкус. Почему существует нечто, означающее «быть чем-то», и почему у субъекта вообще появляются определённые состояния сознания. С другой стороны, как физический мир может как бы порождать мысленный мир, каким-то образом какая-либо «объективная» физическая система способна породить «субъективный» опыт. Или еще, иными словами, почему и каким именно образом мозг порождает сознание. К большому сожалению, третьего очевидного аспекта общепринятая т. н. «трудная проблема сознания» даже не касается: как посюсторонний мир идей (согласовываясь с идеальным потусторонним миром – это уже четвертый аспект!) может как бы породить физический мир (вспомните соответствующую классическую интерпретацию Гегеля в «Феноменологии духа»).

Примечание. Идеальное бытие или мир идеального для натуралистического или вульгарно-материалистического сознания, говоря словами Н. Гартмана, «несмотря на долгую и содержательную историю его проблемы», действительно, — «есть нечто в высшей степени парадоксальное и подозрительное. Есть привычка исходить из совершенно иного различия — из противоположности внутреннего и внешнего миров, из картезианского дуализма *cogitatio* и *extensio*, теоретико-познавательной соотнесенности субъекта и объекта». В этом случае внешний мир (особенно всеми материалистами), наивно считается самим по себе сущим, а внутренний — рассматривается лишь как предмет представления, мышления, фантазии. «Реальное в этом случае равняется внешнему миру, идеальное — внутреннему; ибо “идея” в соответствии с укоренившимся в Новое время словоупотреблением понимается как представление. Так **идеальное приравнивается к имманентному и за счет этого необдуманно лишается своего самостоятельного бытийственного характера.** Если теперь математическое оказывается чем-то реальным в природных отношениях, то полагают, что, хотя оно тем самым высвобождено из сферы представления и мышления, но именно поэтому как раз и не есть “идеальное”. До тех пор, пока придерживаются такого значения “идеального”, никакого пространства для идеального бытия, естественно, вообще не остается. **Тем самым идеальные предметы принципиально отдаляются от их онтологического понимания. В действительности же смешиваются два совершенно различных понятия “идеального”.** Эта двусмысленность была (и остается – Ю.М.) причиной жестокого заблуждения. В субъективной формулировке идеальное означает лишь “ирреальное”; ирреальность же характерна и для предметов фантазии, т.е. для чисто интенциональных, поддерживаемых актом предметов, вовсе не являющихся

предметами познания. **Идеальность в онтологическом смысле есть нечто совершенно другое, некий способ бытия sui generis наряду со способом бытия реального.** Ссылка на сопряженность способов бытия друг с другом составляет лишь половину доказательства его существования. Другая половина заключается в том, что имеется и самостоятельная данность идеального образования независимо от факта его содержания в реальном» (Гартман Н. «К основоположению онтологии», с.530-531). Николай Гартман отмечает и то, что «Традиционная двусмысленность понятия идеальности – не единственная причина непонимания бытийственного характера идеальных предметов. Скорее, она уже вызвана своеобразием того способа познания, который имеет с ними дело. Это своеобразие можно обозначить как исчезновение гносеологического характера предмета в поле познания» (там же, с.532). Ведь и на самом деле, «отнюдь нелегко однозначно зафиксировать разницу между высказыванием и высказанным отношением величин, между понятием треугольника и самим треугольником» (там же, с.533).

Кроме того, в общепринятой постановке этой проблемы даже речи не идет о принципиально важном аспекте – о степени распространённости сознания в природе (пятый аспект), а также о том, на каком физическом уровне может существовать сознание, и это при том, что, вероятнее всего, сознание является вообще фундаментальным свойством реальности. Не упоминаются и метафизическое отличие и значение прекрасного (которое само есть «идея»), состоящее как бы в наведении мостов через онтологические пропасти или разрывы, зияющие между идеальным, идеей и явлением. Гадамер глубоко верно говорит: «Метафизика прекрасного позволяет нам прежде всего осветить два пункта, которые влечет за собой связь между вы-явленностью прекрасного и оче-видностью понятного: во-первых, что явление прекрасного, как и способ бытия понимания, носит характер события, во-вторых же – что герменевтический опыт как опыт постижения пере-данного смысла, причастен к той непосредственности, которой издавна отмечен и отличен опыт прекрасного, как и вообще любой опыт очевидной истины» («Истина и метод», с. 559).

Вообще «трудная проблема» возникает сразу уже при постановке вопроса «почему существует сознание?», ведь даже после гипотетического объяснения всех когнитивных и поведенческих функций останется открытым вопрос, почему протекание всех этих функций сопровождается неким субъективным, в т. ч. и эмоциональным, внутренним опытом?

Перед тем как привести ряд уместных поясняющих цитат, сразу выскажем свое мнение: **эта т. н. «трудная проблема сознания» в принципе, не может быть решена в рамках науки.**

Дэвид Чалмерс считает, что редуктивные объяснения не могут применяться к сознанию, т. к. его нельзя анализировать с использованием функциональных объяснений. Отсюда он делает вывод, что возможны два

выхода: либо отрицать существование сознания, либо признать сознание нередуцируемым аспектом реальности наряду с гравитацией и электромагнетизмом. Более того, Чалмерс делает важное замечание, с которым трудно не согласиться: «Материализм – это прекрасная и захватывающая картина мира, но для объяснения сознания мы должны использовать дополнительные ресурсы» («Сознающий ум. В поисках фундаментальной теории»). Подчеркнем: речь даже не столько об изначальной ложности материалистической позиции, а об очевидной ее ущербности в существующих и даже потенциально возможных теориях сознания. Как бы в продолжение и подтверждение к сказанному Томас Нагель, в своей знаменитой статье «Что значит быть летучей мышью?» говорит: «Каковы бы ни были формы сознания (на Земле и в космосе), тот факт, что организм имеет сознательный опыт вообще, означает, что существует нечто, что значит быть этим организмом... организм имеет сознательные ментальные состояния, если и только если существует нечто, что значит быть этим организмом для самого этого организма. Мы можем назвать это субъективным характером опыта». **Даже если обладать полной информацией от третьего лица (внешнего наблюдателя), при этом можно абсолютно ничего не знать от первого лица (внутреннем наблюдателе).** Для иллюстрации данного факта Нагель использует пример с летучей мышью. Между сенсорной системой летучей мыши и сенсорной системой человека существуют значительные различия, обусловленные наличием эхолокатора в организме летучей мыши, которого нет у человека. Поэтому человек, попытавшийся без изменения своей нейрофизиологической структуры представить себя на её месте, никогда не сможет понять, каково чувствовать себя летучей мышью. И даже если материалистическая естественная наука преуспешает в изучении всего, что касается биохимии, нейронных процессов, психофизики, эволюционной истории и др., достигнутые ею успехи, по словам Нагеля (и с ним очень трудно в этом не согласиться), принципиально совершенно ничего не дадут для ответа на вопрос, поставленный им в заголовке своей статьи. Джозеф Левин, как бы вторя Нагелю, говорит о несколько ином аспекте проблемы: что даже если досконально изучить мозговые процессы и законы физики и создать на этой основе все необходимые физические условия для возникновения сознания, то нет никакой уверенности в том, что оно появится.

Примечание. По поводу классического утверждения Канта о том, что «познается лишь явление, а в себе сущее не познаваемо» у Николая Гартмана есть парадоксальное и даже скандальное заявление: «На самом деле как раз наоборот. Познается — если познание вообще существует — лишь в себе сущее. Явление же есть не что иное, как само познание, только с точки зрения объекта... Скорее, как раз в себе сущее есть то, что является в явлении. Ведь иначе явление было бы пустой кажимостью» (Гартман Н. «К осно-

воположению онтологии», с.106). Здесь сразу нам бросается в глаза грубая некорректность или нелепость выражения – «с точки зрения объекта». Нет и не может быть никакой «точки зрения объекта», т. к. каждая точка зрения имманентна только конкретному именно субъекту. В явлении вовсе не обязательно проявляется некое сущее. Всякое явление, а значит и наблюдаемая реальность, прежде всего чья-то «кажимость» и иллюзорность. Естественно, что эта данность не «пустая», а как раз напротив – избыточно содержательная.

Это означает, что **между материей и сознанием существует разрыв в объяснении**: «Даже если установлено, что нейронная активность типа Z обязательно вызывает субъективное переживание типа Q, и связь между Z и Q является законом природы, то и в этом случае остаётся неизвестным, почему эта связь существует, на чём она основывается и каков её механизм. Единственное, что можно сказать об этой связи – что она существует. Фактически это означает признание того, что данная связь является чудом» (Д. Левин «Материализм и квалиа: разрыв в объяснении»). С точки зрения Джона Серла, даже самая передовая наука о мозге никогда не приведёт к онтологической редукции сознания, к отождествлению субъективного и объективного, фактически приводящему к элиминации субъективного. Онтология сознания, по Серлу, это онтология от первого лица (внутреннего наблюдателя), и поэтому в отношении сознания неприменима объективистская модель наблюдения во внешнем мире, результаты которого наука фиксирует с позиции третьего лица (внешнего наблюдателя).

Примечание. Серл полагает, что как бы уже только исходя из того, что «нам всем присущи внутренние, субъективные ментальные состояния, подобные убеждениям и желаниям, намерениям и восприятиям» («Открывая сознание заново», с. 21), вполне оправданно считать, что философия языка является имманентной ветвью философии сознания. Т. е. никакая теория языка не является полной без объяснения отношения между сознанием и языком. В конце своей книги «Открывая сознание заново» он перечисляет, по его мнению, главные и требующие углубленных исследований свойства сознания (без сомнения, все они заслуживают внимания): темпоральность, социальность, единство, субъективность, структурированность, интенциональность.

Наивный подход (которого, кажется, придерживаются и Коряковцев с Вискуновым) принимает сознательный опыт за нечто само собой разумеющееся и являющееся основанием для решения всех остальных проблем, а потому не представляющее собой никакой проблемы. Материализм необходимо всегда так или иначе «колеблется между реализмом (примат объекта), поверхностной метафизикой (мозг рождает сознание) и еще более поверхностной гносеологией (сознание-отражение)» (Р. Арон, «Мнимый марксизм», с. 89–90). В 2015 году Мария Секацкая в своей статье «Почему разрыв в объяснении не является решающим аргументом против натурализма в философии сознания», как нам показалось, пытается кратко

изложить аргументы «за» натуралистическо-материалистическую позицию в философии сознания, а также показать, что на самом деле никакого разрыва в объяснении нет. Однако, подменив, по Д. Левину, содержание и смысл реальной проблемы о том, что между материей и сознанием существует разрыв в объяснении, проблемой как бы лишь способов описания различий между физическим и качественным описанием, удивительным образом проигнорировала то, что это качественно совершенно разные и несводимые друг к другу проблемы. Однако совершенно очевидно, что **всегда останется разрыв в объяснении или объяснениях реальностей физической сферы и остенсивными определениями квалиа мысленной сферы бытия, которые здесь не являются индексикальными фактами.** Хотя нельзя и не признать, что при этом ей удалось всё-таки зафиксировать один из важных феноменологических проблемных аспектов: **объяснение не вполне и не всегда тождественно описанию.**

Примечание. Начинает она очень издалека (или, точнее, на наш взгляд, совсем не оттуда, откуда следовало бы) – приводит высказывание Г. Фреге о том, что «из того, что два слова имеют разные значения, не следует, что они указывают на разные предметы». Т. е. «из того, что из описания с использованием слов “я ощущаю красное” невозможно аналитически вывести описание с использованием слов “в моем мозгу определенная популяция нейронов зоны зрительной коры находится в состоянии возбуждения”, еще не следует, что эти два способа описания указывают на разное состояние дел», – так Секацкая интерпретирует этот тезис. Уллин Плейс в своей работе «Является ли сознание процессом в мозге?», по ее логике, как бы углубляет эту мысль следующим добавлением: «Возможно, состояние дел одно и то же, но мы по-разному удостоверяемся в нем – непосредственно или “снаружи”, т. е. наблюдая того, кто испытывает это состояние». Итак, вполне последовательно выходит, что «из физического (или функционального) описания системы нельзя вывести заключения о наличии у нее качественных состояний», таким образом, естественно, «между физическим и качественным описанием всегда останется разрыв в объяснении». В итоге у Секацкой получается, что разрыв в объяснении, о котором говорит Левин, это только лишь «разрыв между теорией и фактами... ведь теория не объясняет факт как таковой, она связывает факты между собой», и не более того. Но «Почему этот факт должен поддаваться анализу? В конце концов не всякий факт может быть далее проанализирован и не на всякий вопрос о тождестве можно дать информативный ответ». Т. е. согласно Секацкой сама по себе проблема ложна и попросту надумана. Однако этого вывода, оказывается, даже как бы недостаточно, и Мария Александровна, исходя из вышесказанного, далее приводит уже совсем сомнительное и/или небесспорное положение Дэвида Льюиса: «если два способа описания указывают на один и тот же ответ или состояния дел, и если мы можем каким-то образом удостовериться в том, что они оба истины, должен быть способ установить между ними взаимно-однозначное соответствие. Более того, если один способ описания применим ко всем объектам природы, а второй – только к объектам,

обладающим сознанием, то такое взаимно-однозначное соотношение будет представлять собой редукцию ментального к физическому, потому что теория с меньшей объяснительной силой станет частным случаем теории с большей объяснительной силой». Впрочем, в 2021 г. на ФБ, поясняя свою статью, М. Секацкая несколько иначе изложила свою задачу в этой работе: «Я попыталась сказать, что даже если наше знание о сознании не исчерпывается физическими научными теориями, этот факт ничего не говорит нам о природе сознания, и о том, можно ли его онтологически редуцировать к чему-то физическому, так как и наше знание об окружающем мире не исчерпывается физическими теориями, даже если мы не считаем это знание чем-то, имеющим отношение к сознанию». Здесь, как нам кажется, нужно сразу уточнить, что «каждый конкретный описываемый физикой факт, является сугубо уникальным и несет эти черты уникальности, проявляющиеся тоже по-разному. Стало быть, со строгой научной точки зрения, здесь, кажется, невозможно увидеть никаких “объяснительных” разрывов. Объясняется то, что может быть объяснено, а что не может, – то и не объясняется» (А. Бронза). Секацкая в одном из комментариев на ФБ уже в 2021 году подтвердила наше понимание ее позиции: «вот, именно такова моя цель, показать, что разрыва нет. А Джозеф Левин полагает, что есть».

Вероятнее всего, этот «наивный подход» берет свое начало все в той же пресловутой рационалистической традиции, будучи убедительно обоснованным Р. Декартом. Кроме того (и это следует признать), этот натуралистический «подход», естественно, необходим в повседневной жизни, поскольку в противном случае можно неминуемо столкнуться с большими трудностями в выполнении каждодневных практических дел. Казалось бы: что мешает принимать как бы «очевидные» факты физики (например даже, что мир состоит исключительно только из физических частиц в силовых полях) и не отрицать при этом, что наряду с физическими и биологическими свойствами мира (подчеркнем – «биологический натурализм» нам так же неприемлем) имеются специфические внутренние явления квалиа, вроде внутренних качественных состояний сознания и внутренней интенциональности? Тем не менее, проблема такая действительно есть и в науке, и в философии. Без ясности и честности хотя бы в своем собственном отношении к ней говорить однозначно о природе мыследеятельности человека уж слишком самонадеянно.

Примечание. В 1992 году Серл пытается констатировать: «Одной из труднейших – и наиболее важных – задач философии является прояснение различия между теми свойствами мира, которые внутренне присущи ему в том смысле, что они существуют независимо от любого наблюдателя, и теми, что зависят от наблюдателя в том смысле, что они существуют относительно некоторого внешнего наблюдателя или пользователя. Например, то, что объекту присуща определенная масса, есть его внутреннее свойство. И если бы мы все умерли, у него по-прежнему была бы эта масса. А вот то, что этот же самый объект является ванной, не есть внутреннее свойство: он существует только по отно-

шению к пользователям и наблюдателям, которые и придают ему функцию ванны. Обладание массой является внутренним свойством, но вот быть ванной – это зависит от наблюдателя даже несмотря на то, что данный объект одновременно имеет массу и оказывается ванной. Вот почему существует естествознание, включающее в свою сферу массу, но не существует естествознания ванн». Необходимо наконец «выяснить, какие предикаты в философии сознания обозначают свойства, являющиеся внутренними, а какие – свойства, зависящие от наблюдателя» («Открывая сознание заново», с. 21–22).

Многие уверены, что «о дуализме в любой его форме сегодня не может быть и речи, поскольку считается, что он не согласуется с научной картиной мира» (Д. Серл, «Открывая сознание заново» с.26). Неприятие всякого дуализма, по К. Мейясу, имеет своим основанием то, что в противном случае «мы бы тогда имели два типа бытия, свободных существ и существ, зависящих от материальных законов». Однако согласно его мнению, для того чтобы была доказана возможность монизма материи, «должно быть показано, каким путём живое бытие есть частный случай такого становления» («Вычитание и сокращение», с. 26). Тем не менее, мы полагаем, что «дуализм» как раз в данном случае имеет своё оправдание, ведь он выражает наличие необходимых онтологических разрывов (которых, заметим, явно не два). Таким образом, говоря словами Гегеля, получается только тем хуже для такой «научной картины мира», ведь ее принципиальный недостаток и неполнота здесь вполне очевидны. Говоря словами того же Мейясу, «потока недостаточно, чтобы конституировать становление – для этого также должна быть преграда»; «чтобы было становление, нечто должно произойти, а чтобы ему произойти, недостаточно того, что что-то проходит – наоборот, должно иметь место то, что что-то не проходит: должно иметь место разделение», хотя по его парадоксальному мнению как раз именно это и есть «единственный способ ввести становление в материю, не вводя чего-либо иного, помимо материи» (там же, с. 20). Мы же приходим к выводу, что таким образом введение онтологической дуальности просто неизбежно.

Примечание. К. Мейясу как «добротный материалист» нуждается в какой-то «материи физики, которая обеспечивала этот бы модус бытия живого бытия»; «в неорганическом прошлом живого бытия, неорганическом становлении тел» или даже «в теле без органов» («Вычитание и сокращение», с. 28). Однако заметим, что скорее напротив, материя или материальное физики, неорганическое нуждается в живом, естественно сознающем их бытии, а тело – в собственных органах чувств. Тем более очевидна необходимость для всякого осуществления имманентной идеальности. Кстати, когда Патнем задается вопросом о том, что же может приводить и/или приводит к тому, чтобы «полная система репрезентаций, используемый язык», указывали на нечто внешнее или репрезентировали его, не находя ответа, он явно игнорирует необходимое всякому реальному существованию идеальное. Всякое реальное, даже хаос, свидетельствует о некоем изначальном идеальном. Как

нам кажется, с некоторой точки зрения это всё-таки может быть признано основанием для того, чтобы рассматривать даже «мозг в бочке как указывающий на внешние объекты» (Х. Патнем, «Разум, истина и история», с. 28). Ведь определенные ментальные репрезентации с необходимостью указывают не просто «на определенные внешние предметы и виды предметов», но прежде всего именно на необходимые идеальные объекты. Слишком серьезное отношение к самой по себе только исключительно физической возможности занимательно, но явно наивно избыточно. Лишь на первый взгляд может показаться, что «Все, что нам нужно, – немного порядка, чтобы защититься от хаоса» (Ж. Делез, Ф. Гваттари, «Что такое философия?», с. 232). На самом деле живое бытие – это как раз прежде всего всплеск эмоций и боли в переживаемом реальном мире, но никак не «уменьшаемого безумия» (по Мейясу) и/или абсурда в становлении равнодушного хаоса, «доводящем последний до бесконечной скорости». Таким образом, «всё, что нам нужно» – это, в первую очередь, всё-таки отсутствие боли и позитивные эмоции.

Как представляется, несмотря на то, что феноменологический анализ не в силах сделать того, на что способно спекулятивное рассуждение (хотя у него есть своя область оправданного применения, он неспособен, исходя из самого себя, обоснованно определить собственную сферу исследований) прежде всего имеет смысл по-новому исследовать феноменологический подход Э. Гуссерля к изучению сознания, т. к. наиболее перспективным направлением научных исследований сознания «от первого лица» (внутреннего наблюдателя), скорее всего, действительно, как на том и настаивает Д. Чалмерс, является использование восточных медитативных психотехник и других имеющихся способов «религиозно-мистического преображения». Только на этом пути следует не забывать, что: «К сущности осуществления принадлежит также и возможность неудачи... Компромиссы, заключаемые субъектом с действительностью... сами уже оказываются компромиссом подлинного осуществления. Ибо **действительность**, с которой субъект заключил союз еще до того, как он обратился к ней в своих устремлениях, уже вовсе не представляет собой первоначальную действительность саму по себе...», которая для нас «**есть вынужденное следствие того изначального компромисса в мире, которым являемся мы сами и который нас окружает, компромисса между личностным центром и действительностью самой по себе, на котором основана возможность подлинного осуществления**» (Плеснер Х. «Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию», с.288-289). Строго говоря, всякий данный «Предмет сам есть опосредованная непосредственность как явление реальности, как укорененная в ядре связь непосредственно переживаемого многообразия. В самом себе он отвечает структуре сознания о нем» (там же, с.289). Таким образом, Николай Гартман делает оправданное замечание феноменологическому подходу: «наивное сознание реконструируют, а реконструированное выдают за описание

непосредственно данного. Но описание выходит необходимо ложным. Классический пример тому — гуссерлевский анализ чистого восприятия. На самом деле в жизни мы чистого восприятия не знаем совсем, мы знаем лишь восприятие, перемешанное с другими моментами познания, переработанное в рамках целого более крупных контекстов и внутри него; как оно может выглядеть, взятое для себя, из этого извлечь невозможно. Вместо видимого описывается предполагаемое. Пусть бы это происходило в себе. Но то, что описанное теперь выдается за непосредственно данное, есть ужасный самообман» (Гартман Н. «К основоположению онтологии», с.477).

§ 3. О ТОМ, МОЖНО ЛИ ДУМАТЬ ПРАВИЛЬНО, ИЛИ СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ПРАВИЛА ДЛЯ УМА?

«Гениальность творения соответствует гениальности понимания»
(Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 100).

«Жизнь в большей степени определяется скрытыми, нежели явными осмыслениями» (О. Финк).

«...понимание конституируется вовсе не феноменами самими по себе, но способностью мыслителя применять эти феномены, производить правильные феномены в правильных обстоятельствах» (Х. Патнем, «Разум, истина и история», с. 35).

Кажется очевидным, что, как сказал Д. Локк, «правильно мыслить более ценно, чем многое знать», поэтому выше нами были сформулированы следующие вопросы: «Можно ли думать правильно?», «Существуют ли правила для ума?» К ним следует добавить еще один вопрос: «Как можно получить знание о сознании, которое является ложным?» Как представляется, именно от обоснованного ответа на эти вопросы зависит приемлемость и/или адекватность понимания довольно странного термина «ложное сознание». Что может в точности указывать на «неправильное» или «правильное» восприятие индивидом (или индивидами) действительности или своей связи с миром, частью которого он является? Вне всякого сомнения, таким указателем прежде всего служит очевидность. Гадамер уместно указывает и на важность возможности контролировать свои антиципации.

Примечание. «Понимание, осуществляемое с методологической осознанностью, должно стремиться к тому, чтобы не просто развертывать свои антиципации, но делать их осознанными, дабы иметь возможность их контролировать и тем самым добиваться правильного понимания, исходя из самих фактов» (Х. Гадамер, «Истина и метод», с.321–322).

Все остальные варианты верификации в этом случае, как правило, более сомнительны и/или очень проблематичны. Ведь, как верно заметил Витгенштейн, «Предложение можно понять тогда, если мы знаем, при каких условиях оно может быть истинным. Это означает, что требуется не знание того, является ли предложение истинным или ложным, но знание обстоятельств, которые позволяют установить его истинность». Но возможно ли знать все обстоятельства появления того или иного сознания, той или иной мысли? Нужно осознать, что «Речь всегда идет не только о логической, но и об эстетической способности суждения. Конкретный случай проявления способности суждения – это не просто случай; он не исчерпывается тем, что представляет обособление общего закона или понятия. Скорее это всегда “индивидуальный случай”, и, характеризуя его, мы говорим: это особый случай, отдельный случай, потому что он не исчерпывается правилом. Каждое суждение о чем-то, что мыслится в своей конкретной индивидуальности, которое требуется от нас для действия во встреченной ситуации, – это, строго говоря, суждение об особом случае. Это не означает ничего иного, как то, что при оценке случая не просто применяется масштаб того общего, согласно которому и производится эта оценка, но сам этот масштаб переопределяется по этому случаю, дополняется и исправляется» (Х. Гадамер, *«Истина и метод»*, с. 82). При этом, конечно, нельзя не учитывать необходимый имманентный эмоциональный фон всякого восприятия. «В арсенале познания все без исключения имеют только систему описаний (дескрипций). Проще говоря, относительно “истинного положения вещей” мы постоянно подбираем более-менее удачные метафоры. Та, что симпатичней на время обретает сторонников, и в критической массе получает право нормативного диктата в истории – статус метанарратива. Возможно, в какой-то момент это нарастающее герменевтическое кружение вокруг Ничто, создает весьма плотную иллюзию Нечто. Как интенсивное трение создает огонь “мерами вспыхивающий, мерами угасающий”» (С. Пакулов).

Здесь, кроме того, сразу важно отметить, что философские вопросы никак не могут быть посредством логической цепочки рассуждений сведены к эмпирическим утверждениям, которые их могут подтвердить или опровергнуть. Поэтому и говорить о том, что тот или иной философ мыслит «правильно» или «неправильно», по большому счету, как бы некорректно. Более того, даже наиболее, кажется, как бы научно оправданный метод – т. н. «принцип фальсификации» Поппера, который полагает, что высказывания или системы высказываний содержат информацию об эмпирическом мире только в том случае, если их можно систематически проверять, т. е. подвергнуть проверкам, результатом чего может быть их опровержение, – указывает практически на то, что действительно научная теория не может быть принципиально непроверяемой.

Таким образом, строго говоря, всякое посястороннее реальное сознание в конечном итоге так или иначе окажется «ложным» или «иллюзорным» сознанием. Ведь, как говорит Мейясу, «роль памяти – обрести качество через сокращение количества» (*«Вычитание и сокращение»*, с. 25). Правда, следует признать и то, что в науке на самом деле очень редко происходит окончательное опровержение теорий. Темпоральность такой проверки – диалектика, перемена позиций, перебивка точек зрения, встряска, резкие перевороты ситуации, и в принципе этот процесс может продолжаться сколь угодно долго.

§ 4. ОБ ОСНОВНЫХ ВИДАХ ЛОЖНОГО СОЗНАНИЯ

«...призрак остается тем, что больше всего заставляет думать – и способствует делу..., которое ускоряет приход призраков и позволяет им приходиться» (*Ж. Деррида, «Призраки Маркса»*, с. 146).

«То, что понимают, постоянно говорит само за себя»
(*Х. Гадамер, «Истина и метод»*, с. 633).

«Даже правдивый человек – фальсификатор, ибо под волей к истине он скрывает подлинный мотив – сумрачную страсть осуждать жизнь» (*Ж. Делез*).

По всей видимости, все-таки можно выделить три как бы основных вида ложного сознания: предрассудки, идеология и симулякры.

1. «Предрассудок» есть некое изначально как бы нужное мнение без суждения. Предрассудки, по Вольтеру, – не просто ложные, а именно непроверенные мнения, которые, вообще говоря, могут оказаться и ложными, и истинными.

2. Идеология, как лаконично и точно охарактеризовал ее Эрих Фромм, – это готовый «мыслительный товар», распространяемый прессой (средствами массовой информации), ораторами и идеологами для того, чтобы нужным образом манипулировать массой людей. Важно отметить, что через идеологию осуществляется (само)идентификация субъекта, его становление-субъектом и одновременно «подданным». Посредством идеологического «оклика» общество делает своих членов субъектами, заставляет осознавать себя членами социума, как в целом, так и той или иной социальной группы. Любопытно, по небесспорному мнению Дерриды, что религия у Маркса оказалась главным, образцовым, даже уникальным примером, на основе которого им и создавалось понятие идеологии (*«Маркс и сыновья»*, с. 84). Ведь так или иначе «Все идеологические феномены должны содержать в себе некоторую религиозность»;

в свою очередь, «призрачность неуничтожима, как неуничтожима идеология и религия, а сам исток ее не поддается идентификации, так же неопределяемыми остаются их истоки» (*там же*, с. 85).

Примечание. Марксистское понятие «ложного сознания» как некоей «превращенной формы сознания» обозначает объективно детерминированное идеологически искаженное представление классовых отношений в капиталистическом обществе. Преодоление «ложного сознания» в действительности – это, по Энгельсу, «достигнутое, наконец, истинное понимание неизменно и повсюду существующих фактических условий» в обществе, как бы очищенного от буржуазных идеологических наслоений и «товарного фетишизма» (*Маркс*). Иными словами, термин «ложное сознание» в марксизме обозначает практическое искажение в осознании членом социума сущности общественных отношений. Это искажение объективно возникает и существует, но может и искусственно поддерживаться, чтобы завуалировать общественные отношения отчуждения и эксплуатации, имманентную необходимую несправедливость и иерархию в социуме.

3. Симулякр – факт «не просто» чего-то ложного, он не «ложно отражает» реальность, а сам производит ее с помощью семиотических механизмов кода и серии. За ним уже точно бессмысленно искать истину. Нереальность симулякров тем более парадоксальна, что они функционируют не в сфере абстрактных идей, по природе своей отделенных от вещей, а в области социальных институтов и даже природного мира, чья реальность, казалось бы, не вызывает сомнений. В современном обществе призрачный статус симулякров приобретают такие традиционно как бы «реальные» факты, как «природа» (в экологических имитациях), «история» (в музейных реконструкциях), «политика» (в безлично-статистических механизмах голосования и рейтинга) и т. д. Согласно Бодрийяру, они существуют как условные модели, по которым уже серийным способом производятся псевдореальные факты.

Любопытно, как Жан Бодрийяр оригинально различает идеологию и симулякр: «Идеология соответствует лишь извращению реальности знаками, а симуляция – короткому замыканию реальности и ее удвоению знаками. Задачей идеологического анализа всегда является восстановить объективный процесс, а доискиваться до истины, скрывающейся под симулякром, – всегда ложная задача» («Симулякры и симуляция»). Получается (и с этим трудно не согласиться), что идеологии искажают реально существующее положение вещей и точных понятий о них; симулякры же, во-первых, существуют не рядом с реальностью, а вместо нее, а во-вторых, не страдают смутностью – напротив, они носят строго системный характер, упорядочены законами серийной игры, просто эта система и эта игра не «отражают», а действительно регулируют процессы современного общества. Интересно то, что у симулякров имеется и своя специфическая темпоральность. Она, по-видимому, может быть как-то сопоставима с темпоральностью предрас-

судка. В симулякрах реальность длится в состоянии знаковой видимости, принимаемой за реальность. Оставшаяся как бы в прошлом реальность отстает от видимости, отсюда – оправданная мысль Бодрийяра о «прецессии симулякров», о некоей видимости, предшествующей реальности. Здесь уместно добавить, что, вероятно, и поэтому «К сущности призрака вообще относится страх, который он вызывает» (Деррида, «Призраки Маркса», с. 206).

Искусство в своей деятельности как бы симулирует симуляцию, поэтому возникает вопрос о возможности создать «искусственный миф», надстраивающийся над мифом уже данным и тем самым разоблачающий его: «Если миф – похититель языка, то почему бы не похитить сам миф?» (Барт). Бодрийяр в книге «Символический обмен и смерть» тоже задается аналогичным вопросом: нельзя ли в противовес существующим «изобретать симулякры... высшего порядка, более высокого, чем нынешний», – однако дает уклончивый, скорее скептический ответ: «но будут ли это еще симулякры? На более высоком уровне, чем код, пожалуй, оказывается одна лишь смерть».

Таким образом, **в конечном итоге можно сделать вывод, что только ценой собственной посюсторонней смерти человек, кажется, может как-то разорвать опутавшую его со всех сторон необходимую в этом мире сеть «ложного сознания» или имманентную иллюзорность реальности.**

Описанные три формы ложного сознания (они не могут, естественно, претендовать на совершенно исчерпывающий перечень), конечно, не следует представлять себе как три сменяющие друг друга исторические фазы. Хотя, кажется, понятие «предрассудки» возникает раньше, чем понятия «идеология» и «симулякры», в дальнейшем они очевидно развиваются параллельно. Можно попробовать определиться как бы с моментом их возникновения, но не с их исчезновением.

§ 5. ЗАМЕЧАНИЯ К АВТОРСКИМ ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ О ТОМ, КАК ИМЕННО ЧЕЛОВЕК МЫСЛИТ

«По самой своей идее опосредование тотально»
(Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 166).

«Мысль – и сама по себе, и в толще своей деятельности – является одновременно и знанием, и изменением познаваемого; и рефлексией, и преобразованием способа бытия того, о чем она рефлексиирует» (М. Фуко).

Не обсуждая подробно по сути никак не обоснованных представлений Коряковцева и Вискунова (изложенных в «Марксизме и полифонии разумов»), по поводу того, как именно человек мыслит (это не входит в наши

планы), попробуем акцентировать внимание лишь на самых характерных и неприемлемых аспектах этих их представлений.

1. Авторы считают, что «данные конкретных ощущений и восприятий поступают в “идеальное” пространство человеческой психики (воспринимаются ею)».

(Но как бы «сверхъестественная» или надсознательная идеальная сфера, вероятно, лишь создает некую призму для специфического различения объектов в уже имеющейся «картинке»).

2. Данные конкретных ощущений и восприятий перерабатываются в соответствии не «с логикой внутреннего мира отдельного человека», а прежде всего по подобию с имеющимися идеями и идеалами «и отливаются в представления – в модели чувственно воспринятого» как бы «извне».

(Нужно согласиться с авторами, что выбор человеком определенной осознанной цели невозможен без представлений о конкретных «объектах самих по себе», существующих как бы независимо от сознания кого бы то ни было. Но это еще никак не свидетельствует об истинности таких представлений).

3. «Самые интимные мысли человека обусловлены его отношениями с внешним миром и направлены на независимую от него, объективную действительность».

(В действительности, напротив, «самые интимные мысли человека обусловлены» даже не просто его отношениями с собственным внутренним миром, а с мистической или надсознательной его имманентной составляющей, как правило, Бессознательным Первоисточником и/или потусторонним идеальным миром).

4. «Формирование представлений и все дальнейшие операции с ними определяются логикой этой “психической субъективности”, включая все явные и неявные желания, надежды, страхи, комплексы и т. д. Мысли, переживания, чувства, эмоции протекают в виде чередования комбинаций представлений, включая поток снов».

(Авторы снова упрямо настаивают на некоей «логике психической субъективности», хотя, по всей видимости, она формируется вполне естественно – спорадически и/или неосознанно, в соответствии с тем или иным врожденным психотипом. Никакой «логики» в этом спонтанном эмоциональном процессе, как и в большинстве иных «внутренних» процессов сознания, нет и в принципе не может быть).

5. «Принцип группировки представлений выступает главным отличительным критерием конкретно-исторической формы рациональности (разума). Этот принцип и раскрывает суть процесса мышления как деятельности, а не как созерцания».

(Здесь сразу бросается в глаза три принципиально ложных или неприемлемых аспекта в представлениях авторов: первый – понятие разума или разумного тождественно понятию рациональности; второй – пред-

ставления группируются по рациональному принципу; третий – авторы не замечают, что суть процесса мышления, именно как деятельности раскрывается уже в акте первичного самоотчуждения от Первоисточника).

* * *

В дополнение к сказанному здесь будет очень уместно привести замечательное поясняющее описание Шютца: «знание человека, который действует и думает в мире своей повседневной жизни, не гомогенно: оно (1) некогерентно (т. е. в отрыве слова от сути явления, возможность искажать реальность, мифологизировать представление о ней – Ю. М.), (2) только частично ясно и (3) вовсе не свободно от противоречий.

1) Оно некогерентно, потому что не интегрированы в когерентную систему сами интересы индивида, которые определяют релевантность объектов, отобранных для дальнейшего исследования. Они только частично организованы в соответствии с каким-то планом, например планом жизни, планами работы или досуга, планами для любой принятой социальной роли. Иерархия этих планов меняется вместе с ситуацией и развитием личности; интересы постоянно смещаются и влекут за собой непрерывную трансформацию формы и плотности линий релевантности. Меняется не только отбор интересующих индивида объектов, но и степень знания о них, которую он стремится достичь.

2) В своей повседневной жизни человек лишь отчасти – и, мы смеем сказать, местами – заинтересован в ясности своего знания, то есть в полном понимании отношений между элементами своего мира и общих принципов, которые ими управляют. Он удовлетворен тем, что ему доступна хорошо функционирующая телефонная система и, как правило, не задается вопросом, как работает аппарат и какие законы физики лежат в основе этой работы. Он покупает товары в магазине, не зная, как они производятся, и расплачивается за них деньгами, хотя лишь смутно представляет себе, чем в действительности являются деньги. Он считает само собой разумеющимся, что его ближний поймет его мысль, если ее выразить на простом языке, и ответит соответственно, не беспокоясь о том, как можно объяснить это удивительное действие. Более того, он не ищет истины и не требует достоверности. Все, чего он хочет, это информация о вероятности и понимание шансов и рисков для результата его действий, которыми чревата данная ситуация. То, что метро будет работать завтра, является для него вероятностью такого же порядка, как и то, что взойдет солнце. Если в силу особого интереса он нуждается в более эксплицитно выраженном знании, добрая современная цивилизация предоставляет в его распоряжение сеть информационных источников, справочных центров и библиотек.

3) Наконец, его знание не является последовательным. Он может считать одинаково значимыми утверждения, фактически несовместимые

мые друг с другом. Как отец, гражданин, работник и прихожанин своей церкви он может иметь самые различные и малосогласующиеся мнения по моральным, политическим и экономическим вопросам. Эта непоследовательность не обязательно связана с нелогичностью. Мышление людей распределено по предметам мысли, размещенным на различных и различно релевантных уровнях, и люди не замечают модификаций, осуществляемых при переходе с одного уровня на другой» (А. Шютти, «Смысловая структура повседневного мира», с. 195–196).

Таким образом, в социуме «Существует комплекс знаний, сформированных практическим опытом, наукой и технологией, на которых базируется понимание; теоретически он доступен каждому. Но этот комплекс знаний не является интегрированным. Он состоит из сведенных воедино более или менее когерентным образом систем знания, которые сами не когерентны, и даже не совместимы друг с другом» (там же, с. 223). Рассматривая указанные выше три типа «обычного» знания, необходимо прояснить важное отношение между интересом и распределением знания. Ведь «именно наш непосредственный интерес мотивирует все наше мышление, проектирование, действие, создавая проблемы для нашего мышления и цели для наших действий. Другими словами, именно наш интерес разбивает непроблематичное поле предызвестного на независимые друг от друга зоны различной релевантности с учетом этого интереса, причем каждая из этих зон требует знаний различной степени точности» (там же, с. 227). Конечно, в реальности не существует изолированных непосредственных интересов. Каждый конкретный, казалось бы «непосредственный интерес» является всего лишь элементом сложной иерархической системы или даже многообразия систем и интересов. Но и «эта система интересов не является постоянной и гомогенной. Она не является постоянной, потому что при изменении от всякого Сейчас к последующему Сейчас отдельные интересы приобретают различный вес в системе. Она не гомогенна, потому что даже в одновременности любого Сейчас мы можем иметь самые разрозненные интересы» (там же, с. 229).

Итак: «Мыслить как обычно» или, как у Макса Шелера, обладать «относительно естественным мировоззрением» – это прежде всего значит руководствоваться допущениями, релевантными для отдельной социальной группы, вместе с ее внутренними противоречиями и амбивалентностью.

Примечания. «Обычное мышление может поддерживаться постольку, поскольку считаются истинными некоторые базовые послышки, а именно: 1) жизнь, и особенно социальная жизнь будет оставаться такой же, какой она была до сих пор, то есть будут повторяться те же самые проблемы, которые требуют тех же самых решений, и поэтому наш предшествующий опыт достаточен для того, чтобы справиться с будущими ситуациями; 2) мы

можем опираться на знание, переданное нам родителями, учителями, правительством, традициями, привычками и т. д., даже если мы не понимаем его происхождение и реальный смысл; 3) обычно достаточно знать нечто об общем типе или стиле событий, с которыми мы можем столкнуться в нашем жизненном мире, чтобы управлять ими или контролировать их; и 4) ни система рецептов как схем интерпретации или выражения, ни лежащие в ее основе базовые допущения, о которых мы только что упомянули, не являются нашим частным делом, они подобным же образом принимаются и применяются нашими ближними. Как только одно из этих допущений оказывается неверным, обычное мышление становится неработоспособным (А. Шютц, «Смысловая структура повседневного мира», с. 197). «Тогда возникает “кризис”, который, согласно знаменитому определению У. И. Томаса “прерывает поток привычного и порождает измененные условия сознания и практики” или, как мы можем сказать, разрушает действительную систему релевантностей» (там же, с. 198).

По убеждению Плеснера «одна лишь эксцентричность делает» для человека «вообще возможным контакт с реальным объектом, она открывает ему и путь к рефлексии». При этом, «Конечно, субъект мнит, будто он постигает реальность и имеет дело с ней самой. Но это верно только для самого субъекта: фактически он вращается в содержаниях сознания, представлениях и ощущениях» (Плеснер Х. *«Ступени органического и человека: введение в философскую антропологию»*, с. 284). Однако, та же «всеобщая убежденность во в-себе-бытии мира, в которой мы пребываем, основывается не столько на восприятии, сколько на переживании сопротивления, которое реальность оказывает активности субъекта, т. е. на широком базисе жизненного опыта, даваемого эмоциональными актами» (Гартман Н. *«К основоположению онтологии»*, с.380).

Примечание. При этом, «Чисто принципиально, остается возможность, что в предметах познания нет ничего в-себе-сущего, а это значит, что они вовсе предметами познания не являются. Но тогда и то, что мы называем познанием, вовсе не являлось бы таковым. В картезианском сомнении такой вывод сделан. Правда, его теоретический вес невелик, поскольку бремя доказывания выпадает противной стороне. Но до сих пор он не опровергнут» (Гартман Н. *«К основоположению онтологии»*, с.363). Николай Гартман считает, что: «Ошибочно на одни только чувства возлагать ответственность за данность вещной реальности. В основе переживания сопротивления всегда уже лежит базис испытываемого, который также включается в воспринимаемое. Восприятие возникает уже на подготовленной почве некоего более примитивного, но более сильного опыта реальности. Не то чтобы всякому видению вещи должно предшествовать столкновение с ней; наивно испытываемое сопротивление, скорее, обобщается немедленно. Но тем не менее оно уже лежит в основе обобщения и потому отнюдь не нуждается в том, чтобы увиденному его приписывали» (там же, с.390). «За процессом восприятия всегда уже стоит тяжесть эмоционально-трансцендентных актов и затронутости» (там же, с.460).

§ 6. О СПОСОБАХ ОБРАЗОВАНИЯ ПОНЯТИЙ

«...естественное образование понятий постоянно осуществляется самим языком» (Х. Гадамер, *«Истина и метод»*, с. 501).

«...мы нуждаемся в особом напоминании о том, что наряду с научным идеалом однозначного обозначения идет своим неизменным ходом живая жизнь самого языка» (Х. Гадамер, *«Истина и метод»*, с. 502).

В данном случае в первую очередь следует обратить внимание на то, что можно различить по самой меньшей мере (по Кассиреру) два способа образования понятий – лингво-мифологический и логико-дискурсивный, выражающие собой две различные тенденции мышления. Тем не менее, как нам представляется, сам принцип организации психических процессов настолько невероятно сложен, что ни в коем случае не может быть вполне корректно исчерпывающе описан в некоей упрощенно-поверхностной форме подобной трактовке Кассирера.

Логико-дискурсивный способ генетически влечет за собой расширение содержания восприятий и представлений, установление новых отношений между ними, в т. ч. отношений перехода от частного к общему, родо-видового соподчинения или иерархии. Здесь мыследеятельность, фиксируя некоторое свойство предмета, сфокусировав его с свое «поле зрения», ищет по всем сферам бытия нужное подобие до тех пор, пока не получит как бы «четкого» определения в виде некоего закона. В лингво-мифологическом способе образования понятий, пишет Кассирер, «мы сталкиваемся с противоположным явлением: представление не расширяется, а спрессовывается, сводится в одну точку. В этом процессе отфильтровывается некая сущность, некий экстракт, который и выводится в “значение”. Весь свет концентрируется в одной точке, в фокусе значения, в то время как все, лежащее за пределами фокуса языкового и мифологического понятия, как бы остается невидимым. Оно оказывается “незамеченным”, поскольку (или пока) не наделяется языковым или мифологическим признаком, и его содержание отдельных восприятий превращается в языковые и мифологические силовые центры, средоточие “значимого”, в то время как другие понятия остаются за порогом значения». Здесь то, что не названо, не существует, а все, что называется одним словом, считается одинаковым. Таким образом, в ходе генезиса языка и мифогенеза образуются некие концентрации образов, как бы «точечные единства», между которыми устанавливаются исключительно только отношения отождествления, слияния, недифференцированности, «здесь формы полностью перетекают друг в друга: вид или род не только представлен индивидом, но они наличествуют и живут в нем» как сущностно мифологические особенности. Из них и вырастает необходимая

метафоричность сознания как одно из фундаментальных свойств языка. Каждый «характерный признак, дающий импульс для образования понятий и обозначений, служит в то же время объединению соответствующих предметов... Здесь нет просто “абстрактных” обозначений, каждое слово сразу же превращается в конкретный мифологический образ... Каждое неясное впечатление, если оно отложилось в языке, может стимулировать создание образа... Снова и снова... миф оживает благодаря языку, а язык благодаря мифу» (Кассирер, «Сила метафоры»).

Вышесказанное, на наш взгляд, нужно дополнить немаловажным замечанием Шютца: «Однако мы должны провести различие между экспликацией и прояснением понятия. Экспликация понятия – того, что подразумевается словом как таковым, – происходит только внутри когнитивной сферы» («Смысловая структура повседневного мира», с. 45) и еще: «То есть мы должны различать неанализированное понятие и понятие, которое по отношению к первому будет функционировать как его экспликация» (там же, с. 47).

Интересно, может ли это как-то перекликаться с обстоятельствами проблемы объяснительного разрыва Д. Левина или, точнее, с позицией его оппонента М. Секацкой (см. гл. 17, §2 «О трудной проблеме сознания»)?

В итоге нам кажется, что понимание представляет собой скорее как бы непосредственную сопричастность актуально переживаемой жизни, для адекватного опыта которой мыслительное опосредование понятием вовсе не так уж и обязательно. Мы не можем согласиться с Гадамером, который полагает, что «мы должны признать, что понятийность насквозь пронизывает само понимание, и потому вынуждены отклонить любую теорию, не желающую считаться с единством слова и дела» («Истина и метод», с. 469–470), т. к. речь в действительности может идти, конечно, лишь об относительных или условных исторических конкретных «единствах слова и дела». Во все не только слово не открывает нам доступ к истине, но и никакое предполагаемое т. н. «познание самих вещей» не в силах решить вопрос о «соразмерности» слова. **Неверно полагать вслед за Гадамером, что истина скрывает себя в слове «вплоть до неузнаваемости и полного исчезновения», поскольку, вероятнее всего, истина вообще никакого отношения к слову (к предложению или высказыванию) не имеет.** Да и далеко не всякое «мышление суть само-говорение». Более того, и тот, кто что-то говорит самому себе, вовсе не обязательно вполне осознает или понимает, что он при этом именно мыслит. Кажется, классификационная логика самого языка опирается на некую предварительную логическую работу, уже совершаемую для нее в глубинах неосознаваемых сфер сознания (подсознании, бессознательном, надсознательном). Нужно отметить, что если не все отдельные слова одного языка в конечном счете согласуются с отдельными словами дру-

того языка, то постольку и **нельзя считать в методологическом смысле правильным, что все языки суть развертывание единого единства духа.** Таинственная связь всех человеческих языков с вещами не может не интриговать. **Познание не есть лишь призма, в которой преломляется свет одной и единственной истины. Истинное познание сущности не может быть достигнуто даже в рамках гипотетического целостного порядка идей, как бы обустройствающего их отношения, т. к. бытие реальной сущности темпорально, а порядок идей историчен. Ведь и идеи имеют собственную автономную историю.**

Примечание. Таким образом, и «идеал языка» Лейбница (*упоминаемый Гадамером в «Истина и метод», с. 483*) – рациональный «язык» разума» абсолютно в любом случае (в т. ч. исходя и из предполагаемых т. н. «первых» понятий) не способен вывести «всю систему истинных понятий», отобразив которую, якобы и «было бы получено все сущее в полном соответствии с божественным разумом». Точно так же не стало бы возможным «просчитать заново само сотворение мира, понятое как божественное исчисление, из всех возможностей бытия высчитывающее наилучшие», т. к. это в принципе невозможно. Такой «идеал языка» является, без сомнения, ложным или избыточно наивным представлением.

Вообще, опыт не только можно, но и нужно для корректности представлять себе как поначалу некий необходимо неосознаваемый и бессловесный опыт осуществления самого по себе уже как-то всегда опосредованного процесса восприятия первичного материала, полученного через органы чувств. Осознание и понимание переживаемой реальности не есть констатация лишь фактов или удобное, в т. ч. диалектическое структурирование возможных понятий, а своеобразное слияние воспоминания и ожидания в некое единое целое, которое мы называем опытом и которое приобретает тогда, когда накапливаются впечатления. Все полностью мышление, как и вообще в целом весь процесс сознания, не осуществляется и не может осуществляться только в рамках какого-то определенного языка, пусть даже и надо мыслить на каком-то данном языке, чтобы действительно говорить на нем. Ведь, судя по всему, мышление «на языке» или, точнее, «в языке», может осуществляться только в сфере осознанности горизонтов. **Да и прямая задача всякого понимающего или постигающего – не соотносить действительность с какими-то возможными разумными понятиями, а повсюду добираться до тех пунктов, где жизнь как бы сама по себе мыслит нами, или мысли сами как бы живут нами.** Л. Ранке глубоко прав: «Ясное, полное, пережитое постижение – это ставшее прозрачным и видящее себя насквозь средоточие бытия». Но мы, естественно, не в силах познать не только цель, но и даже лишь предполагаемое объективное направление нашего движения. Вероятнее всего, нет никаких ни объективной цели, ни объек-

тивного направления – это лишь предметы наших необходимых предвосхищений, выбора и веры.

Примечание. Гадамер обращает внимание на то, что «понимание дела необходимым образом осуществляется в языковой форме, причем не так, что понимание задним числом получает еще и словесное выражение, – скорее способ, каким осуществляется понимание, будь то понимание текста или собеседника, представляющего нам то или иное дело, заключается в том, что само это дело обретает язык» (*«Истина и метод»*, с. 444). При этом «Что такое язык – это вопрос, относящийся, разумеется, к наиболее неясному из всего того, что вообще доступно человеческому размышлению. Язык так пугающе близок нашему мышлению и в процессе своего осуществления в столь малой мере является его предметом, что он как бы сам скрывает от нас свое бытие» (там же, с. 443–444). «Мы понимаем язык постольку, поскольку мы в нем живем: тезис, который, как известно, относится не только к живым, но также и к мертвым языкам» (с. 448); «проблема языкового-выражения есть проблема самого понимания» (с. 452); «загадкой становится само существование различных языков, поскольку все они, как кажется, одинаково близки и к разуму, и к реалиям» (там же, с. 467). Вместе с тем, Ф. Шлейермахер указывает на то, что «Единственной предпосылкой герменевтики является язык». Важно отметить, что необходимо «человеческое познание является существенно “неточным”, то есть допускает “большее” или “меньшее” соответствие предмету, – точно так же неточен и человеческий язык» (Х. Гадамер, там же, с. 506). При этом именно «способность бесконечно использовать конечный набор средств и образует подлинное существование силы» языка (там же, с. 510).

§ 7. О РАЗЛИЧИИ БЫТИЙНОГО, ДОБЫТИЙНОГО И СВЕРХБЫТИЙНОГО (СУЩЕГО)

«...то, что есть мир, неотделимо от тех “видов”, в которых он является» (Х. Гадамер, *«Истина и метод»*, с. 518).

«Идея совершенства и бесконечности не сводится к отрицанию несовершенства»

(Э. Левинас *«Избранное. Тотальность и Бесконечность»*, с.81).

Здесь, по-видимому, следует сразу сказать о том, что вне зависимости от того, будем ли рассматривать эмпиризм или рационализм, мы найдем, с одной стороны, стремление познать сущее, а с другой – понятие как результат познания. К тому же, нередко «границы познания ошибочно принимаются за границы бытия» (Гартман Н. *«К основоположению онтологии»*, с.249). Однако, важно иметь в виду, что понятие есть не само сущее, но только как бы момент сущего. Таким образом, если «познавать» означает «иметь», то мы имеем лишь аспект сущего, но не само сущее. Значит,

между целью познания и наличным познанием остается всегда принципиальный зазор, точнее – непреодолимая пропасть, через которую нельзя навести мосты, наращивая объем полученного любым из «посюсторонних» естественных (т. е. исследующих эмпирические факты и детерминизм понятий) методов («негативной философии», по Шеллингу) знания. Отвечает ли форма научного познания цели познания, можно ли рационально постичь сущее? Вне всякого сомнения, сущее, которому, кажется, надлежало бы быть познанным, остается всегда за скобками такого познания; даже если то, что есть в себе (как предполагает Макс Шелер), действительно как-то невероятным образом и коррелирует с определенным типом знания и воления. Нужно подчеркнуть, что предполагаемый мир в-себе-бытия – это, конечно, ни в коем случае не физический мир, доступ к которому открывает или пытается открыть физика. Наука познает сущее лишь таким, как оно дано ей во времени и пространстве посюсторонней реальности и является предметом опыта.

Примечание. При таком анализе выходит, что «понятие научной объективности оказалось частным случаем. Наука – менее всего факт, из которого нужно исходить. Напротив, конституция научного мира составляет специфическую задачу, а именно, задачу прояснения той идеализации, которая неотъемлема от науки. Однако эта задача не является первостепенной» (Х. Гадамер, *«Истина и метод»*, с. 310). В нашем же понимании – именно лишь «первостепенной», но не самой важной в конечном итоге.

Следует строго различать бытийное, добытийное и сверхбытийное (сущее). Говоря языком теологии:

- 1) в основании реального мира лежит ничто, которое само по себе не может быть ни причиной мира, ни предметом познания;
- 2) потому необходимо предполагаемый абсолютно всемогущий Бог, у которого в распоряжении и всякое бытие, и небытие, есть в конечном итоге единственный Первоисточник и Первопричина мира;
- 3) Он не может, однако же, быть познан, как другие существующие вещи, что, впрочем, не значит, что Он вовсе никак не может быть познан;
- 4) таким образом, познание, не знающее, никак даже не предполагающее или не допускающее Бога своим предметом, тем самым как бы изначально лишает себя всякой корректности и достоверности.

Примечание. Короче говоря, по Шеллингу, анализ сущего, производимый негативной философией, дает совершенно правильные результаты, утверждая, что всякое сущее (а не иначе дело обстоит и с сущим как таковым) есть:

- 1) субъект – первичная пустота, начало беспредпосылочное;
- 2) объект – предикат, то, в чем субъект получает определенность, первое «что»;

3) субъект-объект – их связь и единство;

4) сущее, которому надлежало быть познанным и которое остается всегда за скобками рационального или научного познания.

Само сущее, однако, не есть ни 1, ни 2, ни 3, но $1 + 2 + 3$. Это целое $1 + 2 + 3$ мы обозначим ради краткости 4, хотя это не значит, что оно существует помимо $1 + 2 + 3$. Таким образом, субъект существования есть 4.

Теперь спрашивается, отвечает ли форма научного познания цели познания, можно ли рационально постичь сущее? Любое научное познание построено на силлогизме, в основании которого лежит суждение «S есть P», редуцируемое к суждению «есть SP» (последнее представляет собой развернутую связку первого суждения), но и в первом, и во втором случае суждение высказывается о S, который есть 1, т. е. один из моментов 4. Иными словами, научное мышление обречено несовершенством метода на следующий паралогизм: желая высказаться о 4, однако утверждая, что 1 есть 2, оно делает момент 1 субъект-возможностью, в то время как возможность каждого из начал (а ведь субъект, объект и субъект-объект – именно космические начала) есть Первоначало, а никоим образом не субъект.

Подмена состоит в том, что на место бытия в возможности как такового попадает возможность бытия, нечто транзитивное, переходящее в действительность или, иными словами, обретающее определенность в предикате. Именно это ведет к тому, что сущее, которому надлежало быть познанным, остается всегда за скобками такого познания.

Можно сказать то же самое языком онтологии: следует строго различать бытийное, добытийное и сверхбытийное (сущее).

Бытийное есть определенное как соотносительное, вне отношений не существующее никоим образом; бытие есть простейшее и первичнейшее из отношений; бытийное соответствует тому, что мы выше обозначали цифрой 2. Добытийное есть то, что может быть, а может и не быть, что познается как возможность того, что есть; это то, что выше мы обозначали 1; наконец, сверхбытийное есть то, что мы выше называли сущим (4).

Итак, говорит Шеллинг, безразлично, движемся ли мы вместе с рационалистами от 1 к 2 или вместе с эмпириками от 2 к 1: в подлинном смысле ни то ни другое не есть Первоначало, ни тот ни другой метод не избегают паралогизма. Пока мы не рассматриваем 4 как положившее и 1, и 2, у нас нет никакой возможности понять ни то, ни другое.

5. Воспринимаемые человеком чувственные предметы – вещи – не существуют в действительности как единичные (как думают авторы), но лишь таковыми представляются.

6. Авторы верно полагают, что «сознание не тождественно бытию. Природа, как и сама диалектичность бытия, материального мира не даны сознанию человека непосредственно, в созерцании» (с. 40).

Энгельс говорил: «Этот способ мышления кажется нам на первый взгляд вполне приемлемым, потому что он присущ так называемому здравому человеческому рассудку» (т. 20, с. 21). Коряковцев и Вискунов как бы правильно подчеркивают, что «и донаучное, допонятийное, дотеоретическое сознание способно замечать противоположности и даже глаголить об их единстве, с чем обычно связывают диалектику» (с. 40), но это не является само по себе диалектикой. Тем не менее, здесь следует сразу обратить внимание на два важнейших аспекта, косвенно уже указывающих на ложность представлений авторов в этой сфере:

а) т. н. «донаучное, допонятийное, дотеоретическое сознание» само по себе не предполагает и не предусматривает появление диалектики;

б) изначально игнорируется или не допускается сам даже факт адекватного реального существования ненаучного, непонятийного, нетеоретического сознания (прежде всего образно-эстетического и религиозно-мистического).

Далее авторы, упоминая о том, что «на избегании противоречий основан так называемый “здравый смысл”» (с. 41), сразу же указывают на то, что «В западно-европейской философии критику здравого смысла (а с ним вместе – критику принципа тождества и формальной логики) начали немецкие романтики..., проторяя тем самым дорогу иным мыслительным приемам, прежде всего – диалектике» (с. 42). Даже здесь Коряковцев и Вискунов словом не обмолвились об этих ими же указанных «иных мыслительных приемах», всё ими опять предвзято сводится только лишь к пресловутой диалектике. Они, например, не хотят замечать того, о чем говорит Хайдеггер: что уже само существование ставит вопрос о своем бытии, что от всего другого сущего существование отличается пониманием бытия. Таким образом, речь идет о совершенно ином основании, которое впервые делает возможным всякое понимание бытия, и оно состоит в том, что вообще есть «наличие» / просвет в самом бытии, т. е. различие между сущим и бытием.

Примечание. Цитируя Ленина, Коряковцев с Вискуновым (с. 39) соглашались с его глубоко ложным онтологическим представлением о том, что «в любом предложении можно (и должно), как в “ячейке” (“клеточке”) вскрыть зачатки всех элементов диалектики, показав таким образом, что всему познанию человека вообще свойственна диалектика. А естествознание показывает нам <...> объективную природу в тех же ее [диалектических] качествах» (Ленин, ПСС, т. 29, с. 321). Авторы постоянно, на протяжении всей своей книги ведут речь «о диалектике как об объективном и необходимом свойстве объективного мира и человеческого мышления. Диалектичность человеческого мышления имеет своей предпосылкой единство с окружающим миром, достигаемое и постигаемое в практической и теоретической деятельности» (с. 39–40). Но, как нами не раз уже аргументированно пояснялось в комментариях, диалектика ни в коем случае не является объектив-

ным свойством «объективного мира и человеческого мышления». Что касается единства человеческого мышления с «окружающим миром», то нужно иметь в виду, что как освоение пространства и времени, так и освоение числа идет от внутренних субъективных форм жизни к неким «объективным» интуициям. Имманентные и принадлежащие сознанию логические формы трансцендентны всякому чувственному опыту. Кроме того, нужно не забывать и то, что «Не существует переходов от одной системы к другой, от системы, познаваемой одной наукой, к системе, познаваемой другой наукой» (А. Рэдклифф-Браун, «Естественная наука о обществе»). И, более того, еще, кажется, А. Пуанкаре заметил, что даже в рамках одной науки и терминологии имеются локальные сферы, корректного применения тех или иных формулировок. Тем более, нет переходов между областями знаний, постигаемых различными сферами сознания.

§ 8. О МИФЕ. МИФ И РЕЛИГИЯ

«...то, что здесь совершается, не может быть описано как прогрессирующее познание того, что есть, как если бы некий бесконечный интеллект содержал в себе все то, что вообще может сказать предание в целом» (Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 533).

«Мы предлагаем называть религией связь, которая устанавливается между Самоотождественным и Другим, не образуя при этом тотальности»
(Левинас Э. «Избранное. Тотальность и Бесконечность», с.80).

Авторы книги «Марксизм и полифония разумов» вслед за Фейербахом и Марксом делают характерное заявление: «очеловечивание мифа, его антропологическое прочтение заключает в себе отрицание его мистического смысла» (с. 43).

Но «в мифе есть еще такая “субъективность” и такое “сознание”, которое вообще никогда, ни при каких условиях не может стать предметом рефлексии» (Лосев). Живое в каком-то смысле — это манифестация внутреннего во внешнем. Стоики говорят, что в телах существует некоторое движение, направленное одновременно как вовнутрь, так и вовне. Внешнее движение способствует формированию величин и качеств, внутреннее же — единства и сущности. Сознание — это прежде всего восприятие внешнего во внутреннем. Если можно так выразиться, имманентно «очеловеченный» миф — это один из необходимых элементов сознания, и именно его не «антропологическое прочтение заключает в себе отрицание его мистического смысла». Подлинной тайной становится лишь то, что принадлежит универсальным связям и отношениям человека и мифа. В той мере, в какой тайна пронизывает и преломляется через бытие человека, его существование, она с неизбежностью приобре-

тает форму мифа. Мифическое мышление – это особая форма сознания, главная функция которой состоит в исключительном продуцировании и воспроизведении конкретно-чувственной образности. Отношения оснований ее содержания к условиям ее генезиса и функционирования рационально-понятийным образом в полной мере не открывается, они в большей мере переживаются сознанием, но не объясняются и не интерпретируются им. Естественно, не только каждая эпоха, каждый социум, этнос, но и даже индивид видят миф своими глазами. Вопросом остается и то, как соотносится мифотворчество в сознании отдельного индивида с мифотворчеством народов, культур и обществ. Все существующие концепции мира, как представляется, еще очень далеки от раскрытия глубинных субстанциональных оснований мифотворчества, придающих ему внутреннюю целостность и единство. Кроме того, сегодня миф является и естественнонаучной проблемой, став предметом эмпирического и теоретического исследования. «Многосторонний и изменчивый в своих внешних проявлениях миф, тем не менее, подчинен определенным законам и не менее щедр на достоверные и прочные результаты, чем любой другой источник исторического знания» (*Баховен, «Материнское право»*).

По всей видимости, многие существенные черты мифа (манипуляция образами, связь образа и ритуала, игровой характер активности образов и др.) сложились задолго до возникновения самой мифологии. Вероятнее всего, миф неразрывно связан с языком. Очевидно, что Шеллинг не зря назвал язык «отзвуком мифологии», но, с другой точки зрения, видимо, допустимо и то, что именно язык в его развитии выступает главным фактором мифообразования. «Мифология – не что иное, как особая речь, древнейшая оболочка языка» (*Мюллер, «Сравнительная мифология»*). Язык, как и миф, по сути своей метафоричен. Человек неизбежно представляет и описывает мир антропно, с помощью языка он неминуемо «очеловечивает» действительность. Но, как представляется, неверно думать, что мифология – это «болезнь языка» (*Мюллер*), мифология – неотъемлемый элемент языка, поэтому если это и болезнь, то хроническая и неизлечимая. С другой стороны, нам, конечно, трудно согласиться и с явно избыточным постулатом Гадамера о том, что познающий и истолковывающий наблюдаемую реальность «герменевтический феномен может быть объяснен, лишь исходя из этой конечной структуры, коренного устройства бытия, которая строится как принципиально языковая по своему характеру» (*«Истина и метод», с. 530*), т. к. не может быть вполне оправданно представление, которое допускает как действительные или фактические такие удобные для нашего языка рациональные элементы, как «конечная структура» («коренное устройство») бытия, которая невероятным образом почему-то именно «принципиально языковая по своему характеру». Разве не более вероятно, что принципиальная антропность свойственна только лишь

исключительно нашей наблюдаемой реальности? Следует иметь в виду также тесную связь мифологии и с чувственным восприятием.

Так или иначе, миф – это продукт когнитивной деятельности сознания. Допустимо думать, что изначально миф возникает тогда, когда смысл внутреннего феноменологического самоотчуждения от Первоисточника утрачивается или забывается, отходя в сферу бессознательного. Ведь кажется, что сам этот первичный как бы «сверхъестественный» или надсознательный акт находит свое выражение в виде смутного или явного чувства и/или предчувствия Присутствия; его неким объяснением, вероятно, и выступает миф. Необходимое желание обратно сблизится с имманентным Божеством, усмотреть Его непосредственно подсознательно переживается во всяком процессе мифотворчества, эмоции, аффекте и всякой мистической метафоре. С другой стороны, символический образ мифа, вероятно, как бы спасает нас от непосредственного смертельно опасного созерцания собственного мистического Первоисточника. Если миф порождается «страхом и трепетом», то как-то преодолеться может, вероятнее всего, только иронией и смехом.

Следует подчеркнуть, что воля невозможна без аффектов и эмоций. Поэтому, по большому счету, Лосев был прав: каждая личность есть так или иначе миф. Мифотворчество – это постоянно развивающаяся форма сознания и культуры, открытая именно в будущее. Что заставляет сознание человека переносить содержание своих эмоций, переживаний на физический мир? Вероятно, можно предположить, что некое ощущение изначальной «вброшенности в этот мир», ужаса, «страха и трепета», выталкивает «внутренние» эмоции и на весь посюсторонний мир. По-видимому, миф возникает тогда, когда акт внутренней воли и/или веры проецируется на сферу ощущений, и тогда эти ощущения как бы непосредственно становятся свойствами объекта. Так происходит «вчувствование» как бы «субъективного» в как бы «объективное». Следует подчеркнуть важный момент, отмеченный Вундом: «Только то, что вызывает у человека сильные аффекты, может порождать мифологические образы, антропоморфизироваться» («Миф и религия»). Вне всякого сомнения, **миф – одно из системных качеств сознания, в котором проявляется самоорганизация сознания. Миф – необходимое начало всякой мыследеятельности и даже неминутая ее конечная цель.**

Примечание. «Мифотворчество, по-видимому, связано с деятельностью сознания как целого, оно – важный и неизбежный момент (условие и следствие) целостного функционирования сознания» (*Найдыш, «Философия мифологии. XIX – начало XXI в.»*).

Маркс не видел или не понял устойчивое существование мифоподобных структур сознания на протяжении всей истории духовной культуры, поэтому даже не пытался объяснить периоды как бы «ремифологизации»

культуры, мифологическую природу политической идеологии, утопии и т. п. Вероятно, именно поэтому он не заметил мифологизма и собственного утопического учения.

Коряковцев и Вискунов же поверхностно полагают, что «человеческая мысль в мифе просто еще не доросла до отражения предметов и явлений в их собственной объективной определенности» (с. 43). Некая возможная внутренняя связь между восприятиями, представлениями, образами, эмоциями и переживаниями, полагаемая как бы «произвольно» или, вероятно, спорадически, никак не устраивает авторов, ведь «эта связь отражает не логику представляемого, а произвол Представляющего, его субъективное содержание – субъективные потребности, страхи и ожидания» (с. 44). Коряковцев и Вискунов до мозга костей рационалистичны – в их понимании, если мышление, объективная связь или отношения не диалектичны, то они непременно должны быть как-то все равно логичны, в противном случае (т. е. при «таком уровне абстракции») такое мышление свойственно только лишь «обыденному мышлению и его мифологическим представлениям» (с. 44). В своих рассуждениях на эту тему они, вероятно, опираются на ошибочные представления Гегеля, для которого вообще всякая необходимая связь есть обязательно только какая-нибудь логика.

С какой-то точки зрения, «То, что может быть понято, есть язык. Это значит: оно таково, что оно само, из себя самого, представляет себя понимание» (*Х. Гадамер*). Но то, что обретает язык и получает в слове свою определенность, вероятнее всего, всё-таки изначально есть некая безъязыковая предданность. Конечно, фундаментальные свойства физиологии и психики человека нашли какое-то свое отражение и в формировании его первичных абстракций количественных понятий. «Гармония есть выраженная числовая материя в аспекте самотождественного безличия» (*Лосев*). Но следует иметь в виду, что бытие обладает такими глубинами, в которые разум не проникает и в принципе не может проникнуть, поэтому он всегда неизбежно как бы поверхностен (ср. Ильенков «движение по форме предмета»). Как представляется, способы нашего мышления сами порождены жизнью как целым, в т. ч. и ее таинственными мистическими глубинами. Жизнь порождает такой сложный и многогранный опыт, который несводим не только к разумному и осознанному, но и вообще к какому-либо проявленному свойству сознания (воле, сверхъестественному, интуиции, творческому озарению, формальной логике, математическому, диалектическому, чувствам, эмоциям, аффектам, мифотворчеству, переживаниям, потребностям, страстям, гордости и т. п.). Жизнь в принципе непостижима, поэтому Ницше, конечно, прав: любое сознание всегда зиждилось и будет всегда зиждаться на мифе. «По всей видимости, какая может быть подобать истинному, правдивому, бескорыстному, – пишет Ницше, – все же возможно, что иллюзии, воле к обману, своеко-

рыстию и вожделению должна быть приписана более высокая и более неоспоримая ценность для всей жизни». Ведь с некоторой допустимой точки зрения все основные научные абстракции (причина, число, относительность, закон, свобода, цель и др.) – это чисто субъективные фикции, и отнесение их к миру есть не что иное, как тоже мифология. Даже самая строгая наука, в конце концов тоже есть мифология. Более того, здесь будет уместно напомнить и о том, что между наукой и даже магией нет строго определенной границы. Фрэйзер оправданно указывал на то, что и магическое, и научное мировоззрение базируются на общем представлении и вере (!) в то, что природные явления, события неизменно и последовательно следуют одно за другим без какого-либо вмешательства личного, субъективного фактора. И в науке, и в магии из хода природных естественных процессов изначально изъяты изменчивость, непостоянство, случайность, спорадичность и абсурд. Магия и наука есть «воплощение высокого безрассудства надежды, которое и сегодня остается наилучшей школой человеческого характера» (Малиновский, «Магия, наука и религия»). Тем не менее, в самом суждении есть, кажется, некий «предел для нашей фантазии, который зафиксирован в нас самими вещами, о которых мы судим, а сама фантазия обнаруживается благодаря приему варьирования» (Ж. Лиотар, «Феноменология», с. 14).

Человек в реальности не может судить об истине, он может творить только миф об истине, а значит – судить только о ценности истины.

Коряковцев и Вискунов, говоря о том, что «В человеческом мышлении и речи диалектический метод философствования содержится только как “чистая” возможность» (с. 45), не указывают на то, что и формальная логика, и даже вообще понятийное мышление – это только лишь «чистая» возможность или, точнее, одна из возможных сфер или модусов человеческого сознания. Говоря об отличиях между допонятийными и понятийными способами мышления, авторы просто пренебрегают принципиально непонятийным или непонятийным мышлением, нетеоретическим и нерациональным сознанием, надменно полагая их «лишь» мифологическими. Религиозные или верующие люди в извращенном материалистическом представлении Коряковцева и Вискунова вообще мыслят по-варварски, как будто мифология не свойственна самому рациональному или диалектическому способу мышления. Удивительно то, что авторы в упор не видят очевидного: и в случае рационального и диалектического способа мышления, как и вообще во всех остальных возможных случаях так или иначе «мы видим одно и то же: человеческая “субъективность” подчиняет себе процесс создания представлений, в результате чего рождается миф – представление о мире в целом, являющееся на поверку проекцией вовне человеческой субъективности» (с. 46). Как представляется, это есть совершенно ничем не оправданное, очень

«странное противоречие: отвергать миф из-за его недостоверности и в то же время так доверчиво полагаться на собственные утопии» (Баховен).

Коряковцев и Вискунов, вероятнее всего, не понимают, что именно из-за того, что в мифологической картине мира удастся как бы обойти различие между субъектом и объектом, и в ней «все ориентировано на объяснение мира в его целостности, на объяснение места в этом мире человека (“меня” единичного или коллективного), цели и смысла человеческого существования» (с. 46), Лосев, по-видимому, и делает вывод о том, что миф содержит в себе «строжайшую и определенной структуру... бытия вообще». Авторы об этих словах Лосева говорят: «иначе говоря, объективную истину», при этом неаккуратно или небрежно не беря в кавычки термин «объективную», что косвенно указывает на непонимание того, что Истина, строго говоря, не может быть исключительно объективной или субъективной. Поэтому авторы и задают свой, мягко говоря, совершенно нелепый и неуместный вопрос: «какая такая “строжайшая и определенной” истина имела в выдвинутом НКВД в адрес самого Лосева обвинении, что он, якобы, сотрудничал с иностранными разведками?» (с. 47). Совершенно неоправданно отождествляя преступное, политически мотивированное обвинение, с социальной мифологией тех лет, они еще и ухитряются обвинить Лосева в апологии мифов, которая в тот период, по их мнению, означала даже «оправдание советской тоталитарной системы, и, в частности, ее репрессивную составляющую» (с. 47). Здесь будет уместно привести высказывание Юнга: «Абсолютная власть разума сродни политическому абсолютизму: она уничтожает личность» («Воспоминания, сновидения, размышления»).

Авторы говорят: «В рамках мифологии нужно различать дорегиозный миф и собственно религию. В дорегиозном мифе человек и мир еще не противостоят друг другу»; «На разных этапах перехода к классовому обществу появляется религия. Она тоже – миф, но не всякий миф – это религия» (с. 47). По Юнгу (на которого, кажется, прежде всего опираются в своих рассуждениях о мифе и религии Коряковцев и его соавтор), религия – это форма адаптации бессознательного к сознанию, в то время как миф – непосредственное проявление бессознательного, не рефлекслируемое сознанием. При этом следует все-таки отметить, что Юнг, вероятно, в отличие от авторов, согласен с тем, что каждое индивидуальное сознательное не поддается исчерпывающему рациональному анализу.

Итак, что можно сказать по этому поводу?

1. Если человеческая индивидуальность начинается с акта самоотчуждения и/или отчуждения от Первоисточника, то мифическое, мистическо-религиозное сознание является базовой и фундаментальной частью вообще всякого сознания. Т. е. говорить о дорегиозном мифе по большому счету некорректно.

2. Не «на разных этапах перехода к классовому обществу появляется религия», а напротив, наряду с развитием религии, на некотором этапе ее феноменологической истории возникает классовое общество.

3. Именно потому, что всякое сознание так или иначе мифично, то и всякая религия – тоже миф, при этом вполне естественно, что «не всякий миф – это религия».

4. Религия – это прежде всего форма адаптации возникающего сознания к всегда уже имеющемуся Бессознательному.

5. Миф – это как бы непосредственное проявление бессознательного, надсознательного и подсознательного в сознании, не рефлекслируемое им самим.

Примечание. Здесь следует сразу оговориться: при всей в целом положительной оценке постулатов Юнга со многими его представлениями согласиться нельзя, или, иначе говоря, многие его представления, как нам кажется, требуют значительных уточнений и исправлений. Как представляется, к наиболее важным недостаткам теории Юнга следует отнести: 1) В бессознательном он не различает «сверхъестественного» или надсознательного мистического Первоначала или Бессознательного, самого по себе бессознательного и подсознательного, из-за этого, кажется, у него и некоторая невнятность с трактовкой и перечнем архетипов; 2) он ошибочно полагает, что сфера осознанного может как бы ограничивать или «уменьшать» бессознательное; 3) он слишком односторонне, как бы только внешне, описывает генезис и значение мифа и религии.

Беседуя о религии, в первую очередь, следует различать ее живую и социальную формы (об этом мы постоянно напоминаем). Живая религия исходит из двух аспектов: 1) пережитого реального мистического опыта Откровения; 2) необходимого первичного элемента, имманентного любому процессу сознания – веры или доверия, кажется, выросших в этом случае до специфической, удовлетворяемой лишь иногда потребности в постоянном мистическом Присутствии. Живая изнутри религия находит свое так или иначе внешнее выражение в различных омертвевших формах социальной религии, в тех или иных культовых и/или ритуальных организациях и общественных институтах. Кроме того, по-видимому, в социальных формах той или иной религиозной активности человек воспроизводит некоторый необходимый для общества и для коллективного сознания тип культурной деятельности. Весомость социальной формы религии выводится из понятия ее ритуальной значимости. Каждому социуму необходимы какие-то священные ритуалы, обряды и традиции, ведь именно ими, в первую очередь, достигаются общественная стабильность и чувство психологической защиты, укрепляются ментальная целостность и единство социума. Социальная функция обрядов и ритуалов состоит в том, что они реализуют, под-

держивают и передают из поколения в поколение чувства и эмоции, от которых зависят социальный порядок и структура. Если в мифе могут быть закодированы нормы поведения людей, то тогда религия выступает как «постоянный проводник морального контроля» (Малиновский, «Магия, наука и религия») и обеспечивает некое социальное согласие и равновесие. Смысл этой деятельности раскрывается только из ее общего контекста знания и понимания социальной, экономической, политической и культурной организации данного общества.

Примечание. Религия «была (и остается) фактором, созидающим и поддерживающим человеческую солидарность. Такая работа необходима для всякого общества. В этом “секрет” упорного существования религий с их “суевериями” до сих пор. Отсюда понятно, почему ослабление религии обычно является симптомом разложения данного общества... Только тогда, когда сама религия и ее представители вырождаются, когда она перестает играть эту роль, когда рядом с этим она становится душителем социального творчества во всех формах, – роль ее становится отрицательной, и сама она вместе с ее представителями обречена на гибель и замену ее другой, пригодной для выполнения этой роли» (П. Сорокин, «Социология революции», с. 438).

Следует понимать, что любая форма сознания или мышления, а не только религия, обязательно изначально опирается на веру или доверие в некие аксиомы, догматы, допущения и т. п. По большому счету, все человеческие представления и переживания имеют мифологическую основу. Но религиозное сознание, в отличие от других форм сознания, не просто постигает, а реально переживает действительные отличия различных модусов или сфер бытия и прежде всего реальность нашего потустороннего мира и невероятную коммуникацию с идеальным потусторонним.

Всякая религия в первую очередь выражает наличие как бы «сверхъестественного» или мистического в действительности каждого индивидуального (а может, даже и всякого коллективного) сознания, для нее основополагающим является некое «эмоциональное переживание Откровения, отличного от воли и желаний конкретного индивида», если в связи с ним и может формироваться какая-то «система догматов», то она, конечно, уже вторична и необязательна. Ритуал – это инструмент или специфическая техника интимной коммуникации с силами бессознательного, но следует подчеркнуть, вовсе необязательно, что именно с идеальным Божественным потусторонним. Поэтому авторы правильно говорят, что «можно сказать, что религия есть преодоление мифа в рамках самого мифа» (с. 48), но при этом они не понимают, что в ней не постулируется содержание, выходящее за рамки индивидуального и коллективного сознания и опыта. Это содержание основывается именно на реальном мистическом опыте переживания некоего «сверхъестественного» или надсознательного Откровения, а не «на проекции сознания

Представляющего» (с. 48). Иисус – это, конечно, не «абстрактный образ человечности», поскольку высшая сверхъестественная сила Христа не «воплощает человечность» (с. 49), а представляет собой практически недосягаемый Пример Сына Человеческого, воплотившего Собой идеальную ипостась самого Бога. Верующий должен не столько подчиниться Ему, как преобразиться в Нем («родиться свыше»). Человек, конечно, несоизмерен своему Абсолютному Первоисточнику – Богу, воплощающему всегда нечто несопоставимо большее, чем его суетные посясторонние мирские потребности и желания. Так или иначе во всех религиях подчеркнуто не только отчуждение и/или самоотчуждение индивида от своего сверхъестественного Первоначала, выражаемое в тоске по нему, но и возможном преодолении этого (само)отчуждения в вере и в Спасении, в возможном единстве верующего с некоей идеальной потусторонней силой, воплощающей Абсолютное Совершенство.

Коряковцев и Вискунов соглашаются с Лосевым в том, что «миф действительно “не есть выдумка, или фикция, не есть фантастический вымысел”». Но, признавая то, что «он на самом деле представляет собой реальность», они, странным образом, пытаются понизить как бы его статус или значение, указывая: «но реальность субъективную, существующую относительно автономно от внешнего, объективного, чувственного и социального мира» (с. 49). Говоря о том, что миф «объективный мир отражает косвенно» (с. 49), наши авторы совершенно выпустили из своего внимания, что любая форма сознания (в т. ч., конечно, и рациональная, и строго естественно-научная), используя слова или термины книги, «отражает» его исключительно лишь «косвенно» или опосредованно. Да, кроме того, даже и не задаются вопросом, насколько корректно в данном случае упоминать различие субъективного и объективного. Юнг был, по всей видимости, прав, когда утверждал: «Миф более индивидуален и выражает жизнь более точно, нежели наука».

Даже такой интересный, но рационально-материалистически ограничено мыслящий ученый, как Леви-Стросс, позволяет себе парадоксальное высказывание-допущение, что, возможно, не люди думают мифами, а мифы как бессознательно-вселенское начало бытия сами «думают людьми». Ведь действительно, некие фундаментальные основы бытия как-то все-таки реализуют себя в мифологических формах через различные способы мышления и образы действия. Вероятно, можно даже допустить и то, что первобытные способы мышления как бы в той же мере «логичны», как и современные нам, т. е. логика наряду с другими способами мышления занимает необходимо всегда свою специальную или специфическую как бы нишу в человеческом сознании. По мнению Леви-Стросса, в основе каждого социального установления или обычая лежит некая бессознательная структура.

Примечание. Но странным образом он при этом полагает, что число бессознательных структур при всем многообразии культурных явлений невелико. Мир духовного, форм языка якобы бесконечно разнообразен, но тем не менее ограничен числом (и притом небольшим) основополагающих, порождающих структур и законов, по которым эти структуры разнообразятся. Он как бы забывает или игнорирует, что наш разум способен понимать лишь исключительно «свой» мир, и то только ограничено, в той мере, в какой он сам является частью этой его сферы или модуса бытия, и поэтому наивно полагает, что бессознательное вполне может быть постигнуто рационально «методом структурализма», т. е. прежде всего средствами математики и логики. Структурные отношения, выражающиеся в мифах, якобы составляют каркас бессознательного, поэтому, по мнению Леви-Стросса, возможно построить всеобщую типологию бессознательно детерминируемых первобытных культурных форм и таким образом выявить некое онтологическое единство человеческого духа и универсума Вселенной и «возвратить человека в природу», гармонизировав отношения с нею. Но, как представляется, избыточным уже изначально является допущение того, что бессознательное имеет некий устойчивый и неизменный собственный «каркас» или структуру. Он самонадеянно и, по нашему мнению, неоправданно стремится придать абсурду и «хаосу бездны совершенно иной облик – строгой структурной организованности» (*Найдыш*, «Философия мифологии»).

Мы правильно пойдем миф, если только будем иметь в виду, что его предметом является вся наличная, т. е. вся в целом переживаемая действительность (миф привносит в нашу картину мира, как всегда, недостающие в ней «пазлы»), а не только лишь, как полагают авторы вслед за Фейербахом, «непосредственным образом человеческая субъективность, мир психологии, желаний, способностей, возможностей людей, наконец, мир их воображения» (с. 49). Миф правдив именно в этом собственном специфическом смысле.

Тем не менее, книга избыточно оптимистично настаивает на том, что «Миф также может содержать в себе истинную информацию об исторической или природной реальности... Но... миф не раскрывает истинные связи между объективно существующими явлениями; их во всем объеме способна раскрыть только наука» (с. 50). Ну что здесь сказать? Вероятнее всего, как раз миф способен глубже всякого иного сознания, погружаясь в бездну абсурдных фундаментальных оснований бытия, выражать интуитивно невыразимую и непостижимую рационально, т. е. в понятиях, тайную сущность всякого бытия. Вопреки наивным марксистским представлениям Коряковцева и Вискунова, наука на самом деле способна лишь описать некоторые явления посюстороннего мира, и то только лишь в его физическом модусе бытия. Не только мифу можно приписывать «объективность», т. е. его содержание может мыслиться как независимое от человеческого сознания и произвола. Но именно в этом-то и заключается

«мифологичность» всякого возможного в действительности мысленного содержания (в т. ч. и научного). То, что на самом деле «имеется огромное количество разнообразных “объективных” мифов, в том числе и взаимно исключающих друг друга, и тем самым исчезающих в человеческом, конкретном общественно-историческом сознании», совершенно ничего не меняет в приведенных аргументах. Ведь мифы «заслоняют от человека огромную эмоциональную бездну, зияющую перед ним». (Малиновский, «Миф в примитивной психологии»). Миф является источником обрядов, обычаев, традиций, да и самого общества.

В книге «Марксизм и полифония разумов» говорится, что «Обобщающий, абстрактный образ “бога” несостоятелен с точки зрения самой религии, поскольку он нивелирует абсолютную разницу между предметами религиозной веры и, таким образом, разрушает ее самую. Можно выразить эту мысль так: монотеистическая религия является атеистичной по отношению к другой – если только она считает себя последовательной религией. В этом фрагментарном, эгоистическом атеизме монотеистических религий состоит главный принцип их самосохранения и воспроизводства» (с. 51). Данное утверждение Коряковцева и Вискунова лишь подтверждает их глубокое непонимание сущности религиозного сознания. «Обобщающий, абстрактный образ “бога” несостоятелен» принципиально, лишь только уже потому, что в действительности Бог ЖИВОЙ, опыт мистических религиозных переживаний Его Присутствия, получения Откровения, в первую очередь, очевидным образом свидетельствует религиозно одаренному или талантливому человеку об именно живой личности Присутствующего Первоисточника. В конечном итоге, именно эти мистические переживания по сути единого феноменологического «сверхъестественного» или надсознательного Бессознательного – как бы «предмета» или «проявления» преображенных или измененных форм сознания – и объединяют все многообразные формы религиозного мышления. Стремление к сохранению этого спасительного и утешающего реального некоего Присутствия в себе и есть, по всей видимости, главный принцип «самосохранения и воспроизводства» всякой религии.

Необходимое наличие и феноменологическое «функционирование» Бессознательного или надсознательного, бессознательного и подсознательного (необходимо включающие в себя в т. ч. и некие элементы коллективного или социального сознания и соответствующей потребности в какой-то сопричастности) модусов каждого сознания, некой структуры архетипов во всякой психике указывает вовсе не на воображаемую реальность, а на необходимость объективности мифа.

Если эстетическое измерение для религии не столь существенно, как для искусства, то личностная и/или интимная как бы сопричастность с Всевышним принципиально важна и исключительно сверхценна. Этим

религиозный миф в некотором смысле может быть и близок к художественному (творческому) мифу. Ведь в искусстве принципиально важна личностная и интимная сопричастность Прекрасному или как бы некое «соавторство» с Творцом в создании красоты. Вот почему в т. ч. следует все-таки всерьез относиться к мифу, который, по всей видимости, может содержать в себе некие «высшие сверхчеловеческие смыслы (“структуры бытия”, по Лосеву)» (с. 52).

Идеологический же миф тем и отличается от религиозного и художественного, что для него не важна сопричастность со сверхъестественным и сверхчеловеческим. Никогда действительно религиозные талантливые философы, деятели искусств и даже ученые в своей творческой и научной деятельности на самом деле не «отрицали то, что утверждали своей религиозной верой» (как считают авторы) и именно в этом смысле выражали какое-то «общечеловеческое содержание» (с. 54).

Несмотря на все имеющиеся принципиальные различия между наукой, искусством, религией и философией как основными формами сознания их все объединяет именно необходимое мифотворчество.

§ 9. МИФ И ДИАЛЕКТИКА

«Так всегда и бывает, что доказуемое и выводное основывается на недоказуемом и самоочевидном; и мифология только тогда и есть мифология, если она не доказывается, если она не может и не должна быть доказываемой» (А. Лосев, «Диалектика мифа», с. 12).

В «Марксизме и полифонии разумов» говорится, что «Миф не содержит в себе диалектику по одной простой причине: мифологическое мышление и мышление понятийное являются результатами разных, даже противоположных способов группировки представлений. Принцип пространственно-временной сопричастности противостоит принципу тождества, благодаря которому формируются понятия, и посредством которого происходит сам процесс понятийного мышления. Диалектика объективного мира может быть постигнута и выражена лишь с помощью понятий, исключающих субъективный произвол, и потому она принадлежит лишь понятийному дискурсу. Как метод понятийного разум диалектика формируется не в рамках мифологического мышления и даже не в рамках метафизики (которая представляет собой философское выражение мифа), а на основе их преодоления» (с. 54–55). Конечно, здесь следует согласиться с авторами, отвергающими диалектичность мифа, как и его некую понятийную природу. Но вот утверждение о том, что «Диалектика

объективного мира может быть постигнута и выражена лишь с помощью понятий, исключающих субъективный произвол, и потому она принадлежит лишь понятийному дискурсу», уже более чем сомнительно.

Прежде всего, объективность – не исходное условие жизнедеятельности субъекта и процесса познания им мира, а лишь один из моментов исторически развивающейся духовной активности субъекта. Смысл объективности состоит в том, что она задается не предметом, а самим процессом познания. На самом деле нет и принципиально не может быть никакой «диалектики объективного мира» – это лишь красивый миф (!) диалектиков (выше это положение неоднократно, как нам кажется, уже достаточно исчерпывающе аргументировалось, поэтому повторяться нет смысла). Кроме того, как уже тоже отмечалось, в действительности не существует и принципиально не может существовать понятийного аппарата, абсолютно исключающего волю или выбор мыслящего индивида, т. е. «субъективный произвол» (здесь нужно подчеркнуть, что сама диалектика оперирует именно только специфически диалектически противоречивыми понятиями, исключая тем самым все остальные). Далее следует заметить, что «метод понятийного разума, диалектика формируется» не на основе преодоления «мифологического мышления», как кажется авторам, а параллельно или автономно от него. Вероятнее всего, сами логические понятия имеют тоже внелогическое происхождение. Считается, что именно в рамках метафизики или философии развилось понятийное мышление, а затем в дальнейшем и на нем основывающаяся диалектика. «Никакая наука не сможет заменить миф» (Юнг).

§ 10. ОБ ИДЕОЛОГИИ

«...вообще относительно идеологов следует заметить, что они неизбежно ставят предмет на голову и считают свою идеологию творческой силой и целью всех общественных отношений, между тем как в действительности она есть лишь их выражение и симптом» (К. Маркс, Ф. Энгельс, т. 3, с. 420–421).

Наверное, сразу нужно заметить, что в учении Маркса и Энгельса вообще вся мысленная сфера бытия по труднообъяснимой причине именуется некорректно – идеологией или сферой идеологии. В нашем же понимании, идеология – лишь одна из сфер мысленного мира.

В обсуждаемой книге «Марксизм и полифония разумов» даются характеристика и генезис понятия «идеология». Будет, вероятно, правильно

комментировать только лишь те аспекты описания «идеологии», которые вызывают сомнение или вообще неприемлемы.

1. «Представления об обществе... затрагивают интересы людей, поэтому сами эти представления становятся предметом непримиримого конфликта, они приобретают политическое измерение, которое и выражает идеология. Последняя выделяется из остальных сфер общественного сознания как система логически упорядоченных представлений, направленных на обоснование или оправдание конкретного социального порядка. Задача всякой идеологии – практически ориентировать отдельного человека на его поддержку. При этом сам идеологический характер представлений о существующем обществе молчаливо предполагает возможность его изменения... Таким образом, в каждой идеологии прямо или косвенно проговаривается отношение к власти какого-либо социального субъекта и отражены его интересы» (с. 56–57).

(С нашей точки зрения, в каком-то смысле, «идеология» как совокупность умозрительных абстракций» может быть практически всегда «противопоставлена политической эмпирии как выражение ложного сознания» (с. 56). Но идеология вовсе не обязательно является системой логически упорядоченных представлений, ведь для нее принципиально важна лишь максимальная убедительность, а она, как известно, опирается, в первую очередь, на эмоции и аффекты, а не на какую-то возможную логику).

2. «Прагматичность политической цели избавляет идеологию от необходимости иметь собственное, самостоятельное смысловое наполнение. Поэтому ее можно определить просто как функцию или как инструмент политического управления или влияния. Содержание она заимствует из любых других сфер духовного производства... Взятые из них представления оказываются систематизированными, упорядоченными и подчиненными специфической идеологической целесообразности. По этой причине идеологию нужно рассматривать как результат взаимодействия различных типов мышления – мифологического и понятийного» (с. 58).

3. Хотя идеология в том или ином смысле в конечном итоге всегда является вариантом ложного сознания, ее действительная амбивалентность означает, по-видимому, что она сама по себе все-таки есть нечто большее, чем просто ложь. Вероятно, можно, согласиться с авторами в том, что «Всякая идеология противоречива и содержит в себе не только момент искажения реальности, но и момент верного ее отражения. Идеология и ложное сознание как таковые предстают как понятия с пересекающимися объемами».

(Всё равно представление авторов о том, что «Не все в идеологии ложно и не всякая идеология ложна сама по себе» (с. 59) очень спорно и скорее

всего ошибочно. Хотя каждый идеолог и политик на самом деле и должен как бы не забывать «обязательного для профессии лжецов правила, что лгать надо правдоподобно, т. е. что ложь нуждается хотя бы в частице правды, иначе она не пустит корни» (Ф. Энгельс, *т. 19, с. 326*). Тем не менее, это представление или утверждение Коряковцева и Вискунова не спасет даже указание на имеющуюся иногда в действительности путаницу: «Идеологическая функция того или иного идейного содержания может не соответствовать этому содержанию, равно как и наоборот: содержание может не совпадать с идеологической функцией, а то и противоречить ей» (*с. 59*). Не вносит нужной ясности и противопоставление идеологии революционной практики, в ходе которой, как полагали классики марксизма, якобы раскрывается действительная суть общественных отношений. Маркс в своих «Тезисах о Фейербахе» говорил, что «Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика» (*т. 42, с. 1–2*). Но в конце концов не может же быть эта пресловутая «революционная практика» самоцелью. Неужели нужно непременно устраивать пожар революции с тем, чтобы наконец стало уже «точно понятно», какая идеология ложная, а какая нет. Кроме того, разве всякая революция сама по себе не противоречива и не содержит в себе неизбежный момент искажения и, даже, намеренного извращения действительности?)

4. Одним из ярких примеров того, как можно серьезно заблуждаться в своих представлениях, является утверждение классиков о том, что «Из всех классов, которые противостоят буржуазии, революционным является только пролетариат, только его политическая практика революционна» (*т. 4, с. 434*). Ведь он якобы способен революционизировать общество в целом, а не только собственное бытие, и цель его не в утверждении своей власти, а в уничтожении всякого господства: «Если пролетариат в борьбе против буржуазии непременно объединяется в класс, если путем революции он превращает себя в господствующий класс и в качестве господствующего класса силой упраздняет старые производственные отношения, то вместе с этими производственными отношениями он уничтожает условия существования классовой противоположности, уничтожает классы вообще, а тем самым и свое собственное господство как класса» (*т. 4, с. 442*).

(Потрясающая нелепость или ложность целого ряда ничем не обоснованных допущений марксизма: 1) пролетариат как-то самостоятельно объединяется или организовывается в класс; 2) пролетариат как некий отдельный и автономный субъект имеет собственную политическую практику, более того, именно революционную; 3) эта практика способна революционизировать общество в целом, а не только собственное бытие;

3) самостоятельная и свободная субъектность пролетариата достигает даже того, что он путем организации революции становится «господствующим классом»; 4) он «силой» каким-то непостижимым образом «упраздняет» существующие в действительности «производственные отношения»; 5) более того, он еще и «уничтожает классы вообще»; 6) при этом цель этого политического «субъекта» не в утверждении своей собственной власти, а в уничтожении собственного, как и вообще всякого, господства.

Вот в силу этой абсурдной и абсолютно бредовой якобы «универсальной» цели сугубо собственный интерес пролетариата как политического субъекта вдруг оказывается совершенно парадоксальным образом почему-то «всеобщим интересом», а «идейное выражение этого интереса» при этом как-то не является идеологией, поскольку оно якобы «не выдает частный интерес за всеобщий» (с. 60). Классики прагматично указывают на то, что «практическая задача всякого вновь восходящего класса должна была казаться каждому его отдельному члену всеобщей задачей и когда каждый класс действительно мог ниспровергнуть своего предшественника не иначе, как освободив индивидов всех классов от отдельных оков, связывавших их до тех пор, – при таких обстоятельствах было необходимо, чтобы задача отдельных членов стремящегося к господству класса изображалась как общечеловеческая задача» (т. 3, с. 280). Таким образом, по Марксу, получается, что идеология всегда обязательно выдает частный интерес за всеобщий, а «всеобщий интерес» ни в коем случае не выражается ни в какой идеологии. Но что такое на самом деле «всеобщий интерес» на практике, ограничен ли он как-то исторически, в силах ли кто-нибудь постичь его? По мнению марксистов, «ориентация на интересы какого-либо класса само по себе еще не служит причиной идеологического искажения действительности, если его интересы совпадают с общественными». В этом случае, как указывал Маркс, идеология оказывается «правдивой». Но что же может нам свидетельствовать о том, что «его интересы» на самом деле «совпадают с общественными»? Абсолютно ничего! Без сомнения, любая идеология является в конечном итоге лишь формой ложного сознания, т. к. по необходимости всегда выдает эгоистические интересы какого-либо класса или группы за интересы всего общества, не осознавая или даже намерено скрывая их действительное несоответствие и неизбежное различие).

5. В ложном представлении или «понимании» самих классиков они сами не становились идеологами (в смысле: не становились выразителями ложного сознания) по той причине, что класс, на интересы которого они ориентировались, в своей революционной практике должен воплощать всеобщий интерес освобождения» (с. 60–61).

(Но в действительности, с одной стороны, никто никогда не в силах абсолютно точно «воплощать всеобщий интерес», а с другой стороны, вряд ли в социуме совершенно все его члены нуждаются или стремятся к какому-то «освобождению». Поэтому наличие теоретического противоречия или, точнее, ложного изначального допущения по вопросу идеологии в классическом марксизме совершенно очевидно. Это противоречие или ложность изначальной установки выявляется наиболее ярко и убедительно «тогда, когда эта установка на преодоление идеологии как формы ложного сознания не подтверждается революционно-универсалистской практикой рабочего класса, когда последний обнаруживает по тем или иным причинам социальную ограниченность» (с. 61). Представление авторов о том, что «возникшее в этом случае теоретическое затруднение имеет своей предпосылкой не теорию, а самую социальную действительность» (с. 61), конечно, ошибочно. Выявляемое «теоретическое затруднение» имеет своей предпосылкой как ложную изначальную теоретическую установку, так и «самую социальную действительность». Следовательно, единственный адекватный выход из этого затруднения – в том, чтобы понять и преодолеть «учение Маркса об идеологии как “противоречивое” (как это делает Ойзерман)» и ложное по существу, критически рассмотреть реальность предполагаемой марксистами «политической субъектности», самого рабочего класса, динамики его исторического развития и в выяснении, в конце концов, вообще самой реальности возможности в действительности того, чтобы классовый интерес пролетариата мог как-нибудь стать действительно «всеобщим».

Фантастическое представление Коряковцева и Вискунова о том, что теперь в наше время возможно каким-то невероятным образом реанимировать, реабилитировать и «превратить марксизм из идеологии вновь в научную теорию освобождения» (с. 61), конечно, не могут не удивлять. Как вредоносное коммунистическое учение Маркса, так и «сама революционная практика до сих пор порождали идеологию – протестную, критическую» (с. 61), экстремистскую и крайне социально деструктивную (как раз с вероятной точки зрения «всеобщего интереса») по отношению к социальной стабильности, единству и устойчивости. Совершенно очевидно, что никакой «социальный протест» ни в коем случае не может быть «научно обоснован», если даже и может быть на самом деле «научной идеологией» государственного переворота или революции. Ведь, провозируя и формируя возможно имеющееся общественное недовольство и революционно-бунтарские настроения, коммунистическая идеология, привлекая все возможные средства, в т. ч. научный политтехнологический аппарат и имеющиеся научные методы манипуляции массовым или коллективным сознанием, конечно, может и должна (как изначально, в

принципе, по умолчанию и предусматривалось учением Маркса) служить организации и управлению конкретными «восставшими массами» со стороны революционных вождей-идеологов).

6. Поэтому не случайно понятию «научной идеологии» (введенному именно проходивцем – экстремистом Лениным) в извращенном авантюристическом ленинском понимании «соответствует объективная истина, абсолютная природа», и именно потому она якобы противостоит идеологии религиозной, а еще раньше он называет сам марксизм «идеологией обученного капитализмом пролетариата». И, более того, даже сам по себе «социализм, будучи идеологией классовой борьбы пролетариата, подчиняется общим условиям возникновения, развития и упрочения идеологии, т. е. он основывается на всем материале человеческого знания, предполагает высокое развитие науки, требует научной работы и т. д., и т. д. В классовую борьбу пролетариата, стихийно развивающуюся на почве капиталистических отношений, социализм вносится идеологами» (*Ленин, ПСС, т. 8, с. 362–363*).

(Авторы верно констатируют: «Одним словом, идеология, по крайней мере идеология революционного класса, трактуется Лениным как наука, которая, как всякая наука в классовом обществе, является уделом образованной элиты. И, как всякая наука, она должна быть “внесена” в сознание неграмотных масс профессионалами-идеологами (в данном случае – профессиональными революционерами)» (с. 62). При этом они совершенно уместно указывают и на то, что Ленин, строго по-марксистски всегда «всячески подчеркивает связь революционной “идеологии” не только с наукой, но и с общественной практикой революционного класса». Следует согласиться с авторами, что «то, что Ленин называет “научной идеологией”, точнее было бы назвать научной теорией социальной революции. Идеи у Ленина выступают как целеполагающий момент революционной практики, хотя система идей, теория, понимается им как средство управления революционным движением, то есть как идеология. Однако никакого принципиального расхождения с классическим марксизмом в понимании общественной роли идей как таковых у Ленина нет. Он только использовал понятие, отвергнутое основоположниками марксизма, но в этом нет его вины: он не мог читать “Немецкую идеологию”» (с. 62–63). Таким образом, непонятно, почему именно авторы считают, что «неверно говорить, что Ленин развил учение об идеологии классиков марксизма “в полном согласии со всем духом их учения”, как полагает Ойзерман. Но можно только констатировать досадное смешение понятий в марксистских школах» (с. 63).

Как нам представляется, Ленин развил свое учение об идеологии действительно, как говорит Ойзерман, «в полном согласии со всем духом»

учения Маркса, а вот кажущееся не соответствие как раз и вытекает из случайного «смешения понятий»).

7. Коряковцев и Вискунов совершенно точно указывают на то, что «все идеологии распадаются на две большие категории: социально-критические (протестные) и апологетические (охранительные, официальные)» (с. 63).

«Апологетические идеологии»: «Индивидов убеждают в том, что существующее положение вещей является единственно возможным и неизбежным, им прививаются определенные – конформистские – (сверх)ценности, их поведение делают прогнозируемым и управляемым. Для всего этого идеологи используют, с одной стороны, разнообразный исходный материал в виде социальных мифов, религий или социально-философских теорий, привлекательных для рядового населения, а с другой – они сами вырабатывают идеи, служащие апологетическим целям» (с. 64), развивая и используя научные разработки в сфере политических технологий и научные методы манипуляции массовым или коллективным сознанием. «Формулируемая и навязываемая ими охранительная идеология» – это инструмент не только «политического управления массами» (с. 64) («в интересах власть имущих» – как поверхностно и по-коммунистически ограниченно считают авторы-марксисты), но прежде всего один из механизмов формирования необходимых в обществе отношений, направленных на поддержание единства и стабильности социума, мотивирующих людей к карьерному и профессиональному росту, к предпринимательству и труду, к образованию семьи и деторождению и т. д.

«Протестные идеологии» выражают и формируют всегда так или иначе имеющиеся общественное недовольство, оппозиционные настроения, претензии к существующему правовому порядку, к социально-экономическому и хозяйственному положению, к традициям и т. п. Со своей стороны, они, как и «апологетические идеологии», привлекают, естественно, все возможные средства, в т. ч. имеющиеся и разрабатываемые политтехнологии, научные методы манипуляции массовым или коллективным сознанием. «Идеологии протестные вырабатываются также образованными профессионалами, но с другими целями и задачами, ибо адресованы к социальным слоям, заинтересованным в изменении существующего общественного устройства. В разоблачении социальных язв протестным идеологиям, как правило, удается достигнуть наибольшей убедительности. Вероятно, это имел в виду Маркс, когда писал, что на определенной стадии развития протестного движения идеологический обмен “правдив”» (с. 65).

(Для всех без исключения идеологов вообще «изначально не стоит вопрос об истинности или ложности, логичности и абсурдности создан-

ной ими системы представлений. Для них значима лишь эффективность этих представлений с точки зрения» (с. 64) сохранения существующего устройства общества или, напротив, его слома. Поэтому любую, самую независимую и незаангажированную политически «научно выверенную, теорию можно соответствующим образом подправить, переиначить – и получится прекрасный идеологический инструмент» (с. 64). Филистерам от науки и простым «обывателям истина сама по себе, как правило, редко нужна, более того, она чаще всего оказывается им нежелательной по житейским причинам и даже считается ими общественно опасной» (с. 64–65)).

Далее авторы рассуждают по поводу роли и значении обмана и самообмана в идеологии. Они наивно считают менее способными к сознательному обману творцов протестной идеологии в виду их «субъективной уверенности в истинности своих социальных проектов» и из-за очевидности имеющих «общественных пороков» (с. 65). Но, как представляется, **в любой идеологии, как правило, речь идет прежде всего все-таки о манипуляции наличной информацией и сознанием, и лишь затем в случае необходимости используется открытый обман (исключением, вероятно, являются коммунистическая и нацистская идеология в смысле изначальной их имманентной лживости).**

Примечание. Примечательно мнение Энгельса о партийных идеологах: «есть еще довольно много ограниченных людей, которые действительно верят в истинность своих собственных слов. Но те, кто в этих партиях поумнее, очень хорошо знают, что все это один только обман, рассчитанный лишь на то, чтобы сбить с толку массы и завербовать их на свою сторону» (т. 4, с. 63).

В обсуждаемой книге указывается на то, что якобы «Только в начале XXI века в связи с совершенствованием средств массовой информации и развитием мобилизующих политтехнологий сознательный обман стал играть в протестных движениях значительную роль», при этом авторы почему-то забывают большевистские лживые обещания и лозунги накануне революции и знаменитую гитлеровскую предвыборную агитацию и пропаганду в начале еще XX века. Конечно, обманывающий как бы «не должен становиться обманутым сам, если желает извлечь выгоду из своего обмана. Как говорил Маркс: “В политике ради известной цели можно заключать союз даже с самим чертом, – нужно только быть уверенным, что ты проведешь черта, а не черт тебя”». (У Ленина по этому поводу есть высказывания куда круче, здесь преемственность большевизма налицо). Естественно, если «об этом сами идеологи забывают, искренне обвиняя в своих провалах всех, кроме себя самих... эффективность применения идеологии катастрофически снижается. Н. Макиавелли, например, об

этом помнил, но не все идеологи оказываются настолько последовательно циничными и пронизательными» (с. 66). Что же касается, вероятно, как-то все-таки возможного самообмана идеолога, то с авторами можно здесь согласиться: «он обусловлен либо мифологической иллюзорностью идейного содержания его “теории”, либо позитивной программой, построенной по принципу социально-желаемого». Все проблемы или неудачи в своей деятельности таким идеологом объясняются по схеме «теория или “система хороша, люди – плохи” (с. 66)», в которую они сами могут даже искренне верить).

8. «Классическим примером приспособления социально-критической теории к политическим задачам является судьба марксизма. Этот процесс распадается на два этапа: превращение марксизма в идеологию революционного рабочего класса промышленной эпохи и использование его в качестве охранительной идеологии в советском государстве. В обоих случаях, став разменной монетой политической борьбы, он подвергся искажениям. Можно даже сказать: он был искажен до неузнаваемости. Особенно драматичными последствия для него оказались в последнем случае. Он перестал быть научной теорией, покинул почву рационального мышления и превратился в инструмент идеологического шаманства» (с. 66).

(Здесь нужно указать на ряд игнорируемых авторами фактов:

1) учение Маркса создавалось прежде всего для «научного» обоснования политической коммунистической революционной цели, т. е. так или иначе оно изначально предполагало свое идеологическое использование;

2) используемое в тех или иных политических целях, оно необходимо приспособлялось к актуальным практическим задачам и неизбежно подвергалось искажениям, вплоть даже до неузнаваемости;

3) марксизм в принципе ни в коем случае не был «научной теорией», но он почти никогда не покидал собственную изначально ограниченную «почву рационального мышления», закономерно приведшую его в конечном итоге лишь к карикатурному и извращенному «идеологическому шаманству»).

Подводя итог данной второй главе, Коряковцев и Вискунов говорят: «Понятия “идеология” и “ложное сознание” являются понятиями с пересекающимися объемами. И если идеология официальная уже по определению есть сознание заведомо ложное (поскольку представляет существующий общественный порядок как незыблемый), то ложность идеологии социально-критической обусловлена концептуальным несовершенством своего идейного содержания. Но любая созданная по всем правилам науки теория, в основе своей верная и перспективная, ста-

новится идеологией вне зависимости от намерений своего создателя, если содержит какие-то выводы о человеческом обществе. Ибо она появляется в обществе, разделенном на определенные группы с определенными интересами. Только в обществе, не нуждающемся в управлении-господстве, теория не способна превратиться в идеологию, ибо сам общественный порядок здесь утратит политический характер. Лишь в этом случае условия жизни не будут рождать потребности в обмане и самообмане, какими бы «правдивыми» они не являлись на первых порах» (с. 68).

По поводу этого следует сказать, что:

1) ложность социально-критической идеологии обусловлена не только «концептуальным несовершенством своего идейного содержания», но прежде всего самой изначальной установкой на немедленное рациональное преобразование существующего социума;

2) вовсе не любая «теория» в сфере обществоведения становится идеологией, а лишь только та, которая может быть эффективно использована во всегда необходимой политической манипуляции;

3) нет и не может быть общества, не нуждающегося в социальной иерархии, в управлении или в общих обязательных решениях, в рынке и конкуренции интересов, в политической борьбе, а значит, в той или иной манипуляции;

4) всегда посясторонние реальные условия жизни будут рождать потребности в обмане и самообмане, какими бы «правдивыми» они не казались на первый взгляд (более того, ложь, вероятнее всего, имеет некие даже собственные онтологические основания).

Авторы самоуверенно заявляют: «Итак, мы выяснили суть ложного сознания и его исторических форм – мифа, религии и идеологии. В них не нашлось места диалектике в силу самой природы понятия» (с. 68). На самом же деле авторы оказались очень далеки от понимания именно «сути ложного сознания». В комментариях нами была предпринята попытка хоть как-то описать возможные характеристики и виды т. н. «ложного сознания», а именно предрассудки, идеологии и симулякры, в ходе чего было выяснено, что ни миф, ни религия по существу не могут быть признанными формами действительно «ложного сознания». Указание Коряковцева и Вискунова на то, что в ряду форм ложного сознания «не нашлось места диалектике» (с. 68), именно «в силу самой природы понятия» свидетельствует о материалистически поверхностном понимании необходимого фундаментального различия форм сознания и его феноменологии, места в ней «понятийного мышления» и самого по себе «понятия».

§ 11. О ВОЗМОЖНЫХ ПОНИМАНИЯХ «ПОНЯТИЯ»

«...понятия являются (по крайней мере частично) способностями или умениями, а не явлениями»

(Х. Патнем, «Разум, истина и история», с. 37).

Авторы книги «Марксизм и полифония разумов» опираются на марксистское понимание «понятия». Маркс, как бы споря с Гегелем, выводящим феноменологическое «развитие мира из самодвижущихся понятий и категорий (из филиации идей)», писал: «Движение категорий выступает как действительный... акт производства, результатом которого является мир; и это... правильно, поскольку конкретная целостность в качестве мысленной целостности, мысленной конкретности, действительно есть продукт мышления, понимания; но это ни в коем случае не есть продукт понятия, порождающего само себя и размышляющего вне созерцания и представления, а переработка созерцания и представления в понятия». Для классиков было как бы «само собой разумеется, что “призраки”, “узы”, “высшее существо”, “понятие”, “сомнение” являются лишь идеалистическим, духовным выражением, представлением мнимоизолированного индивида, представлением о весьма эмпирических путях и границах, внутри которых движется способ производства жизни и связанная с ним форма общения» (т. 3, с. 31).

Примечание. Об отличии понятия от представления Н. Гартман говорит: «Если не учитывать логической стороны понятия, то и то и другое суть лишь различные формы познавательного образования; и в том и в другом сознание постигает не их самих, но предмет; они, таким образом, суть формы образа предмета. Но представление мимолетно, понятие же твердо оформлено, завершено. Оно требует осознанно созидающей работы» (Гартман Н. «К основоположению онтологии», с.540).

Для адекватного критического анализа этого утверждения здесь, как представляется, будет уместно привести и гегелевское понимание понятия. Так, Гегель в самом начале 3 тома «Наука логики» сразу говорит: «Указать непосредственно, какова природа понятия, так же невозможно, как невозможно установить непосредственно понятие какого бы то ни было другого предмета». Несмотря на то, что может «казаться», что для того, чтобы указать какое-нибудь понятие, уже предполагается логическое, подобное тому, что применяется к величине, предпосылаемое «в форме аксиом, не выведенных и не выводимых определений познания. Но хотя понятие следует рассматривать не только как субъективную предпосылку, но и как абсолютную основу, оно все же может быть таковой, лишь поскольку оно сделало себя основой. Абстрактно-непосредственное есть, правда, нечто первое; но как абстрактное оно скорее нечто опосредованное, основу чего, стало быть, если надо постигнуть его в истине, еще следует найти. Эта основа хотя и должна быть поэтому чем-то непосред-

ственным, но должна быть таким, которое делает себя непосредственным через снятие опосредствования». Здесь же, продолжая, он говорит о фундаментальном аспекте этого своего умозрительного феноменологического представления, на которое следует обратить самое пристальное внимание: «Взятое с этой стороны понятие следует рассматривать прежде всего вообще как третье к бытию и сущности, к непосредственному и рефлексии. Бытие и сущность суть поэтому моменты его становления; понятие же есть их основа и истина как тождество, в которое они погрузились и в котором они содержатся» (Гегель, «Наука логики» т.3, с. 9).

Примечание. По Гегелю получается, что существует три фундаментальные феноменологические взаимопорождающие сферы:

- 1) бытие, сущность;
- 2) рефлексия, непосредственное;
- 3) понятие.

«Объективная логика... составляет... генетическую экспозицию понятия». «Диалектическое движение... есть ...непосредственный генезис понятия, который изображает его становление». «Таким образом понятие есть истина субстанции... Субстанция есть абсолютное, есть в – себе-и-для-себя-сущее действительное: в себе – как простое тождество возможности и действительности, абсолютная сущность, содержащая в себя всякую действительность и возможность». «Понятие – это углубившаяся в себя всеобщая сущность положений вещей». «Ставшее вполне свободным проявление сущности и есть понятие». «Понятие – возникающая из взаимодействия целокупность», «есть по существу своему акт определения и различения... оно в самом себе имеет мерило». Абсолют – это «существующее в данный момент целое логического движения», формой которого является понятие. «В науке о понятии его содержание и определение может быть подтверждено только посредством имманентной дедукции, содержащей его генезис, и эта дедукция уже находится позади нас». «Понятие, достигшее такого существования, которое само свободно, есть не что иное, как Я, или чистое самосознание». Невозможно понять ничего ни в природе Я, ни в природе понятия, «если не воспринимать оба указанных момента одновременно и в их абстрактности, и в их полном единстве». Идея – «одна только и есть единство понятия и реальности». «Познание, ограничивающееся лишь понятием просто как таковым, еще неполно и дошло еще только до абстрактной истины. Но его неполнота состоит не в том, что оно лишено той мнимой реальности, которая, как полагают, дана в чувстве и созерцании, а в том, что понятие еще не сообщило себе своей собственной, из него самого произведенной реальности. В том-то и состоит абсолютность понятия, выявляемая в противоположность эмпирическому материалу и в нем, а точнее, в его категориях и рефлексивных определениях, что материал этот истинен не в том виде, в каком он являет себя вне и до понятия, а исключительно в своей идеальности или в своем тождестве с понятием». «Понятие есть единство бытия и сущности». В своем завершении «адекватное понятие есть идея. Разум – сфера идеи – есть раскрывшаяся сама себе истина». «Сущность есть результат становления бытия, а понятие – сущности, стало быть, также бытия» (Гегель, «Наука логики», т. 3, с. 9–35).

Таким образом, по Гегелю, без изначального допущения Абсолюта, находящего свое выражение в бытии и сущности, которые, в свою очередь, феноменологически выражаются в непосредственном содержании собственной рефлексии, которые затем выражаются в понятии, непосредственная «переработка созерцания и представления в понятия» попросту немыслима, т. к. она в противном случае, по существу, ни на чем не основана. Ведь в действительности каждая конечная чувственная реальность является одновременно и физической, и ментальной и необходимо имеет некий абстрактный аспект.

По Гегелю, на самом деле не «понятия, порождают сами себя», как поверхностно трактует его Маркс, а вполне последовательно – внутренняя рефлексия и непосредственное, находящиеся, естественно, «вне» или, точнее, изнутри как бы внешнего «созерцания и представления». Более того, Гегель, вероятно полагая замкнутость бытия и сущности, предусматривает возможной абсолютную всеобщность и тотальность системы. Поэтому у него не только Абсолютный Дух разумен (что для него практически тождественно «логичен»), но и всё бытие, и всякая сущность раз действительны, то и разумны, и логичны. В таком случае их выражающая рефлексия и непосредственное получают само собой тоже как бы «разумны и логичны», отсюда и необходимая разумность и логичность соответствующего понятия.

Однако, как нам представляется, Гегель глубоко заблуждался здесь в своих изначальных допущениях.

1. Прежде всего, совершенно очевидно, что указанные три фундаментальные феноменологические взаимопорождающие сферы или модусы (бытие и сущность, рефлексия и непосредственное и понятие) друг друга абсолютно точно и вполне исчерпывающе не перекрывают или не выражают.

2. Действительность, вероятнее всего, в большей своей части находится вне понятия или понятий (по Канту, «всецело вне понятия»), хоть с этим категорически и не согласен Гегель, который считает, что «реальность, которая не согласуется с понятиями», – это «неистинное представление».

3. Потусторонняя Абсолютная Идея или Дух в-себе, непостижимо и неопишимо выражающая себя через порождение и отчуждение постороннего мира, естественно, не исчерпывает всей своей свободной бесконечной Идеальной возможности в посторонней необходимой действительности.

4. В свою очередь, бытие и сущность не в полном объеме рефлексиируют и не исчерпывающе непосредственно очевидны даже в мистическом Откровении (кроме того, наряду с осознанным всегда имеются бессознательное, подсознательное и надсознательное Бессознательное). Таким образом, получается, что все понятия уже в силу одного этого принци-

пиально ограничены горизонтом рефлексии и т. н. «непосредственного». Сущность бытия не предполагает достижение Истины.

5. Далее, изначально Гегель совершенно неоправданно, по умолчанию антропно предполагает человеческую «разумность и логичность» не только Идеального Абсолютного, но и всего посюстороннего бытия и всякой сущности. Но в действительности, вне всякого сомнения, возможная «разумность» и тем более «логичность» имеют лишь локальный характер, фундаментальны скорее объективный абсурд и принципиальная неопределенность. Здесь следует еще раз подчеркнуть, что разумность и логичность, конечно, не тождественны: логичное – лишь очень ограниченная сфера существующего разумного. Гегель удивительным образом утверждает, что понятийное «абстрагирующее мышление следует рассматривать не просто как оставление в стороне чувственного материала, который при этом не терпит-де никакого ущерба в своей реальности; оно скорее есть снятие реальности и сведение ее как простого явления к существенному, обнаруживаемому только в понятии». В ложном представлении Гегеля непонятийное содержание означает «лишенное сущности... может быть лишь чем-то принадлежащим к лишенному истины мнению».

Таким образом, в конечном итоге на самом деле получается, что понятийное мышление или система, необходимо руководствуясь логикой, описывают в самом лучшем случае лишь только эту специфическую как бы «собственную» определенную и/или определяемую локальную сферу, тоже естественно ограниченного, как бы специфически «разумного» модуля бытия.

Человеческое сознание – это сложная конструкция или, точнее, процесс, включающий в себя множество компонентов: восприятие, эмоции и настроение, память и информацию, архетипы, интуицию, язык, сферу осознанности (знания, логику, нравственный императив), эстетическое чувство, религиозное чувство, совокупность зрительных, слуховых образов, тактильных, вестибулярных и обонятельных сигналов, словесных и мыслительных конструкций и т. п. квалиа. В любом случае неоправданно сводить весь процесс познания и мышления лишь к процессу «переработки представлений и производства понятий, итогом которого становится целостное (но, при этом совершенно искусственное – Ю. М.) мировоззрение в форме понятийной системы» (с. 69), как это делали Маркс и вслед за ним Коряковцев и Вискунов. **Ведь в процессе сознания наряду с осознанным всегда так или иначе участвуют неопределенные и не сформулированные в понятия содержания бессознательного, подсознательного и надсознательного Бессознательного. Более того, процесс сознания в целом осуществляется как раз неосознанно, и лишь иногда в нем нечто как-то осознается.**

Примечание. По оправданному мнению, например, Гадамера, «неразличение остается существенной чертой всякого познания, базирующегося на

изображении. Невосполнимость изображения, его травмируемость, его «священность»... находят соответственное обоснование в предлагаемой онтологии изображения» («Истина и метод», с. 187); «нечто в картине недоступно наблюдателю, а именно то, что относится к поводу, к случайности. Однако это не значит, что данное недоступное просто отсутствует; его присутствие даже полностью однозначно..., даже будучи непонятным и непонятым, оно входит в смысл целого» (*там же*, с. 194).

С некоторой точки зрения понятия могут представлять собой продукты группировки представлений по принципу тождества в соответствии с уже имеющейся и развивающейся абстрактной логикой. «Этот принцип означает выделение одного свойства у разных предметов: некое содержание схватывается мыслью сразу в его типической обобщенности по строго определенным критериям (выделенным общим признакам) и в его четкой определенности. Иначе говоря, понятие является абстрактным представлением» (с. 69), ведь на самом деле оно преодолевает не только «пространственно-временную ограниченность представления наглядного», но и, по существу, неминуемо отрицает живую реальность действительности.

Примечание. Здесь нужно подчеркнуть, что сам Гегель, говоря словами Гадамера, «обладал яснейшим сознанием бессилия всяческой реставрации» («Истина и метод», с. 218). По Гегелю, «сущность исторического духа состоит не в восстановлении прошедшего, а в мыслящем опосредовании с современной жизнью» (*там же*, с. 220). По нашему мнению, Гадамер ошибается, полагая, что «Гегель прав, не считая такое опосредование внешним и дополнительным отношением, а ставя его на одну ступень с истиной самого искусства» (*там же*, с. 220).

§ 12. О ПОНЯТИЙНОМ МЫШЛЕНИИ КАК ПРОДУКТЕ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ МЫШЛЕНИЯ

«...герменевтическая деятельность, для которой понимаем называлось бы восстановление первоначального, – это только сообщение умершего смысла»

(Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 218).

«Не в спекулятивном знании понятия, а в историческом сознании дух завершает познание самого себя» (В. Дильтей).

В «Марксизме и полифонии разумов» делается заявление: «Способом образования и объемом значений (обладающих той или иной степенью определенности) понятия отличаются от мифологических образов, которые могут обозначать все, что угодно, и которые могут быть связаны с чем угодно и как угодно, в соответствии с произволом представляю-

щего субъекта. Мифологические образы являются проекцией на мир представлений коллективного Представляющего. В этом заключается антропоморфность этих образов. В противоположность им, мышление в понятиях предполагает независимость представленного содержания от индивидуального / коллективного Представляющего. Понятия – это не только мыслящий субъект, но и мыслимый объект. Понятия должны быть безличными» (с. 79–80). Но на самом деле все понятия и понятийные системы так или иначе имеют не только антропный или «антропоморфный» характер, но и даже, более того, находятся в зависимости от выбора или воли / «произвола представляющего субъекта». В этом отношении миф более независим от регулирующего влияния субъекта и может быть даже более близок к принципиально неопишуемой истине или сущности бытия. «Определенность по своей сути есть нечто “в” чем-то. Способ же бытия безразличен к в-чем и внутри-чего» (Н. Гартман «К основоположению онтологии», с.324). Здесь, кстати, следует заметить, что никакого на самом деле «превращения религиозного представления о Боге» в позитивное «понятие о Нем в немецкой философской классике» (с. 80) не было. Начиная с Н. Кузанского традиционно речь старались вести лишь о мистическом опыте и возможности лишь негативного Его описания.

Авторы совершенно правильно обращают внимание на то, что «верующий молится не понятию, а живому Богу» (с. 80). Однако ошибочно думать, что догматические теологические представления и понятия «ничем, в сущности, не отличаются от мифологических образов (впервые на это обратил внимание Фейербах) и являются симулякрами, фантомами. Выходит, нужно еще выяснить, когда объективность понятий подлинная, а когда – иллюзорная. Это выясняется исторически в результате преодоления мифологического сознания в разных его формообразованиях» (с. 80). Никакой абсолютной «объективности» понятий, конечно, не существует, кроме этого, как уже отмечалось, сколько не преодолевая мифологическое сознание, оно всегда возрождается в какой-то новой форме, ведь оно имманентно человеческому сознанию. Поэтому совершенно непонятно, что же в действительности «выясняется исторически в результате преодоления мифологического сознания»?

В обсуждаемой нами книге говорится о том, что «Христианский, равно как и языческий (античный или, скажем, древнекитайский или древнеиндийский), миф подразумевает повторяемость общественного развития, да и мира в целом, что исключает в нем всякую диалектику, а с ней вместе – и рациональное начало. Циклическая картина мира в мифе касалась не только макро-, но и микрокосма» (с. 81–82). Но разве, с некоторой точки зрения, не допустимо говорить о некоей повторяемости «общественного развития, да и мира в целом» в самой «объективной» действительности? Кстати, повторяемость или цикличность в мире не

исключает диалектику, а лишь указывает на ее естественную ограниченность и/или локальность возможного реального значения, а с ней вместе – и всякого рационального начала. Кажется, цикличная картина мира все-таки как-то выражает некоторые конкретные аспекты протекающих реальных процессов «не только макро-, но и микрокосма».

Далее в «Марксизме и полифонии разумов» утверждается: «Понятийное мышление является продуктом определенной исторической ступени развития мышления, на которой возникает принципиально новая группировка представлений. Таким образом, мышление в понятиях, да еще по логическим законам, не дано человеку с рождения, ни в филогенезе, ни в онтогенезе» (с. 81). При этом авторы почему-то не говорят о том, что законы логики, связывающие идеальные первичные понятия, и сами тоже идеальны, ведь скорее всего «Чисто логические законы представляют собой истины, вытекающие из самого понятия истины и родственных ему по существу понятий» (Гуссерль, «Логические исследования»). В отличие от естественных законов, они априорны и, вероятно, имманентны сознанию, кроме того, точны и не имеют психического содержания. Это не законы о фактах психической жизни, они не высказываются о ней и, соответственно, не заключают её в себе. Это не реальные, естественные, причинные законы, регулирующие психический процесс протекания мышления.

В отличие, например, от законов физики, идеальные законы логики не имеют фактической, индуктивной основы. Ландау остроумно и не без оснований говорил, что все науки делятся на естественные, неестественные и сверхъестественную – математику. Указанную априорность и имманентность чистой или идеальной логики, конечно, не опровергает то, что «Эмпирические исследования (А. Р. Лурия в Средней Азии и М. Коула в Либерии) показывают, что представители обществ “традиционного” типа из совершенно разных, не соотносящихся друг с другом, регионов, не способны решать задачи, связанные с формальным рассуждением по схеме силлогизма. Эта способность формируется только в процессе научения, что, в свою очередь, предполагает совершенно иной социокультурный (цивилизационный и формационный) тип общества» (с. 82).

Все особенности функционирования сознания в разных типах культур детерминированы, конечно, не как говорит тавтологично Степин (*утверждение которого приводится в книге на с. 82*) – «свойственными данным культурам глубинными жизненными смыслами и ценностями», а внутренним специфическим ментально-феноменологическим генезисом каждого из этносов. В первую очередь, исходя из внутреннего генезиса, именно в этом смысле допустимо говорить о том, что «логико-понятийное мышление развивается исторически». Не всякий человек, равно как и не всё человечество в целом, до него обязательно «дорастают» или «дорастут». Т. е. если идеальная чистая логика есть, вероятнее всего, имманентная априорная способность всякого сознания, то логико-понятийное мыш-

ление получает свое развитие далеко не во всех случаях. Благодаря имеющемуся понятийному способу мыследеятельности (дискурсу), человеком может осознаваться последовательная диалектическая возможность интерпретации неких соответствующих сфер бытия, некоторых специфических процессов собственного мышления и самой надлежащей речи.

И в слове, и в понятии можно при желании как бы найти и отличить в «свернутом» виде, «как возможность», совершенно все что угодно, в т. ч., конечно, и диалектику. При этом следует иметь в виду, что «слово не имеет одного на все времена, а также вообще подлинного и точного твердого значения, которое подразумевает вещь – слово как целое взято не из первичного изначального опыта вещей, но из предварительных мнений и наиболее близких воззрений на вещи» (*Хайдеггер*). Очень важно осознавать возможность «логоса» быть неистинным (на наш взгляд, это в первую очередь касается всех мистиков). Кстати, к классикам диалектической философии относить Фейербаха, а тем более Ленина и Энгельса (которые говорили, что в слове и в понятии уже содержится диалектика) (с. 83), не только не оправданно, но даже как-то бестактно.

Коряковцев и Вискунов не видят и/или не понимают того, что в действительности «развивающаяся природа мира и мышления» не только противоречива, диалектична и гармонична, но и эмоциональна, спонтанна, случайна, хаотична, нелогична, иррациональна, парадоксальна и абсурдна. Поэтому совершенно естественно, что «развивающаяся природа мира и мышления» не может вполне адекватно человеком «отражаться» и быть описана «понятийно и, тем более, диалектично». Харман прав: «Философия узка, когда слишком большой пласт реальности из нее исключается, чтобы ограничить мир тем, что можно освоить при помощи сложившихся интеллектуальных методов. Знакомость встречается всегда и всюду, это наследственный враг странности, из которой рождается любая философия» (*Г. Харман «Спекулятивный реализм: введение» с.278*).

Неверно думать, что «диалектическому мышлению предшествуют иные мыслительные формы, и оно должно их преодолеть и развиться из них как из своего иного» (с. 83), скорее Гегель прав: в потенции «свернуто» диалектика, как и понятийное мышление, всегда уже даны, т. к. изначально сознанию присуща идеальная, так сказать, чистая логика. Т. е. диалектическая логика на самом деле может развиваться и/или развивается параллельно с другими формами мышления. Если чистая логика имманентна сознанию, то тогда ясно, что ошибочно полагать, будто «в языке стихийно вырастает родо-видовая иерархия понятий и становится возможным простой категорический силлогизм» (с. 83).

Авторы «Марксизма и полифонии разумов» говорят, что «Сам по себе принцип тождества, само по себе понятийное – объективное – мышление не являются еще диалектическими, как считал Гегель. Дело в том, что существуют разные типы противоречий, и не всякое противоречие

выражает суть диалектики, не всякое противоречие может быть толковано диалектично» (с. 83). На самом деле Гегель это понимал и всегда имел в виду при построении своей системы, при этом, как ни странно, он не замечал или игнорировал, что данный факт прямо указывает на локальное значение его системы. Таким противоречием является «тождество, которое есть противоположность противоречию именно как противоположность, оппозиция тождественных самих себе предметов, как абсолютное тождество их самим себе... В этом противостоянии они оба как бы “не замечают” друг друга, образуя статичное, равнодушное, мертвое многообразие» (с. 84). Формально-логический мир, конечно, не «просто рассыпается на бесконечное множество самодостаточных предметов, не нуждающихся друг в друге», и это не мир, вовсе «не знающий связей, отношений, взаимодействий между предметами», как говорят авторы в своей книге. Этот мир просто не видит и игнорирует все неформальные и неисчислимы отношения. «По сути, он стягивается, сливается или стремится слиться в одно. Таков мир формализованных математических тождеств (точек)» (с. 84).

Коряковцев и Вискунов говорят, что «Если таким образом изображается человеческий мир, то в нем оказывается невозможным найти и выразить ни дружбу, ни любовь, ни ненависть, ни любую другую эмоцию, ибо человеческие эмоции рождаются в результате отношений между людьми, отличающихся друг от друга» (с. 84). Но дело, конечно, вовсе не в том, что люди отличаются друг от друга. На самом деле ни эмоция, ни сама жизненность, в принципе, адекватно не выразимы диалектически, да и вообще в каких-либо понятиях. По Плеснеру в языке находит свое выражение в чистом виде фундаментальный закон опосредованной непосредственности и закон экспрессивности: «язык скрывает вещь, подобно одежде, образуя в то же время ее костяк». Как невозможно постигать понятийно абсурд, так же невысказано постигать в мирских понятиях суть очевидного реально опыта Божественного Откровения.

Вообще не все противоположности «способны» «вызреть» в противоречие. Поэтому «фиксация понятийных оппозиций, равнодушно рядоположенных тождеств, без их дальнейшего синтеза», называемая авторами «вслед за Фихте “антитетическим приемом”, антитетикой или антитетическим методом познания» (с. 85), имеет свое оправдание и обоснованность. Вообще следует не забывать, что всякий конкретный метод применим лишь к теориям соответствующего вида, это, естественно, касается и специфических терминов. Это, кстати, касается и марксистской терминологии тоже. Связь теории и метода в какой-то мере объясняется тем, что конкретная значимость данных определяется теорией, задающей основные условия обсуждения. Конечная человеческая природа, естественно, не способна на бесконечное понимание.

§ 13. О ТОМ, ЧТО РОЖДАЕТ ПОТРЕБНОСТЬ
В ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ

«Кто не понимает вещи, тот неспособен извлечь смысл из слов»
(М. Лютер).

В книге ставится довольно интересный вопрос: «Каким же образом формируется диалектический метод мышления и в особенности как, из каких условий человеческого существования рождается потребность в нем?» (с. 86). Вероятно, допустим следующий ответ. Сознание инстинктивно стремится к целостной картине мира, фактически «любой ценой». Для того чтобы наш понятийный анализ сохранял целостность и непротиворечивость предмета анализа, нам кажется, что мы должны избавиться от парадоксов, которые неизбежно возникают в процессе анализа, поскольку целостный и, на первый взгляд, «непротиворечивый» предмет как бы не рассчитан на то, что его будут анализировать с неких позиций. Но как же избавиться от тревожащих сознание парадоксов? Вероятно, один из возможных вариантов (если не единственный) достичь этого – диалектически очистить анализ от предмета анализа, создав таким образом ирреальный «аналитический предмет», мысленность вместо реальности, убедительную, кажется, даже «совершенную» диалектическую абстракцию вместо переживаемого опыта. Таким образом, вероятнее всего, диалектика есть необходимое следствие желания сохранить целостность процесса любой ценой – целостность же сохраняется ценой адекватности реальности. Понятие есть абстрактное представление, но при этом и представление не всегда предполагает действительность представляемого предмета. Вовсе не случайно даже само эмпирическое, взятое в его синтезе, Гегель считает лишь спекулятивным понятием. Поэтому понятия могут выстраиваться очень по-разному.

Человек в принципе не способен исчерпывающе в совершенстве понять «логику» иного и, в конечном итоге, «все свои представления о мире он конструирует по своему собственному образу и подобию». Изначальный неизбежный антропоморфизм или антропность как мировоззренческая установка, естественно, как-то «переплетается с иными психолого-мыслительными установками», в т. ч. и с понятийным мышлением. Но вся человеческая жизнь не прерывается в самом начале не только потому, что «антропоморфизм не может быть полным», но и потому, что, как это ни парадоксально, начиная с постоянных констант во Вселенной, в переживаемой действительности на самом деле присутствуют структуры и почти невероятные совпадения, которые в какой-то мере оправдывают антропный принцип. Поэтому в собственной «конкретной жизненно

важной деятельности» взрослый человек, как правило, имеет достаточно «адекватное представление о той части реальности, на которую направлено действие» (с. 86).

Чтобы решить свои практические задачи, люди должны воспроизвести не «логику иного, пропущенную сквозь призму сознательно планируемого итога или цели» (с. 87) (как полагают авторы), а как бы переживаемую «сущность иного» (уже даже только потому, что далеко не всякое иное имеет свою собственную «логику»). Ведь всякая реальная вещь, по-видимому, может быть объяснена или помыслена с двух разных точек зрения: 1) либо «что» она есть; 2) либо что это «что», которое она собой представляет, есть существующая реальность. «Таким образом, когда диалектику рассматривают как внутреннее свойство природы, развитие которой с необходимостью определяет развитие истории, то с этого момента она исчезает или, по меньшей мере, вырождается в полумифологическое представление об объективном развитии, которое само по себе завершится преодолением и примирением» (Р. Арон, «Мнимый марксизм», с. 86).

Вообще, необходимой конечной предпосылкой познания наблюдаемого мира предполагается если не тождество сознания и предмета, то некое как бы их соответствие. Однако очевидной, как бы непосредственной действительностью является само по себе актуальное переживание. Дильтей правильно указывает на то, что именно только исключительно здесь имеет место непосредственная достоверность, ибо в переживании нет различия между актом переживания, например его внутренним восприятием, и содержанием переживания, тем, что внутренне воспринимается. Переживание есть неразложимое далее внутреннее бытие. Если даже кажется, что в переживании что-то содержится, то уже тем самым в него вносится явно чрезмерный момент различения. Из этой духовной достоверности образуется взаимосвязь и становится возможным познание такой взаимосвязи, исходя из которой как организующей сердцевины образуется единство процесса жизни. При этом, конечно, необходимо отличать переживаемости душевных взаимосвязей от причинных взаимосвязей природных явлений. То, что должно быть понято, – в действительности не смысл как момент жизни, а мысль как некое выражение предполагаемой возможной истины. Таким образом, проблема состоит не только в том, как вообще становится переживаемой и познаваемой взаимосвязь, а и в том, как должны познаваться и такие взаимосвязи, которые как таковые никем никак не переживаются.

Примечание. В связи с этим Гадамер замечает, что у Дильтея «встает следующий вопрос: каким образом сила индивида соединяется с тем, что выходит

за его рамки и предшествует ему, – с объективным духом? Как следует мыслить соотношение силы и значения, власти и идей; фактичности и идеальности жизни? Решением этого вопроса в конечном счете определяется также возможности познания истории. Ибо человек в истории равным образом фундаментально обусловлен соотношением между индивидуальностью и объективным духом. Это соотношение, очевидно, отнюдь не является однозначным» («Истина и метод», с. 276).

Важным аспектом онтологических объяснений является причинная независимость одновременных событий, особенно находящихся на некоем достаточном удалении друг от друга (стоит заметить, что это, вероятно, и есть одним из основных физических оснований свободы внутри Вселенной), которое указывает на то, что все происходящее во внешнем непосредственно не влияет на все остальное. В каждом из двух событий не только вообще в реальности, но и во Вселенной (т. е. даже в физическом мире), вероятно, есть элементы, несущественные для возникновения другого события, объекта или вещи. Таким образом возможная кажущаяся аналогичность в событиях, объектах и вещах изначально всегда весьма условна. Детерминизм и всеобщая взаимосвязь или взаимодействие, по всей видимости, являются ложными допущениями. В область понятия данного следует включить, кроме всего как бы «прочного», всего чуждого, присущего явлениям физического мира, так же всё «непрочное», всё родное и имманентное, присущее нашему мысленному или духовному миру.

§ 14. О «ГОРИЗОНТАЛЬНОМ» И «ВЕРТИКАЛЬНОМ» ОТНОШЕНИИ ЧЕЛОВЕКА К МИРУ

«...жизнь... трансцендентально редуцированная субъективность...
есть источник всех объективаций» (Э. Гуссерль).

«...жизнь постигает здесь жизнь» (В. Дильтей).

«...все данное в качестве сущего дано как мирское и влечет за собой
горизонт мира» (Х. Гадамер).

«Тяжесть реального предмета побуждает вспомнить о бытии
предмета идеального» (Н. Гартман «К основоположению
онтологии», с.536).

Коряковцев и Вискунов полагают, что «если принцип тождества берется как сверхличное сущее» (с. 70), то это и есть «внешнее для человека первоначало». На самом же деле имманентное мистическое «сверхличное сущее» – именно «внутреннее» феноменологически необ-

ходимое для человека изнутри Первоначало, из которого как бы выводится все качественное многообразие окружающей нас действительности. Таким образом, так или иначе всегда «исходной предпосылкой рассуждений выступает необходимое интуитивное ощущение единства всего существующего», но это, конечно, вовсе, не значит, что этот «дискурс»-рассуждение воплощает методологический теизм или рационализм тождества» (с. 70). Как представляется, этот факт вообще никак не свидетельствует о какой-то рациональности мышления. Вне зависимости от того, осознается или нет иерархия господствующим принципом всех человеческих отношений, она необходимо присуща всякому процессу сознания. Поэтому т. н. «вертикальное» отношение человека к миру», по-видимому, следует признать естественным или соответствующим специфической природе человеческого сознания, несмотря даже на то, что «естественного осознания идеального бытия вообще нет» (Гартман Н. «К основоположению онтологии», с.492). Любое мышление обязательно опирается на имеющиеся различные идеальные сущности, вне зависимости от того, различает ли оно или нет поюсторонний и потусторонний идеальный мир. В результате этого одной из основных философских проблем всегда является ««онтологическая теодицея»: как из единого вывести многое?» (с. 71). Как объяснить существование изменчивого поюстороннего разнообразного несовершенства, если идеальное бытие едино, неподвижно, вне времени-пространства или вечно? Как объяснить существование другого?

Примечание. Вообще говоря, нельзя забывать и то, что «после смерти Бога человек, животное, создающее орудия труда и обладающее речью, существует лишь через свой проект или через интеллигибельные структуры своего духовного и общественного бытия. Ничто не принуждает его к человеческому проекту: Гитлер показал, к чему приводит стремление видеть в человеке только животное» (Р. Арон, «Мнимый марксизм», с. 351–352).

Каждое сознание вне зависимости от того, теоретизирующее и понятное оно или непонятное и не теоретизирующее, тоже всегда в каком-то смысле «обобщающее и поэтому с полным правом претендующее на всеобщность». По оправданному мнению, например, графа Йорка, проекция и абстракция вообще составляют первичное отношение к жизни. Но в несколько странном, оригинальном представлении Коряковцева и Вискунова существует лишь только два вида мышления «обобщающих и поэтому с полным правом претендующих на всеобщность»: «рационализм тождества», «вертикального» отношения к миру, опирающийся на очевидность Первоисточника и «декартов рационализм» «горизонтального» отношения к миру, опирающегося на интуицию как бы «обособленного индивида, взирающего на пред-стоящий ему

чуждый мир вещей самих-по-себе как носителя отдельного сознания, получающего откуда-то извне различные ощущения» (с. 71).

Примечание. Здесь кажется, что нет никакой мистической сущности. «Самому себе тождественное Я дано непосредственно, как ясно и отчетливо видимое, самоочевидное созерцаемое. С лежащим за пределами личных мыслей и чувств миром индивид связан только наблюдением-созерцанием вещей самих по себе» (с. 72). Представления в этом случае тоже могут группироваться «согласно с принципом тождества, но уже в другом преломлении, под иным углом... само представляющее становится понятием, представляемым, конструируемым не абы как, произвольно, а посредством вышеназванного исходного принципа, но только представленное изолированному сознанию» (с. 71).

§ 15. О ГРАНИЦЕ МЕЖДУ «Я» И «НЕ-Я»

«Историческое познание делает возможным однородность субъекта и объекта» (Х. Гадамер, *«Истина и метод»*, с. 271).

«...наше мышление движется в реальностях сознания»
(П. Йорк фон Вартенбург).

Левинас глубоко верно отмечает: «Я — это не то бытие, что всегда остается одним и тем же; я — это бытие, существование которого заключается в самоидентификации, в обретении своей идентичности при любых обстоятельствах. Я — это по существу своему самоидентичность, исконный результат процесса самоидентификации. Я идентично себе даже в своих изменениях. Оно осведомлено о них, оно мыслит о них... Я во всех своих изменениях идентично себе еще и в другом смысле. В самом деле, “я”, которое прислушивается к своему внутреннему голосу или ужасается собственным глубинам, по отношению к себе есть иное» (Левинас Э. *«Избранное. Тотальность и Бесконечность»*, с.77).

Кажется (говоря словами Коряковцева и Вискунова), что «невозможно сомневаться лишь в собственном существовании, которое выступает как то, что видно как созерцание очевидного, непосредственно данного» (с. 72). Кен Уилбер по данному поводу довольно точно заметил в своей работе: «Когда вы отвечаете на вопрос “кто вы”, происходит одна простая вещь. Знаете вы об этом или нет, но, описывая, объясняя или даже просто внутренне ощущая свое “я”, вы проводите мысленную разграничительную черту через все поле того, что вы испытываете; и то, что оказывается внутри этой черты, вы ощущаете или называете

“собой”, а то, что оказывается вне ее, вы называете “не-собой”. Иными словами, ваша самотождественность всецело зависит от того, где вы проводите эту пограничную линию». «Таким образом, когда вы говорите “мое я”, вы проводите разграничительную черту между тем, что вы называете собой, и тем, что не называете собой. Отвечая на вопрос “кто вы?” вы попросту описываете то, что находится внутри этой черты. Когда вы не в состоянии решить, как или где ее провести, возникает так называемый кризис самоопределения. Иными словами, вопрос “кто вы?” означает “где вы проводите границу?” В основе любых ответов на вопрос “кто я?” лежит именно эта фундаментальная процедура – процедура проведения пограничной линии между собой и не-собой. После того как основная пограничная линия проведена, на этот вопрос можно давать как очень сложные, развернутые, так и очень простые, невнятные ответы. Но любой возможный ответ обусловлен проведенной ранее пограничной линией. Замечательная особенность этой линии состоит в ее способности смещаться, причем довольно часто. Ее можно проводить заново. Человек может в некотором смысле “отредактировать”, составить новую карту своей души и обнаружить на ней территории, о существовании которых даже не подозревал». «Как видим, граница между “я” и “не-я” может быть весьма подвижной. Поэтому не следует удивляться тому, что мы обнаружим ее даже внутри эго или внутри ума – в данном случае я использую эти термины довольно свободно. По разным причинам, которых мы здесь касаться не будем, человек может отказаться считать своими некоторые стороны своей психики. Происходит, говоря психологическим языком, расщепление психики, отчуждение, подавление или отбрасывание (проецирование) каких-то ее аспектов. Суть процесса состоит в том, что человек сдвигает границу между собой / не-собой, включая в “себя” лишь какую-то часть тенденций, свойственных эго. Такой суженный образ себя мы будем называть “маской” (лат. Persona), – значение этого понятия мы раскроем подробнее дальше. Поскольку индивид отождествляет себя лишь с одной из сторон своей психики (маской), остальная ее часть воспринимается как “не-я”, как заграничная территория, чужая и пугающая. Человек перекраивает карту своей души, чтобы отмежеваться от каких-то своих нежелательных сторон (эти нежелательные стороны, отбрасываемые маской, мы будем называть “тенью”) и, по возможности, исключить их из сферы сознания» (Уилбер, «Так кто же вы?»). Левинас как бы дополняет сказанное: «Однако чуждость “я” и обитаемого мира всего лишь формальна. Она исчезает при моем воздействии на мир, в котором я обитаю» (Левинас Э. «Избранное. Тотальность и Бесконечность», с.79).

При этом следует подчеркнуть: очевидность как бы «непосредственного» в любом случае является исходной точкой всякого мышления, ведь без нее невозможны вера или доверие к всегда необходимым аксиомам, постулатам или догмам. Все различие лишь в том, что именно является очевидным «непосредственно» – мистическое идеальное Первоначало или реальное собственное «я». Термин «непосредственно» взят в кавычки, т. к. непосредственного в нашей реальности ничего нет, все так или иначе неминуемо как-то опосредованно. Поэтому Коряковцев и Вискунов совершенно правильно обращают внимание на то, что «В логике дискурса выведения “всего” из единичного предполагает индукцию – метод рассуждения от частного к общему. Но индукция приводит только к трудно-разрешимому вопросу из области гносеологии. Если человеческий индивид вправе выводить объективное содержание из себя, из своих чувств или мыслей, следовательно – трактовать любые свои переживания-созерцания как разновидности опыта освоения определенной реальности, то чем отличается достоверность ясного и отчетливого созерцания данной в ощущениях природы от достоверности божественного откровения? Чем принципиально отличается научная аксиома от догмата любой религии? Если все психические переживания можно трактовать как разновидность опыта освоения определенной реальности, то в чем состоит критерий различия истинных переживаний от ложных? Кроме того, неясно, как из отдельного сознания (очевидного самому себе) можно вывести существование других людей и мира» (с. 72).

Итак, **на самом деле существуют две фундаментальные проблемы рационального познания.**

1. Первая проблема – **отличить истинное от ложного.** Так или иначе приходится предполагать бесчисленное множество истинных и ложных утверждений, ибо утверждение о том, что истинное утверждение истинно, само истинно, и это может быть продолжено до бесконечности.

2. Вторая проблема – **разум утверждает всеединство, но этим утверждением доказывает существование различия и многообразия,** которые он пытался преодолеть. Н. Гартман прав: «В сущности, бытийственный примат единого — это рационалистический предрассудок» («К основоположению онтологии», с.178), ведь очевидно—«в любом случае неверно, что только один способ или модус бытия есть бытие вообще» (там же, с.206). Таким образом, над разумом всегда возвышается и его окружает иррациональное.

Без сомнения, «Все эти вопросы рождают проблему полноты индукции и происхождения всеобщих положений. Ибо никакая индукция не является полной, законы же носят всеобщий характер» (с. 72). Не только в рамках т. н. «декартового рационализма», но и, как нам

кажется, любого рационализма, ни один из этих вопросов исчерпывающего решения не имеет и, более того, принципиально иметь не может. Гуссерль правильно заметил, что «уже исходящий от Канта немецкий идеализм страстно стремился преодолеть ставшую весьма ощутимой наивность (объективизм)», т. к., скажем, значение слов нельзя было больше смешивать с реальным психическим содержанием сознания. Субъективность нельзя мыслить как противоположность объективности, поскольку подобное понятие субъективности мыслилось бы тогда объективистски. В итоге и проявляется необходимость изучения внутренней сопряженности субъективности и объективности. Следует признать, что на самом деле релятивизму, отрицанию объективного характера суждений и невозможности обосновать необходимость морали можно попытаться как-то противопоставить лишь признание реальности «сверхъестественного» Первоначала.

Таким образом, несмотря на то, что «сама по себе идея о множестве типов рациональностей (разумов) не нова», авторы «в качестве критерия различия между типами рациональности» выдвинули правдоподобный «принцип группировки представлений, сформулированный Леви-Брюлем» (с. 73). Но, по всей видимости, все равно «критерии различия разумов остаются либо размытыми, либо сводятся к установкам познающего субъекта (что является тавтологией)». Неправильно думать, что «появление принципа тождества означает, что группировки представлений превращаются в группировки понятий, а разные ракурсы этого принципа порождают разные типы их группировок, значит – разные типы рациональностей-разумов» (с. 73).

Исходя из уже изложенного, вся разница во всех возможных подходах, в т. ч. и рациональных, заключается лишь в том, что именно изначально признается «очевидно непосредственным» или, говоря несколько иначе, наиболее адекватной действительности «объективной» точкой зрения / наблюдения. Очевидной изначально ограниченностью рациональной философии здесь выступает как раз то, что она «ничего не создает, но лишь проявляет-“эксплицирует” уже родившееся в понятийно-сознательной (сиречь, “дискурсивной”) форме» (с. 73), игнорируя все то, что находится вне понятийно-дискурсивного модуса бытия и сознания. С другой стороны, как это ни парадоксально, результаты мышления представляют собой результаты только лишь благодаря тому, что они отделились и могли отделиться от отношения к жизни. Никакие эксперименты ни с жизнью, ни со смертью (вспомните невероятный эксперимент Иисуса) не в силах сделать доступным исчерпывающее познание / постижение отношений, обуславливающих результаты всякой конкретной жизни.

§ 16. О НЕОБХОДИМОЙ ПОЛИФОНИИ РАЗЛИЧНЫХ ТИПОВ МЫШЛЕНИЯ

«Усилие понимания имеет место повсюду, где не происходит непосредственного понимания либо где приходится принимать в расчет возможность недоразумения»
(Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 226).

«Знание “понаслышке” – здесь это не дурная вера на слово, а единственно возможное знание»
(Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 266).

«...семена будущего, вероятнее всего, скрываются в интеллектуальном разногласии, а не согласии»
(Г. Харман, «Спекулятивный реализм: введение», с. 166).

«мы склонны придерживаться не отдельных сильных аргументов, а исследовательских программ. Мы продолжаем придерживаться их даже при наличии сильных возражений и аномалий и оставляем предпочитаемую программу, только когда она, по-видимому, деградирует» (И. Лакатос).

Общественное сознание в определенной стране и в конкретную эпоху представляет собой естественную полифонию различных типов мышления, как минимум, внепонятийного (прежде всего образного, мифического и мистического) и понятийного (эмпирического, рационального), но также и разных их модификаций. Их взаимодействие рождает всякое существующее мысленное содержание, находящее свое выражение в необходимой полифонии «многоукладности человеческого мышления», а возможный синтез зависит от зрелости и близости «взаимодействующих сторон и полноты их взаимопроникновения» (с. 75). Будучи «схваченной в мысли эпохой» (Гегель), настоящая философия не только и не столько воплощает в некоей системе понятий (категорий) собственную определенную позицию, но и всегда интуитивно стремится выйти за рамки всякой ограниченной понятийности, создающей лишь рациональную иллюзию «решений определенных проблем», ведь живая сущность бытия ни в коем случае не может быть вполне исчерпывающе выражена в понятиях.

Но Коряковцев и Вискунов упорно твердят только об одном и том же: «взаимодействие разных типов рациональностей». Их, как и Фейербаха, внимание занимает не фундаментальная, как правило, бессознательная «филиация идей, как у Платона и Гегеля», а уже только «личности мыслителей, ведущих посредством этих идей диалог с другими мыслителями и с самими собой, даже порой бессознательно». Вероятно, такая интенция указывает на определенную индивидуальную специфику философство-

вания авторов «Марксизма и полифонии разумов», они полагают, что «Диалогичность человеческого мышления (то, что позже стали связывать с его “интенциональностью”) – является одним из самых выдающихся открытий Фейербаха» (с. 76).

Как представляется, множество равноправных сознаний, характеров и судеб с их мирами действительно как-то в полифонии сочетается здесь, сохраняя свою неслиянность, в единстве некоторого события этого посюстороннего мира, развертываемого в сингулярных порождениях имманентного Бессознательного. События даны вместе, кажется, лишь благодаря общности места (выражаемой в тождественности личности – «вместилище» по Платону). То, что случается в этом единстве личности, обусловлено ее собственным прошлым и убеждением в его имманентных идеалах и получает свою актуальность, вероятно, только благодаря тому, что расположено внутри этой общности. С какой-то не фиксированной и небесспорной точки зрения, именно политическая философия как-то «неявно структурирует всякую философию или любую мысль о предмете философии» (Ж. Деррида, «Призраки Маркса», с. 134). Естественно, «мышление (особенно человеческое мышление – Ю. М.) не происходит вне человека», а вследствие некоей феноменологической «филиации идей» (вероятно, «наподобие платоновско-гегелевской»), изначально изнутри «мыслит всегда эмпирический конкретный, “отдельно-взятый”, “этот” индивид» (с. 77–78). Но как общественный индивид он не только как-то воздействует на общественное сознание, но и преломляет в своем сознании бессознательное социума, все господствующие в нем архетипы и/или мыслительные парадигмы. Вероятно, «они вступают в его мозг во взаимодействие, он их совмещает или вступает с ними в спор – бессознательный или в той или иной степени осознанный». Но это, конечно, вовсе не обязательно только «понятийно-сознательный диалог», воплощающий «новую систему понятий» (с. 78).

Примечание. По мнению Гадамера, «понимать – это значит прежде всего понимать друг друга. Понимание есть в первую очередь взаимопонимание. Так, люди по большей части понимают друг друга непосредственно, или они договариваются до достижения взаимопонимания. Договоренность – это, стало быть, всегда договоренность о чем-то. Само понимание – это самопонимание в чем-то. Уже язык свидетельствует о том, что “то, о чем...” и “то, в чем...” не есть лишь сам по себе произвольный предмет речи, от которого независимо ищет путь взаимное самопонимание. Напротив, это – путь и цель самопонимания как такового» («Истина и метод», с. 227). «Подлинная проблема понимания явно надламывается там, где при попытке добиться содержательного понимания возникает рефлектирующий вопрос: а как он пришел к своему мнению? Ибо очевидно, что такая постановка вопроса свидетельствует о чуждости, и совершенно иного рода, и в конечном счете

означает отказ от общего смысла» (*там же*, с. 228). **Познать лишь смысл высказываемого – вовсе не значит познать его истину.** Для понимания смысла сказанного, кажется, достаточно лишь исключить всякую предвзятость нашего собственного разума и наших предрассудков. Таким образом, «Понимание оказывается частным случаем применения чего-то всеобщего к конкретной и особенной ситуации» (*там же*, с. 369).

Вообще сознание (как и жизненность) принципиально невозможно определить адекватно в понятиях: это в определенном смысле и объект, и процесс, причём двунаправленный (или даже разнонаправленный), кажется, принадлежащий сугубо субъекту и, вероятно, полностью неотделимый от него. Но при этом следует не забывать, что «Любое учение, которое отказывается помещать человеческий опыт за пределами природы, должно обнаружить в описании человеческой природы факторы, которые входят в описание иных естественных явлений. Если таких факторов не существует, то учение о человеческом опыте как факте природы – блеф... Мы должны или принять дуализм... или обнаружить идентичные элементы, связывающие опыт с физической наукой» (*Уайтхед*).

В книге «Марксизм и полифония разумов» приводится любопытная мысль Маркса: «Целое, как оно представляется в голове в качестве мыслимого целого [обобщающего понятия. – А. К., С. В.], есть продукт мыслящей головы, которая осваивает для себя мир единственно возможным для нее способом, – способом, отличающимся от художественно-, религиозно-, практически-духовного освоения этого мира. Реальный субъект остается все время вне головы, существуя во всей своей самостоятельности, пока голова относится к нему лишь умозрительно, лишь теоретически. Поэтому и при теоретическом [понятийно-дискурсивном. – А. К., С. В.] методе субъект – общество – должен постоянно витать перед нашим представлением как предпосылка». Исходя из этой мысли, Коряковцев и Вискунов заявляют: «Иными словами, дискурсивное выступает как опосредованное, как обусловленное социальной, житейской ситуацией индивида, его личными переживаниями и т. д. Дискурсивное – не самостоятельно, не сверхчеловечно, не мистично. Это и делает возможной мыслительную полифонию. В “отдельно взятой” голове может совмещаться все, что угодно» (с. 78).

По этому поводу следует сказать следующее.

1. «Целое» если и является «продуктом мыслящей головы», то, вероятнее всего, выражает или как бы подразумевает Единое Первоначало.

2. Маркс указывает на то, что с помощью «мыслимого целого» (т. е. обобщающего понятия) осваивается мир «единственно возможным способом» – это когда «реальный субъект остается все время вне головы,

существуя во всей своей самостоятельности, пока голова относится к нему лишь умозрительно, лишь теоретически». Поэтому, по мнению Маркса, «при теоретическом [понятийно-дискурсивном. – А. К., С. В.] методе субъект – общество – должен постоянно витать перед нашим представлением как предпосылка».

(Это глубоко мистическое представление классика-материалиста не может не удивлять. Но вопрос не в этом, на самом деле реальный субъект сознания не может никак абсолютно «оставаться все время вне головы», т. е. он обязательно постоянно прежде всего подвержен воздействию своего «внутреннего» мира, поэтому, чтобы быть последовательным при теоретическом методе, «как предпосылка» «перед нашим представлением должен постоянно витать» сам субъект не только как общественное существо и биофизический объект, но и как духовное существо, включающее в себя и некое сверхъестественное начало, и весь «внешний» для него мир).

3. В силу неидеальности мышления, естественно, всякое практическое «дискурсивное – не самостоятельное», а исторично и так или иначе индивидуально. На самом деле мыслительная полифония не только неизбежна, но и необходима для адекватного процесса развития мышления. «Отдельно взятая» голова должна уметь совмещать все, что угодно.

Из дальнейшего изложения видно, что авторы не понимают, что как иррациональное, так и рациональное и в индивидуальном сознании, и в общественном сознании могут иметь любые тенденции развития, в т. ч., естественно, и деструктивные. Вероятнее всего, все возможные «тенденции» имеют прежде всего некие внутренние бессознательные, надсознательные или подсознательные источники.

§ 17. О ТОМ, ЧТО ТАКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

«...формальная опровержимость какого-либо тезиса не обязательно исключает его истинность» (*Платон, VII письмо*).

Знание – это прежде всего как-то осознанная порожденная собственным восприятием информация (погруженная уже всегда в память); с какой-то точки зрения это как бы осознанный «образ / картинка реальности» в форме понятий, представлений или чувственных образов. Несмотря на то, что знание – это всегда уже объективированная собственная читабельная информация (которая как-то фиксирована, выра-

жена в языке или какой-либо другой знаковой системе), оно подлежит дальнейшему усвоению, присвоению, расширению и углублению, специфической систематизации и структуризации. Тем не менее, кажется, всё-таки допустимо предположить, что каким-то невероятным образом существуют некие иррациональные или даже парадоксальные формы «знания» и/или «информации», которые принципиально не могут быть выражены в языке или в знаках и символах. Ведь большая часть опыта или информации о пережитом остается всегда неосознанной и в этой именно неосознанной форме как-то участвует в процессе сознания как целого.

Естественно, знания (и/или информация) могут соответствовать или не соответствовать действительности, т. е. быть истинными или ложными. В книге «Марксизм и полифония разумов» правильно отмечается, что в понятия «истина» и «ложь» «в многовековой истории философии... вкладывали два смысла: онтологический и гносеологический. Первое обозначает соответствие сущности и существования, второе – соответствие объективной реальности и представлений о ней в голове “субъекта”... Оба смысла имеют право на существование и дополняют друг друга... В связи с этим возникают вопросы: что такое соответствие и что чему должно соответствовать?» (с. 87). Вероятно, следует согласиться с авторами, которые говорят, что «Объект, субъект и его деятельность – все эти три элемента познавательного процесса – выступают в данном случае как воплощенное единство в гармоничной связи, как соответствие друг другу, они истинны, адекватны по отношению друг к другу. Стоит, однако, добавить, что соответствие Представляющего представляемому – или Познающего познаваемому – никогда не может быть полным. Абсолютное знание обо всем мире невозможно» (с. 88).

Далее авторы делают несколько сомнительное утверждение о том, что «достижение соответствия со стороны субъекта предполагает обоснование – доказательство» и, что «истинное знание – это знание всегда доказанное» (с. 88), а «в соблюдении этого принципа проявляется критическая способность человеческого сознания, на основе которой развивается наука и рационалистическая философия» (с. 89). При этом ими, по всей видимости, не учитывается возможность как бы «непосредственного» феноменологического очевидного созерцания или постижения Истины. Вообще доказательный довод или аргумент, кажется, всегда заключает в себе нечто очевидное. При этом нельзя не заметить и его еще, как правило, некую связь с прекрасным. С другой стороны, доказательность и принцип «фальсифицируемости» научных теорий, кажется, действительно является основой развития всех научных и рационалистических теорий. Тем не менее, какое-либо возможное притязание на абсолютную

истину формального аргументирования вообще всё равно оказывается явно избыточным. Ведь в формальных аргументах или доказательствах на самом деле ничего не познается. Гадамер нам уместно напомнил, что еще Платон показал, что не существует удовлетворительного с точки зрения аргументации критерия, который позволил бы отличить истинное от ложного. Поэтому и **формальная опровержимость какого-либо тезиса не обязательно исключает его истинность. С другой стороны, даже самая строгая мыслительная форма и внутренняя логическая правильность, при всей своей прозрачности и проверяемости не страхуют от заблуждений**, которые могут основываться на исходных пунктах. Очевидно, что: «Суждение или понятие не может ручаться за свой предмет, и самая точная форма умозаключения оставляет открытой объективную значимость своих предпосылок» (Гартман Н. *«К основоположению онтологии»*, с.490).

Опираясь на утверждения Фейербаха, Коряковцев и Вискунов говорят, что «доказать что-то – это значит пред-ставить нечто не только мыслимым, но прежде всего – объективным, существующим в качестве конкретно-всеобщего для другого человека, помимо мыслей и желаний “отдельно взятого” индивида как часть природного и человеческого мира. Таким образом, доказательство происходит благодаря взаимодействию между Доказующим – с одной стороны и с другой – обществом и природой. В этом отношении между ними воспроизводится логика исследуемого предмета – доказуемого. Доказать нечто означает показать, что дело обстоит объективно, то есть, вне зависимости от индивидуальных способностей и потребностей кого-либо. Спустя более чем полувека Леви-Брюль повторит это положение Фейербаха, обосновав его широким этнографическим материалом, раскрывающим генезис логического мышления и знания: “Знать – это вообще объективировать; объективировать – это проецировать вне себя, как нечто чужое, то, что подлежит познанию” (Леви-Брюль *“Первобытное мышление. Сверхъестественное в первобытном мышлении”*). Таким образом, исследуемый предмет соотносится с познающим субъектом через иное, то есть – опосредствуется. Всякое доказанное, всякое знание – опосредствовано. Логика внешнего мира непосредственной быть не может, или таково оно только в воображении. Никакого непосредственного знания, как впервые показал Фейербах благодаря своему антропологическому принципу, не существует. Знание предполагает общение, общественную связь». «Сделаем отсюда вывод, что декартова категория достоверности (“очевидности”), также как и категория “благо”, – эти гносеологические фетиши феноменологов, утилитаристов и позитивистов, от И. Бенгама и О. Конта до О. Бем-Баверка и Л. фон Мизеса – есть такие же мифологические образы – симулякры, только упакованные в философско-рационалистическую оболочку, как и

пресловутое трансцендентальное Я (сознание, субъективность) Канта и его последователей» (с. 89–90).

По этому поводу нужно сказать следующее.

1. По всей видимости, «не все привязано к полаганиям. Но, пожалуй, все — к первым очевидностям. Сказать, что, собственно, представляют собой эти очевидности и в чем коренится их устойчивость, отнюдь не легко» (Гартман Н. «К основоположению онтологии», с.507). У Витгенштейна есть утверждение: «что такое факт можно только показать, но не сказать». В таком случае получается, что вообще подлинным убедительным доказательством все-таки является именно очевидность, т. к. ничего не может быть сказано абсолютно правильно (с чем и сами наши авторы Коряковцев и Вискунов согласны). Правда, хоть факты и не могут быть вполне определены, можно почти всегда как-то пояснить, что мы имеем в виду в том или ином случае. Таким образом, если даже «доказательство происходит благодаря взаимодействию между Доказующим – с одной стороны и с другой – обществом и природой» – это вовсе еще не обязательно свидетельствует о том, что «между ними воспроизводится логика исследуемого предмета – доказуемого». Возможные пояснения указывают лишь на некие различные ориентиры, взаимодействия или метки особенной сущности предмета доказательства. С другой стороны, трудно не согласиться и с тем, что «если бы здравый смысл действительно был философским аргументом, то со всякой философией давно было бы покончено, а тем самым и с призывом к здравому смыслу» (Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 575).

2. Вероятно, с какой-то религиозно-мистической точки зрения можно допустить, что столь желанное «непосредственное знание» все-таки как-то возможно, но, правда, возможным оно может быть только в случае некоего реального мистического переживания исключительно сверхъестественного Откровения. Ведь знание действительно предполагает некую связь или взаимодействие и, прежде всего, между субъектом и его Бессознательным Первоисточником. Но нужно подчеркнуть, что если не проявляемое в Боге – вообще не воспринимаемое нами бытие-в-себе, то проявляемое воспринимается нами неминуемо и НЕОБХОДИМО индивидуально искаженно, т. е. как-то опосредовано (здесь следует указать на все возможные когнитивные искажения, психотип и эмоциональность субъекта сознания и т. п. – конкретного адепта). Абсолютно непосредственная очевидность, вероятнее всего, – лишь специфическая иллюзия измененного ракурса НАШЕГО же сознания изнутри, в котором или за которым НЕТ никакого чудесного «очищающего кристалла», еще и иного более «истинного Я», чем уже реально имеющееся наше живое собственное актуальное «я». Место специфического мистического опыта в духовной жизни определяющее, но от того он не должен быть вне подо-

зрений, как, впрочем, и всё духовное начало в сознании человека. Ведь иные начала сознания могут быть не менее значимыми, чем как бы «бесценный» мистический опыт. В итоге получается лишь в выборе дело, и в этом случае определяющее не в уникальном «опыте», а в индивидуальных изначальных (врожденных) ментальных особенностях.

Далее в обсуждаемой книге говорится о том, что «доказательство убедительно, только если оно сохраняет смысловую связь между доказуемым и самим доказательством. Это предполагает, что доказательство исходит из самого предмета, что оно отражает только его логику и что к доказательству не примешивается ничего чуждого. Доказательство определяется не волей доказывающего или различным внешним влиянием на него, а только лишь логикой самого предмета. Для этого необходимо, чтобы сам доказывающий руководствовался лишь стремлением к истине самой по себе, безотносительно к какой-либо внешней утилитарной пользе, чтобы доказательство и он сам были свободными от интересов и влияний, внешних истине, чтобы они были универсальны в смысле многосторонности. Любителям “классовой точки зрения” (и сторонникам прочей партикулярности) на философию и науку напомним, что их мнение не потому истинно, что подчиняет себе истину, а лишь потому, что подчиняется ей» (с. 90–91).

Здесь нужно отметить то, что на самом деле доказательство, конечно, всегда исходит не «из самого предмета», а из принятых представлений о предмете (т. к. сам по себе предмет остается всегда вещь-в-себе), и оно в любом случае не в силах отражать исключительно «только его логику», как-то «не примешивая ничего чуждого», а именно собственного и общепринятого эмоционального мнения о ней. В любом доказательстве так или иначе имеет место воля доказывающего, находящая свое выражение в выборе и оценке модели не только т. н. «логики самого предмета», но и предполагаемой «логики оппонента», ведь в любом доказательстве важно, чтобы доказываемая «истина» была «правильно», т. е. нужным образом воспринята «оппонентом».

Примечание. По мнению Гадамера, «исторический объективизм подобен статистике, которая является столь удобным средством пропаганды именно потому, что говорит языком фактов и тем самым создает видимость объективности, каковая на самом деле зависит от оправданности ее постановок вопроса. Речь, следовательно, идет вовсе не о том, чтобы разработать историю воздействий в качестве самостоятельной вспомогательной дисциплины наук о духе, – требуется другое: научиться лучше понимать самих себя и осознавать, что во всяком понимании, отдаем мы себе в том отчет или нет, сказывается влияние этой истории воздействий. Впрочем, там, где наивная вера в метод ее отрицает, следствием может быть также и фактическое искажение познания» (*«Истина и метод»*, с. 356–357).

Глава 18.

РАЗУМНОСТЬ, АБСУРДНОСТЬ И СПОНТАННОСТЬ. ЭКСКУРС В ИСТОРИЮ ФИЛОСОФИИ

«Из богов никто не занимается философией» (Платон).

§ 1. О ТОМ, ЧТО СОЗНАНИЕ, РАЗУМНОСТЬ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ НЕ ТОЖДЕСТВЕННЫ

«Быть... это не слово бесплотного духа, а слово призрака, это есть его первичная словесная оболочка»

(Ж. Деррида, «Призраки Маркса», с. 77).

«Наш разум – это действительно чудесный дар и достижение, которое нельзя недооценивать, но он покрывает только один аспект реальности, которая так же состоит из иррациональных факторов.

Естественные законы – это не аксиомы, а только статистические вероятности. Как и реальности, наша психика состоит в том числе из иррациональных факторов. Потому механизация психической жизни невозможна»

(К. Юнг, «Из письма Карла Густава Юнга Пиего Коро. 1955 год»).

Коряковцев и Вискунов утверждают, что «мир имеет законы и логику, отличные от законов и логики его (познающей – Ю. М.) персоны. Взаимодействие с внешним предметом составляет содержание мышления и деятельности. Предмет, содержание мысли и деятельности возникают не порознь, а вместе с самой способностью мыслить и что-либо делать. “Чистого”, отвлеченного мышления и, тем более, отвлеченного дела не существует, или они существуют как абстракции» (с. 93). Как нам кажется, эти высказывания более корректно нужно сформулировать несколько иначе. Ведь и истина тоже постигается лишь в качестве призрака.

Примечание. И. Михайлов в своей книге «Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни» точно заметил: «По аналогии с тем, как “разум” в начале XIX века был несущей конструкцией в понимании истории, так и “сознание” в феноменологической философии XX века состав-

ляло важную основу для понимания “времени”, а время находит свое выражение в историчности, которая имеет необходимо внутренний характер и сосредоточена в душевной жизни, как полагает граф Йорк. В итоге становится очевидным, что к истории должны были быть найдены новые подходы, не основывающиеся более на идее ее разумности. И здесь трудно переоценить весьма плодотворное представление Йорка о том, что **«целостная психофизическая данность не дана, но что она живет»**, а самоосмысление в контексте такого подхода означает не интеллектуальный акт, но скорее некую «реакцию жизненности». Выявление сознания как конституирующую время силу дает Хайдеггеру возможность истолковывать **«жизнь как образ бытия»**. (Михайлов уместно указывает на то, что «На самом деле Шпенглеру удалось представить историю как жизнь. “Жизнь”, правда, была понята им как “жизнь организма”». Это определение кажется всё-таки более корректным, чем прежнее «тегелевское» представление – «история воплощение жизни духа»). Что касается озабоченности Гуссерля требованием «абсолютной строгости» и «очевидности», то его «феноменологическая мотивация» (по мнению Хайдеггера, имеющего здесь своё некоторое оправдание) появляется «не из попыток получения особого доступа (к вещам) науки, но из идеи, в определенном смысле из свихнувшейся разумности, которую изобретает для себя человеческое бытие». Таким образом, в конечном итоге становится вполне допустимым сформулировать и **обратный вопрос – о возможности «свихнувшейся Разумности, которая изобретает для себя это человеческое бытие»**. Сложно сказать, всегда ли «последствия превосходят причины» или нет, но трудно не согласиться с тем, что по-настоящему новое возникает, по сути, «из ничего». Очевидно и то, что происхождение жизни и происхождение мысли нельзя объяснить материальными причинами, поэтому если Бога еще и нет, то, вероятно, даже Он как-то «может появиться» в реальности (*Мейясу*, «*Божественное несуществование*»). При этом нужно осознать, что бытие или существование вообще не является ни вероятным, ни невероятным.

Любой «опыт не имеет никакой ценности, если только он не оставляет след, сохраняющийся в том, что будет после. Многие события каменного века навсегда утеряны для истории, но было бы неверно утверждать, что вследствие этого они никогда не случались или не имели никакого значения или ценности» (*Харман*, «*Спекулятивный реализм*», с. 84). Вероятнее всего, мир имеет различные законы и, может, даже разную логичность в разнообразных регионах и модусах своего бытия. Содержание мышления и деятельности составляет, по всей видимости, взаимодействие как с «внутренними», так и с «внешними» предметами, событиями, фактами и феноменами. Скорее всего, обязательным первичным моментом всякого процесса сознания является некое взаимодействие с идеальным потусторонним миром, с надсознательным / бессознательным собственным Первоисточником. Процесс сознания, по большому счету, в целом осуществляется неосознанно, и большую часть в содержании каждого сознания занимает тоже бессознательное, во всех своих ипостасях (любопытно, что авторы допускают нематериалистическое высказывание: «Предмет, содержание мысли и деятельности возникают не порознь,

а вместе с самой способностью мыслить и что-либо делать», – где же здесь пресловутая «первичность материального»?). И последнее: здесь «чистые» и идеальные элементы сознания, в т. ч. и логика, необходимы вообще для осуществления самого человеческого мышления.

В книге говорится: «Сознание, мышление и обосновываемое знание выступают как моменты единого целого. В западноевропейской философии это целое получило название “Разум”, рациональность. Его можно определить как способность особого рода живых существ – человека – воспроизводить логику любого объекта, отличного от собственного физического тела и производить по логике любого предмета. Или, как сформулировал Фейербах: “Разум – это такая сущность или способность, которая дает мне представление о вещах”, то есть, о том, что существует объективно, вне и помимо меня. Иначе говоря, Разум – это способность некоего рода живых тварей отражать, схватывать логику Иного, отличного от их физического тела (в его собственной внутренней закономерной связи), способность производить по логике Иного и учитывать ее в своей собственной деятельности, направленной на удовлетворение своих потребностей. Моментом, конституирующим Разум, является различие, противопоставление субъекта и объекта. Под “субъектом” в новоевропейской традиции понимается гипостазированное и мистифицированное отдельное человеческое сознание. В сознании присутствует два момента – сознание себя = самосознание и сознание чего-то отличного от себя. Само сознание по сути своей есть бытие-с-иным-и-через-иное» (с. 94–95).

Как представляется, сознание, осознание, разум (разумность) и рациональность – не тождественные вещи. Здесь сразу следует заметить, что разум (вопреки Гегелю) не есть источник действительного содержания для нашего мышления, он даёт лишь общую форму для всякого возможного содержания, какова бы ни была его существенная ценность. Скорее всего, рациональность тоже нужно различать по видам (например, Макс Вебер предлагал выделять формальную и субстантивную рациональность). Вряд ли оправданно считать всякую сознательную деятельность целеполагающей, эта характеристика скорее относится к разумной деятельности, а еще точнее, к рациональной ее форме. Рациональное всегда развивает некоторую силу доказательности, принуждения и убеждения, содействующую образованию новых убеждений, догм и предрассудков. Вообще в самом сознании есть смысл выделять возможную сферу осознанности, т. к. весь процесс сознания в целом осуществляется, как правило, неосознанно. «Любое конечное настоящее имеет свои границы. Понятие ситуации определяется как раз тем, что она представляет собой точку зрения, ограничивающую возможности этого зрения. Это значит, что в понятие ситуации существенным образом входит понятие горизонта» (Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 358).

С какой-то точки зрения вполне оправданно считать иррациональное необходимым элементом разумного и, конечно, сознательного, т. е. иррациональное неправильно считать неразумным. Говоря научным языком, «Дискретность свободы связана с наличием бифуркаций в сложных системах» (М. Кацнельсон). Иррациональное противостоит рациональному, конечно, не «как абстрактное понятие, обозначающее разрыв связи между субъектом и объектом, их отчуждение и взаимную изоляцию», ведь точно также, как понятие рационального, так и понятие иррационального отражает некий модус их связи, вероятно, саму сферу осознанности изнутри, потому что не всё разумное есть обязательно рациональное, рациональное вовсе не всегда как-то «соотнесенное с тем, что по определению лишено Разума (со своим Иным)» (с. 95). Если говорить о неразумном, то это наряду с разумным – неизбежный элемент всякого сознания. Таким образом, иррациональное и рациональное – это парные категории, описывающие различные отношения между субъектом и объектом, осознанным и неосознанным. Неверно думать, что «Иррациональное, используемое как понятие, как дискурс (порождающий так называемую “иррациональную философию”), есть противоречие, поскольку содержательно оно апеллирует к личному, субъективному, а по форме, как понятие, оно безлично и объективно. Оно черпает свое содержание из объективного, но навязывает ему логику субъективного» (с. 95). Ведь если рациональное черпает свое содержание из логичных сфер или модусов бытия, то иррациональное содержательно апеллирует, естественно, не только «к личному, субъективному», а ко всей наблюдаемой именно алогичной действительности. Поэтому и миф, естественно, ни в коем случае не неразвитая или непробуждающаяся рациональность, а особая необходимая специфическая форма мыследеятельности.

Допустимо, что «Разум, рациональность – это присущая только человеку форма отражения» (с. 96), но, как нам кажется, это далеко не однозначный факт, особенно если речь идет о формальной рациональности некоего расчета. Коряковцев и Вискунов правильно указывают на то, что разумность человеческого действия как бы «связана с его целесообразностью», однако в зависимости от обстоятельств или точки зрения «одно и то же действие может быть разумным или неразумным» (с. 96). Вероятно, более корректным было бы признать, что не вообще «человеческий Разум», как говорят авторы, а человеческая рациональность, как и ее «порождения – наука, техника» (при этом нужно подчеркнуть, что и «определенная социальная организация», вырастающая из имманентной биосоциальной структуры или иерархии, лишь в очень ограниченном смысле может считаться плодом разума и еще менее рациональности), – это, кажется, «всего лишь средства, инструменты в руках человека, и при-

менение их зависит от тех целей и задач, которые он перед собой ставит в данных условиях» (с. 96).

По мнению Коряковцева и Вискунова, «Сами по себе целесообразность, разумность, техника не могут быть враждебны человеку» (с. 96). Однако авторы при этом не отмечают один существенный момент: если посюсторонняя целесообразность, разумность и техника необходимо и неминуемо поглощают все существо, всю душу мирского человека, то они тем самым крайне враждебны преображению этого человека в Духе (о том есть притча об «игольном ушке»), т. е. как бы возвращению человека в лоно к своему мистическому Первоисточнику. Мирская «целесообразность, разумность и техника», как правило, явно противоречат нравственному императиву. Если согласиться с неким целеполаганием трансцендентального Разума или трансцендентального Я, и если по Фейербаху даже уже «само человеческое чувство мыслит, то есть ставит себе цель и предел (определяет себя)», то, вероятно, последовательным будет признание того, что целеполагание само по себе всегда или обязательно еще «не обозначает рациональность». С другой стороны, если оно «отражает только волю и желание субъекта», то оно тем самым и не «является признаком иррационального» (с. 97–98) (как говорят авторы), а лишь указывает на его вероятную ложность и/или ошибочность. Короче, взаимосвязь целесообразного и рационального остается, кажется, непроявленной и весьма темной.

По всей видимости, «способность к целеполаганию – вторична от способности приобретать и использовать знание» (с. 98) (а может быть, и вторична даже уже от способности самого восприятия). Целеполагание, конечно, может быть эффективным и полезным, но только при условии, что мы действительно знаем, к чему именно стремимся.

§ 2. О РАЗЛИЧИИ «ЗНАНИЯ» И «ВЕРЫ»

- «Вера и знание – это две чаши весов: чем выше одна, тем ниже другая» (А. Шопенгауэр).
- «У человека в душе дыра размером с Бога, и каждый заполняет её как может» (Ж. Сартр).
- «... только единичный случай непосредственно очевиден как в-себе-сущий. Ибо только он реален» (Н. Гартман «К основоположению онтологии», с.622).

В «Марксизме и полифонии разумов» приводятся довольно странные рассуждения о проблеме в различении «знания» и «веры».

«Выяснив, что такое знание, мы легко отличим его от веры... путаница в данном вопросе часто объясняется отождествлением веры и доверия...

В основании доверия... чтобы оно не было иллюзорным, должно лежать знание о том, чему и кому доверяешь... Вопрос о вере в бога – это, кроме всего прочего, и вопрос доверия по отношению к людям, которые о нем говорят... Без внятной формулировки отличия между верой и доверием, верой и знанием, граница между наукой и религией, рациональным и иррациональным, аксиомой науки и догматом религии, достоверностью “ясного и отчетливого” восприятия и мистического откровения, теряют очертания и повисают в воздухе... Сама сущность знания предполагает обладающего сознанием, представляющего “субъекта” и не зависящую от него, “объективную”, реальность. Все его представления – о действительности, от него не зависящей, к нему равнодушной. Наоборот, он сам от нее зависит, ибо в ней все его цели, интересы, заботы и т. д. Их реализация требует воздействия на эту самую объективную реальность. Успех этого воздействия зависит от соответствия реальности и субъективных представлений о ней, то есть, от знания. Вера же от объективной реальности как раз абстрагируется: “Данный чувственный мир оказывается “преградой” между ней и богом” (*Фейербах*). И хотя вера “пробивает эту преграду”, она лишь “душой оказывается там, где не может быть телом”, то есть верующий лишь в представлении становится единым с природой, на деле же – чуждым ей, чуждым всему объективно существующему. Знание как знание чего-то иного, отличного от него самого, ему необходимо как человеку, как общественному индивиду, но как верующему, в рамках религии – просто не нужно. Можно сказать так: знание от веры отличается тем, что первое предполагает нечто, отличное от Представляющего, а вторая – предполагает сопричастное ему. Если вера есть представление, выстроенное по логике желаний и страхов Представляющего, то знание – это представление, выстроенное по логике представленного» (с. 98–100).

По поводу сказанного необходимо в первую очередь заметить следующее. То, что посюсторонний реальный мир видится именно так, – это факт природы. Таково структурное отношение, свойственное живой природе на Земле. Для жизненности на Земле, как представляется, одним из самых важных элементов является чувственное восприятие, объяснение которого немислимо вне рамок физиологии. Физиология указывает на то, что внешние события одного типа нельзя строго ассоциировать с чувственными восприятиями тоже одного типа, т. е. говорить вообще о некоем как бы универсальном «нормальном восприятии» не вполне оправдано. Некоторый элемент призрака или иллюзии имеется практически всегда, уже только потому, что, как точно заметил Мерло-Понти, между наблюдателем и наблюдаемым предметом всегда некое «пространство» или «атмосфера» (отнюдь не пустота), а вокруг или как бы сзади предмета всегда есть какой-то «фон». Кроме того, следует еще

иметь в виду, что «единственно важный фактор внешнего события – это то, каким образом оно воздействует на функционирование нашего тела. То, каким образом свет проникает в глаз, а также нормальное состояние здоровья – таковы единственно важные факторы нормального зрительного восприятия... Тело в высшей степени равнодушно относится к прошлой истории возбуждающих его внешних факторов и не требует никакого удостоверения относительно их характера. Значение имеет лишь определенное и конкретное возбуждение тела» (*Уайтхед*). Таким образом, содержание материала, получаемого и воспринимаемого сознанием через органы чувств, касается исключительно форм и/или способов функционирования живого тела.

«Ощущение единства с нашим телом, действительно, имеет определяющее значение в нашем чувственном опыте, кроме того, надо также помнить, что на фоне личной последовательности духовного опыта происходит наследование чувственной перцепции от предшествующих членов этой личной последовательности» (*Уайтхед*). Несмотря на всю сложность разнообразия форм образования чувственного опыта можно констатировать, что «окончательный синтез, следствием которого является образование видимости, сопряжен с событиями, принадлежащими личной душе» (*Уайтхед*). Таким образом, вдобавок ко всему еще и «наследие прошлого» устремляется в настоящее и обязательно входит в состав восприятия образующего «видимость» актуального настоящего. Существующие формы чувственных восприятий предполагают осуществление неосознаваемого различения с той или иной степенью ясности и отчетливости. Получается, что все попытки построения точного систематического учения о природе вещей связаны с попытками очевидным образом верифицировать учение путем согласования теории с чувственным восприятием. «Но чистое чувственное восприятие никогда не входит в круг человеческого опыта. Оно всегда сопровождается т. н. интерпретацией... Наши привычки, наше состояние ума, наши способы поведения – все они предполагают наличие такой интерпретации... даже животным свойственна известная интерпретация» (*Уайтхед*). Николай Гартман отмечает – «Язык идет вперед с развитием сознания мира. Но в своих формах он держится собственных корней» (*Гартман Н. «К основоположению онтологии», с.301*).

Конкретные события современного мира, каждое из которых обладает своей собственной индивидуальной спонтанностью и историей, скрыты от своего наблюдателя. Прошлое обуславливает не только внешний мир, но также и самого воспринимающего, его внутренний мир (более того, оно принадлежит прошлому человеческого тела и даже прошлому среды, в которой функционирует тело). Таким образом, наше

восприятие неминуемо уже сразу имеет некое качественное искажение, которое необходимо сопряжено с функционированием живого тела воспринимающего.

Сама по себе «точка зрения» уже выражает важную истину, отсюда и ее очевидность. Вероятно, поэтому кажется, что понятие красоты даже шире и фундаментальнее понятия истины. Представление о полностью пассивном созерцании, абстрагированном как-то от действия и цели, глубоко ошибочно. Вообще предполагаемую основу реальности, на которой покоится видимость, никогда нельзя упускать из внимания при оценке этой видимости. Красота как-то необходимо относится к взаимоотношениям различных компонентов реальности, к взаимоотношениям с различными компонентами видимости, а также даже и к отношениям видимости к реальности. Создается впечатление, что даже истина имеет свое значение только благодаря красоте выраженной в/на «поверхности» формы предмета. Но красота, проявляемая только в видимости, не нуждается в неперменном достижении истины. Тем не менее, красота, кажется, всегда имеет некое свое оправдание, дисгармония же возникает, вероятно, из-за того, что образы красоты очень разнообразны и далеко не всегда совместимы друг с другом. Красота зовёт нас познать опытно, «на вкус», чтобы только знать – это переживаемое как бы «прямо» и безо всяких сомнений. Ясно, что это уже не будет системой знаков, интерпретацией, формулой, доктриной или учением, ведь это будет опытно, как бы непосредственно испытано «на вкус». Реальное прежде всего значит индивидуальное, конкретное и/или неаккуратно выражаясь – субъективное.

После всего сказанного становится понятно, что все наше знание практически в любом случае описывает лишь нашу «видимость», а не на самом деле действительность. То, что оказывается в поле зрения сознания, – это скорее масса предположений относительно действительности, нежели интуиция ее самой. В таком случае совершенно очевидно, что без априорного доверия своим органам чувств, своей «видимости» ни о какой подлинности знания и речи быть не может. Понятие чисто качественных чувственных восприятий как начала опыта не имеет оснований в непосредственной интуиции. Мы никогда на все сто процентов не можем быть уверены, что вполне знаем то, чему или кому доверяем. Вера в Бога проистекает из реального очевидного феноменологического мистического переживания Откровения и лишь в самую последнюю очередь может подкрепляться некими авторитетными свидетельствами.

Далее проясняется и принципиальная ложность или ошибочность представления авторов о том, что «Сама сущность знания предполагает

обладающего сознанием, представляющего “субъекта” и не зависящую от него, “объективную”, реальность» (с. 99). Успех той или иной практической деятельности, конечно, не зависит только лишь от нужного знания. По самой меньшей мере еще необходимы вера в себя, решительность и воля к результату и/или победе в каждом начинании. Если под мистическим Откровением понимать именно объективный мистический Дар единения с потусторонним, то вера в эту потустороннюю реальность никак не абстрагируется от этой сверхъестественной «объективности». Напротив, мистически-религиозное сознание, всеми силами медитируя, сосредотачивается на этой дарованной очевидности Истины – изменяется или преобразуется в Духе, при этом оно абстрагируется и отвергает всю мирскую посюстороннюю неизбежную лишь «видимость» знаний и истин. Таким образом, некоей преградой между человеком и Богом выступает как раз повсеместная «субъективная» иллюзия знания, т. е. избыточное доверие или вера в «идолы» натурализма, антропного рационализма, традиционной религиозной догматики или даже просто магии, «внешней» мертвой религиозности некоего культа. Любое знание посюсторонней «видимости», отличной от идеального потустороннего, предполагает прошлое субъекта и его тела, сопричастное каждому восприятию актуальности.

Примечание. В небесспорной, но оригинальной трактовке А. Кожева позиции Гегеля, «чтобы имела истина, которую можно было бы назвать универсально и вечно (=необходимо) значимой, т. е. истиной в собственном смысле слова, история должна была бы завершиться. В противном случае или нет Истины, Знания в полном смысле слова, и единственным возможным отношением к миру является Скептицизм – с его компенсацией в виде иррациональной (=бес-связной) Веры, которая никогда не “закрывает круг” своего дискурса или размышления (“лакуной” в рассуждении неизбежно оказывается само понятие божественного “откровения”), – или у истории есть конец» (Гегель, Маркс и христианство), и даже Дух конечен в своей объективной явленности, будучи, оказывается, только лишь человеческим духом.

Доверие исходит из правдоподобности или убедительности соответствующей собственной видимости. Вера же выражает или должна выражать собственную сопричастность к активности некоего сверхъестественного Присутствия, способствующего некоему как бы возможному спасению или разрешению проблем жизни или осуществления в реальности. С другой стороны, вера и/или доверие – необходимый первичный ментальный акт к нужным обязательным допущениям всякого знания. Вера и/или доверие не выстроены лишь «по логике желаний и страхов Представляющего», а имеют, как правило, некие очевидные или интуитивные основания.

Посюстороннее, т. е. в реальности, знание – это представление, всегда выстроенное по «видимой» как бы «логике представленного». Поэтому вне зависимости, верующий это или атеист, говоря о своем знании в посюсторонней реальной сфере, речь идет у каждого так или иначе о видимости «своего бога, а не чужого». Во всех этих случаях, строго говоря, всегда остается до конца «не ясным, что признается истинным: представления о богах или само существование богов как представляемое» (с. 100). Нужно подчеркнуть: вне зависимости от того, вообще учитывается ли логика представляемого предмета или нет. О возможном знании верующего не как лишь о видимости допустимо как-то корректно говорить только лишь в случае некоего феноменологического потустороннего знания – что само по себе представляется практически невероятным.

Таким образом, знание и вера (как гносеологические понятия) не противоположны друг другу, ибо они могут принадлежать разным типам человеческой мыследеятельности исключительно только в случае реального сверхъестественного мистического опыта. Напротив, они друг друга необходимо предполагают и в равной мере принадлежат как понятийной, так и мифологической сфере мыследеятельности. Но это ни в коем случае не указывает на несовместимость или «совместимость религиозного и научного мировоззрений» – это совсем о другом. Лишь наивному неопиту может показаться, что «астрофизика изгоняет духов из космоса, генетика – из мира живых существ и так далее» (с. 100), ведь, напомним, наука изучает (лишь «видимость») процессы и факты эмпирического посюстороннего опыта (строго говоря, лишь факты или события физического мира), а религия – мистические ментально-феноменологические очевидности опыта потустороннего, т. е. они практически никак и никогда не соприкасаются. Поэтому религиозные люди могут быть учеными, а ученые «верующими», и в этом случае мы, конечно, не «имеем дело с проявлением фрагментарного разума, ограниченного произвольно» (с. 101), как думают авторы. Коряковцев и Вискунов наивно требуют, чтобы религиозные адепты показали, «каким образом то или иное научное открытие доказывает – даже не просто бытие бога – а правоту их конфессиональных догм» (с. 101), как будто некие открытия в сфере посюсторонней «видимости» могут на самом деле как-то что-то «доказывать» о потустороннем непосредственном опыте. Ясно, что это требование совершенно нелепо и свидетельствует в данном случае о глубоко ошибочных или поверхностных представлениях авторов. Само по себе сознание возникает как бы от сингулярного наплыва прекрасной идеального, находящегося в контрасте с несовершенной посюсторонней реальностью, с целью как бы пересоздания / перерождения последней в конкретную, конечную, избранную видимость.

§ 3. О ФРАГМЕНТАРНОСТИ И ИРРАЦИОНАЛИЗМЕ

«Феноменальность феномена не является сама по себе феноменальной данностью» (Е. Финк).

В анализируемой книге утверждается, что «Рожденный цивилизацией разум остается фрагментарным, и та же самая цивилизация на каждом шагу своего развития воспроизводит иррационализм во все более изощренных формах подобно тому, как современная промышленность вместе с прекрасными и полезными изделиями производит еще и кучу отходов» (с. 101).

На самом деле, как нам кажется, более правильно говорить, что разум рождает или может породить цивилизацию, пытаясь преодолеть наблюдаемую фрагментарность действительности, но осуществление реальности воспроизводит в чем-то всякий раз новую фрагментарность, а сознание – соответствующий ей необходимый собственный иррационализм «во все более изощренных формах». «Цивилизация развивается лишь там, где значительное число людей сотрудничает ради достижения общих целей. Такое единство осуществляется не столько через общность голых идей, сколько через общность чувств, благодаря которым идеи эмоционально переживаются и становятся верованиями и побудительными силами» (Джордж Фут Мур). В данном случае сравнение с промышленностью некорректно, т. к. иррационализм – необходимый и зачастую позитивный элемент любого сознания, и он ни в коем случае не является неким отвратительным и/или бесполезным «отбросом» или «браком» мыслительности сознания.

По всей видимости, философский разум, даже такой как у Гегеля, несводим только исключительно к рациональному мышлению, скорее даже напротив: все, что есть по-настоящему философское, порождено как раз специфической интуицией. Поэтому разграничивать философов по видам рационального мышления ни в коем случае не оправдано. Кроме того, не всякая философия тяготеет или нуждается в теоретической системе, которая должна быть строго «подчинена собственной внутренней логике» (с. 102). Ведь зачастую именно борьба за чистоту собственных исходных оснований-предпосылок рассуждений, иной раз даже неосознанная, приводит к специфически философскому, т. е. ненаучному взгляду на действительность. Несмотря даже на то, что общей их основой как бы все-таки есть понятийное мышление.

Всякая теория использует так или иначе общие понятия и/или термины с ошибочной специализацией или, с другой стороны, слишком общие понятия, которые требуют еще и умения разбираться в самих возможностях их специализации. Уже поэтому теория в конечном итоге есть всегда незащищенное утверждение какой-то частичной истины. Спекулятивная

философия удивительно самонадеянно и очевидно неоправданно направлена на построение связной, логичной и обязательной системы общих (или даже всеобщих) идей, в рамках которой можно корректно интерпретировать каждый (!) элемент имеющегося и даже возможного опыта. В то же время можно согласиться и с имеющейся позитивной стороной философских систем. Всякая теоретическая система осуществляется в контексте некоторой общей гипотезы, приспособленной к ее специфической теме. Эта гипотеза направляет наблюдение и решает вопрос о взаимной значимости различных типов данных, т. е. она как бы предписывает некий метод и выбор. Продуктивно мыслить в сфере «видимого» вообще без наличия таких теорий, кажется, практически невозможно или очень трудно. Т. е. любой посюсторонний познавательный процесс (в т. ч. и самый скептический) так или иначе не может обойтись без ошибочных догматических фикций и гипотез. Никакое учение, естественно, не в состоянии исчерпывающе объяснить практику обыденной жизни.

Примечание. Вероятные ошибки:

- 1) допущение лишь нескольких строго определенных средств коммуникации с внешним миром, а именно пяти органов чувств, т. е. правдоподобная интерпретация опыта сводится к тому, что этот опыт есть одна из форм естественной активности, сопряженных с функционированием высоко развитого организма, такой опыт, кажется, связан с деятельностью мозга, но, по всей видимости, мозг неразрывно связан с телом, а тело – с внешним взаимодействующим с ним остальным природным миром; таким образом, с этой точки зрения, человеческий опыт есть акт самопорождения, включающего как-то чуть ли не все целое природы;
- 2) единственный способ исследования через опыт – анализ, осуществляемый путем созидательной интроспекции.

Если европейская философия основана на диалогах Платона, которые в первую очередь есть попытка вывести философские категории путем диалектического обсуждения смыслов, содержащихся в языке и взятых в сочетании с пронизательными наблюдениями за мышлением, действиями человека и силами природы, то «простая» (гегелевская) диалектика, не подвергнутая критике, есть орудие, неминуемо приводящее к ошибкам. Язык несовершенен как в своих словах, так и в своих формах. Таким образом, существуют две главные ошибки в философской методологии: одна состоит в некритическом доверии к языку, другая – в некритическом доверии к установке на интроспекцию, рассматриваемую как основу эпистемологии. Значимость зависит от цели и точки зрения (события опыта необходимо рассматривать как основу связности). Дело логики заключается не в том, чтобы анализировать родовые различия, но в том, чтобы анализировать их смешение. Философия есть движение к родовым различиям с целью понимания возможностей их соединения. Открытие

новых родовых различий таким образом увеличивает плодотворность уже известных, открываются новые возможности сочетания.

Философия, как мышление «державшее на ничто», естественно отличается от любого предметно обоснованного исследования. Очевидно, что принятие на себя риска полной беспочвенности собственного начала изначально должно быть принципом самого философствования. Вообще даже вопрос о наличии или неналичии у философии своего предмета уже предполагает философскую точку зрения, ведь всякое суждение о предмете философии уже является философским. Настоящая философия неизбежно сталкивается с границами обычного языка, с невозможностью сформулировать прочные, аналитически разложимые термины, отделимые от концепции в целом. «В направленности на смысл и сущность, толкающей язык в метафизическую сферу, встречается загадка с философской мыслью» (*Плеснер*). Философия не наука–истина философии интуитивна, а ее предмет существует лишь для тех, кто философствует. Николай Гартман верно отмечает - «В области логики высшие законы однозначно отмечены заметным оттенком иррациональности. При ближайшем рассмотрении они не очевидны, не исходя из них самих, не исходя из чего-либо другого» («*К основоположению онтологии*», с.626).

Вероятно, Гадамер прав: «Нет никаких вечных истин. Истина есть открытость бытия, данная вместе с историчностью наличного бытия» («*Истина и метод*», с. 602). Поэтому истина вообще должна быть современной. Однако, с другой стороны, знать истину частично означает как бы исказить / нарушать порядок Вселенной. Малая истина может породить большое зло.

§ 4. ОБ ИСТОРИИ ПОЯВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

«Проявленность сущего не есть вещь, которая проявляет саму себя»
(*О. Финк*).

«граница, отделяющая вообще непознаваемое от познаваемого, здесь, как и повсюду, лежит далеко за границей познанного»
(*Н. Гартман «К основоположению онтологии»*, с.625).

В книге «Марксизм и полифония разумов» в начале 4 главы приводится описание авторского понимания истории появления философии: «В самой толще общественного сознания наметился стихийный переход к доселе неведомому способу группировки представлений – по принципу тождества. Появление философии стало продуктом зарождения в культуре первых классовых обществ новых типов рациональности. Как следствие, в речи началось столь же стихийное формирование родовидовой иерар-

хии понятий, приходящей на смену ассоциативным рядам, свойственным языку мифа. На этой новой основе впоследствии становятся возможными все мыслительные операции с понятиями, в том числе – и формально-логическое умозаключение, а потом и – только намного позже – диалектика. Традиционные мифы и религии переосмысливаются с позиции этого нового способа понимания мира, природы и общества» (с. 103).

Здесь надо обратить внимание на то, что:

1) вообще логическое (по крайней мере, счет или вычисление) так или иначе имманентно присуще практически всякому сознанию;

2) некие элементы диалектики (получившей свое классическое и, как нам кажется, исчерпывающее выражение уже в системе Гегеля) как возможной специфической манипуляции с противоречиями, вероятно, являются одной из основополагающих причин появления философской формы мышления;

3) не в некоей «толще общественного сознания», а скорее всего в одной или нескольких конкретных гениальных головах был найден способ «группировки представлений – по принципу тождества» (насколько известно, такие головы необъяснимым образом имелись в избытке в Древней Греции);

4) именно появление или выделение из мифически-религиозного сознания философского мышления и искусства подтолкнуло зарождение «в культуре первых классовых обществ новых типов рациональности», прежде всего научного мышления.

Примечание. Коряковцев и Вискунов считают, что в эпоху появления философии «выделяются три пласта духовной культуры и уровней общественного сознания: 1) религиозно-мифологическое сознание неграмотных низов (рабов, иных категорий зависимого населения, простых свободных общинников, словом, всех тех, кто занят непосредственным производством); 2) религиозно-мифологическая идеология, переплетенная с практическим преднаучным знанием, творцами которого были корпорации жрецов – профессиональных культовых служителей; 3) философия и теоретическая наука, бывшая занятием-хобби немногочисленной интеллигенции древнего мира, прообраза современного научно-философского сообщества. Первый пласт воплощает сознание коллективное, вторые два явились продуктами индивидуального сознания отдельных привилегированных личностей, располагавших досугом и материальным достатком» (с. 103–104). Исходя из этих весьма спорных представлений, они странным образом полагают, что «На этой основе в древних обществах развивается три типа рациональности: мифологическое сознание, рационализм тождества и “декартов рационализм”. Если на первом уровне безраздельно господствует мифологическое сознание, то на втором в недрах религиозной мифологии прорастает рационализм тождества, а на третьем он сосуществует и соперничает “декартовым рационализмом” в виде различных философских направлений»

(с. 104). В данном случае совершенно непонятно и необъяснимо, на основании чего авторы отнесли к одному из типов рациональности мифологическое сознание? Вообще все эти, как нам кажется, надуманные представления и измышления проистекают из непонимания или неразличения основных форм сознания: религии, философии, искусства и науки, которые, конечно же, существуют не изолированно друг от друга.

Вероятно, можно согласиться с тем, что «виды человеческого мышления зарождались и сосуществовали в едином социальном поле человеческой жизнедеятельности, а понятийное мышление в древности формировалось в процессе взаимодействия разных мыслительных традиций. С одной стороны, переплетались друг с другом, влияли друг на друга и друг друга отталкивали архаичное, религиозно-мифологическое сознание и понятийный дискурс как таковой. С другой стороны, понятийное мышление не возникало в виде однородного феномена, а представляло собой так же взаимодействие-взаимовлияние-взаимотталкивание разных типов рациональности» (с. 104).

Авторы обсуждаемой нами книги говорят: «Всех первых философов объединяла одна тема – тема единства всего сущего. Это единство они искали в мировом самотождественном первоначале, первоэлементе» (с. 105). Но на самом деле, как представляется, все различие между древними и современными философами заключается лишь в том, что древние задавали вопрос о том, что как бы уже испытали, а современные задаются вопросом о том, что можем испытывать. «Поиск чего-то вечного – один из глубочайших инстинктов, толкающих людей к философии» (Рассел). Поэтому «предлагаемые варианты мирового первоначала были» и есть «столь же многообразны, сколь многообразны обстоятельства жизни, индивидуальные пристрастия и темпераменты» (с. 105) древних и нынешних мыслителей.

Примечательно замечание Коряковцева и Вискунова: «Во всяком случае, невозможно предположить, чтобы в те времена выбор конкретного первоначала определялся строгой логикой научного анализа объектов природы» (с. 105). Нельзя не обратить внимание на стереотипность этого извращенного материалистического представления наших авторов (уже порядком нам поднадоевшего) о том, что «выбор конкретного первоначала» может как-то определяться «строгой логикой научного анализа объектов природы». Если не сверхъестественное Откровение, то интуитивное прозрение-припоминание-предчувствие в этом случае, без сомнения, уж просто необходимо. Любопытно, что чуть ниже наши авторы совершенно точно отмечают, что «Исходной предпосылкой рассуждений здесь всюду выступает интуитивное ощущение единства всего сущего. Несмотря на разницу между предлагаемыми “идеальными конструкциями”, все они представляют собой некое древнейшее

общее начало, “архэ”, как выразился Аристотель» (с. 106). Естественно, что во всех философских концепциях начало мира как бы «одушевлено» и/или даже «разумно», т. к. иначе проблему сущности и происхождения жизни и разума не стоит (или абсурдно) даже рассматривать. Таким образом, антропоморфный подход ко всякому существу или некие антропные допущения необходимо и неизбежно сохраняются на каждой новой стадии развития человеческого мышления. Что касается «идеи единобожия», то, вероятнее всего, ее истоком также является все-таки некое Откровение, а не «логическое следствие такого подхода».

Скорее всего, именно поэтому «древние мудрецы старались представить сущее не только как синтез многих представлений (от которых оно отвлекается), но и как нечто определенное, соответствующее самому себе, а не иному» (с. 106), но это вовсе не значит, что именно как строгое «понятие, как тождество представления и Представляемого», хотя становление понятийно-категориального мышления со временем все-таки привело к догматической схоластике практически всю философию. Другое дело, что в подавляющем большинстве случаев в данную эпоху до собственно ограничивающего, трепанирующего и как бы «калечащего» действительность понятия мысль подходит очень осторожно, неся в себе ощущение и переживание глубоких мифологических смыслов, ассоциаций и религиозно-эстетических образов. Философия рождается из мифа и обыденных представлений, она «сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания», как говорил Маркс, но этим она, конечно, никак не «уничтожает религию как таковую», как ему казалось. Скорее она утрачивает, чем как бы преодолевает первичный «принцип пространственно-временного сопричастия и, соответственно», кажется, что навсегда тем самым вообще «покидает почву мифологических образов». С другой стороны, «по своему положительному содержанию» философия необходимо «сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере» (Маркс), как представляется, это – естественный, но очень специфический феноменологический процесс и в нем нет ничего радикально противоречивого. Поэтому гениальные интуиции древних философов поражают своей как бы непосредственной чистотой и удивительной глубиной и имеют такое непреходящее значение в истории человеческой мысли и вообще культуры.

Почти все гипотезы, до сих пор господствующие в современной философии, первоначально были выдвинуты еще древними греками. В некоторых регионах мира формирование понятийного мышления вообще не начиналось, а «в древних Индии и Китае формирование понятийного дискурса так и не завершилось. В результате философские проблемы там не были сформулированы столь четко и ясно, как в древнегреческой

философии классического этапа» (с. 107). Соответственно, не появилось у них и догматической религиозной схоластики, как на Западе. Мыслители Востока как бы перепрыгнули этот этап или обнаружили, кажется, менее извилистый и опосредованный путь или способ постижения предполагаемой Истины. Поэтому вовсе не случайно «восточные мыслители допускали метафорическое толкование употребляемых терминов, избегая их точных формулировок. Примером этого могут служить концепции Дао китайцев и Атмана индийцев. Они имеют одинаковый смысл подлинно существующего Единого (тождества). Оно втягивает в себя из всего остального сущего весь бытийно-позитивный смысл и превращает его (сущее) в сон бабочки, иллюзию, майю, морок, в ничто». Вполне естественно, «что такое Атман и Дао сами по себе – так и остается не проясненным» в понятийном смысле, ведь это принципиально невозможно, как, впрочем, в Западной парадигме также невозможно понять и Сущего, или Личность Бога. «Иначе говоря, они подобны черным дырам, обладающим сверхмассой и довлеющими над всем внешним, но сами они так же продолжают оставаться черными дырами, то есть – ничем определенным» (с. 107).

Поэтому необходимо признать, что хотя сам принцип тождества восточными философами и был, конечно, осознан, но был именно намерено отвергнут и как мешающий (создающий помехи) чистому созерцанию даже не формулировался понятийно. Авторы верно указывают на то, что «Вместе с тем, этот принцип проводился ими интуитивно и даже более радикально, чем западными мыслителями той эпохи. Об этом свидетельствует, например, принцип недеяния в даосизме, морально-этические выводы из концепции дао, а также более позднее понятие нирваны. В них последовательней, чем у европейцев, воплощена идея отказа от собственной личности, от желаний (логики, рационального, понятийного мышления, да и вообще от всего мирского посюстороннего – Ю. М.), идея самопожертвования во имя какой-то целостности – более высокого тождества» (с. 107–108).

Примечание. Выработанное на Востоке специфическое толкование «небытия» прямо вытекает из именно сознательного отказа от «становления понятийного мышления как такового» и крайне критического и даже негативного к нему отношения, а не выражает некую специфику сформулированных понятий или, как говорят авторы, что из-за «незавершенности, не доведенности до конкретной определенности» (с. 108) самого понятия тождества. Конечно, парадигма «восточной философии» совершенно чужда и неприемлема для рамок вообще европейского мышления и уж тем более – рационализма или материализма. Более того, будет уместно подчеркнуть, что такие учения о Едином, как Атман, являются буквально ядом не только для всякой философии, но и для богословия. Поэтому

выявление Коряковцевым и Вискуновым у Гераклита некой аналогичности «подобной незавершенности», конечно, совершенно искусственно и надуманно.

Вообще, следует указать на некую как бы односторонность древнегреческой философии. Древние греки размышляли, как правило, дедуктивно, исходя из того, что кажется самоочевидным, а не индуктивно, соотносясь с предметом наблюдения. Несмотря на их открытия в математической сфере или, точнее, в геометрии и достижения в искусстве дедукции, кажется, научный метод в целом все-таки был чужд складу их ума. Но в извращенных марксизмом представлениях Коряковцева и Вискунова странным образом почему-то сопоставляются взгляды ученых-физиков, диалектиков и древних греков: «Современные физики и натурфилософы, не знакомые с диалектикой, методологически следуют Гераклиту, когда говорят о “начале” и “конце” материи, о “приостановке” действий законов природы в результате “сжатия” “разбежавшейся” Вселенной» (с. 110). Опираясь на абстрактные, умозрительные и ничем, по сути, не обоснованные мнения материалистов (*Фейербаха, Дицгена, Энгельса и Ленина*) на природу, авторы заявляют, что «природа сама по себе есть диалектический синтез собственных противоречий, и в ней отсутствуют непримиримые антитетические противоположности. Абсолютные, неизменяемые свойства и неподвижность вносятся в природу исключительно человеческим сознанием. Все это означает, что начало и конец нашей Вселенной (если все же допустить, что теории “большого взрыва” и “сингулярности” верны) есть начало и конец только определенной природной формы, но не всей природы. Природа иначе, как в виде конкретных формообразований, и не существует. Поэтому эти начало и конец есть завершение и окончание отнюдь не “материи”, ибо “материя” – это только философское обозначение природы как того, “что не является делом человеческих рук и мыслей”, а существует независимо от них и от чьего бы то ни было сознания и само им не обладает» (с. 110–111).

Здесь следует заметить следующее.

1. Заявляя, что «природа сама по себе есть диалектический синтез собственных противоречий, и в ней отсутствуют непримиримые антитетические противоположности», авторы как минимум упускают из виду, что диалектика – это лишь одна из возможных исторических форм мышления, естественно, имеющая свое некое локальное значение. Вообще в природе, если под ней понимать всю наблюдаемую внешнюю посястороннюю действительность, есть, конечно, непримиримые противоположности, есть и гармония, есть и специфические диалектические противоположности, кроме того, имеются и хаос, и пустота, объективная

случайность или сингулярность, принципиальная неопределенность, логичность, парадоксы и абсурд.

2. Не только «абсолютные, неизменяемые свойства и неподвижность вносятся в природу исключительно человеческим сознанием», но и вообще все возможные описательные характеристики (изменчивость, подвижность, развитие, относительность и т. д.) действительности «вносятся» в нее именно наблюдающим сознанием. Природа выражает себя в неких как-то определенных свойствах только в «головах» своих наблюдателей. С разных точек зрения природа может быть охарактеризована и описана весьма различно, несмотря даже на то, что законы природы «должны» (согласно общей теории относительности) как бы быть одинаковыми для всех наблюдателей независимо от того, как те движутся. «Начало и конец нашей Вселенной» в равной мере допустимо может быть как началом и концом лишь конкретной исторической природной формы, так и началом и концом абсолютно всей нами наблюдаемой внешней посюсторонней действительности или природы вообще во всех ее гипотетических возможных формах проявления.

Нужно осознавать, что, по большому счету, произойти в реальности и с реальностью может совершенно все, что угодно. Поэтому если под материей понимать некий телесный и/или вещественный наполнитель физического мира (как это делают физики, такие как Хокинг), то возможность «завершения и окончания материи», с точки зрения той же физики, вполне допустима вне зависимости от того, в какой мере материя существует независимо от внешнего сознания наблюдателей и/или даже сама им обладает или нет.

Авторы ищут и не находят некие как бы «по-настоящему» диалектические элементы у Гераклита и других греческих философов. Все, что как-то может напоминать диалектическую логику у древних (Парменида, Зенона), Коряковцев и Вискунов всячески третируют, оно ими воспринимается «не результатом использования диалектики как способа понятийного мышления, а следствием незавершенного перехода от мышления в мифологических образах к мышлению в понятиях» (с. 112). Возвращаясь к этой главе «Марксизма и полифонии разумов» повторно, нам так и не удалось до конца понять мотив авторов в таком настойчивом акцентировании внимания на том, что у древних греков не было диалектической логики в ее классическом, скажем гегелевском, понимании. Но почему авторы тогда не согласны просто признать наличие у них недоразвитой или еще незрелой диалектической логики, указав при этом на отсутствие в их философии т. н. «ядра диалектики»?

Примечание. По мнению авторов, «Элеаты были первыми, кто догадался, что самое общее свойство окружающих нас вещей – это свойство просто

быть». «Парменид первым последовательно воплотил в философской системе принцип онтологического тождества. Он и его последователи сформулировали идею единого первоначала – бытия и принцип всеединства». «Философия Зенона – это первое ясное выражение развернутого тождества, первое выражение антитетики, антитетического приема. Благодаря этому ему удалось не только ясно, выпукло и наглядно сформулировать трудность соотношения единого и многого, покоя и движения, сходства и различий, но и показать необходимость преодоления этой трудности, необходимость выведения их друг из друга». «Так в философии элеатов возникает и впервые осознается теоретическое затруднение: как объяснить существование окружающего нас изменчивого разнообразного несовершенства, если подлинное бытие едино, неподвижно, вечно (а оно является таковым, даже скрытое под разными личинами-именами)? Эту трудность можно представить и как философскую проблему “онтологической теодицеи”, проблему соотношения принципа тождества и чувственного многообразного мира или в виде проблемы соотношения идеального (которое есть идея, которая всегда, как идея, равна самой себе) и материального, чувственного (иначе как в виде множества не существующего)» (с. 112–113). Любопытно, что Коряковцев и Вискунов при этом говорят: «Однако с помощью той методологии, которой владел Зенон, еще невозможно было определить, что такое изменение, движение, множественность и выйти из этого затруднения» (с. 113). Как будто сейчас возможно или даже когда-нибудь на самом деле станет возможным ОПРЕДЕЛИТЬ что-либо вполне исчерпывающе, тем более «что такое изменение, движение, множественность», покой или единичность. Судя по всему, они наивно верят и всерьез полагают, что у них есть методология (диалектическая?), позволяющая что-либо реально определить в наблюдаемой действительности, а не создать лишь убедительную видимость нужного определения.

По мнению авторов, т. к. у элеатов «Самотождественность объявляется атрибутом истины, а разумным считается только тот, кто мыслит этот атрибут и мыслит его согласно данному в нем закону», то «поэтому тип мышления элеатов уже является рационализмом тождества или своеобразным методологическим теизмом» (с. 113), что, как нам кажется, скорее всего настолько же неоправданно и преждевременно, как и признавать имеющиеся некие диалектические элементы в мышлении уже самим диалектическим мышлением. Но авторы утверждают, что «Таким образом, философское наследие элейской школы – это первое философски понятийное и методологически последовательное воплощение рационализма тождества (или методологического теизма). В ней впервые проговариваются понятия бытия и небытия, и формулируется сам принцип тождества-единства. Философские проблемы осмысляются уже с помощью абстрактных понятий. Сократ превратил прием Зенона в искусство дискуссии по принципу так называемой “субъективной диалектики”. Но диалектики как метода понятийного мышления, отличного

от принципа тождества, здесь еще нет: понятийные оппозиции только обретают голоса спорящих сторон, занятых поиском суждений, соответствующих формально-логическим правилам (впоследствии они были систематизированы Аристотелем). Эти оппозиции берутся как равные себе, как застывшие противоположности – антитетически. Подобным же образом мыслится и их единство – без противоречий, без перехода их друг в друга, как простая противоположность распаду, как “Единое”, исключаящее “многое”» (с. 113–114). Это все проговаривается так, что можно даже поверить, будто диалектический метод мышления есть единственно возможная закономерная вершина прогрессирующего развития человеческой мысли, а не всего лишь один из вариантов возможной специфической формы развития логики, к тому же, по всей видимости, имеющей свое как бы завершение в тупиковом, но блестящем варианте гегелевской системы.

Попытки разрешить многочисленные принципиально не разрешаемые проблемы, обнаруженные древними греками, естественно, породили различные первоначально возможные варианты рационализма и иррационализма в подходах к ним. Но авторов интересует только лишь развитие рационального начала, ведущего, по их мнению, последовательно и неизбежно к высшему достижению человеческой мысли – материалистической диалектике.

При описании философии Платона Коряковцев и Вискунов настойчиво оспаривают мнение о ее диалектичности у Лосева, Тахо-Ходи, Богомолова, Д. В. и Н. И. Джохадзе и даже у самого классика диалектики Гегеля, указывая на то, что «Гегель называет Платона “диалектиком” в смысле, противоположном тому, в каком диалектиком считает себя самого» (с. 115). По мнению авторов, «Взятые изолированно, суждения платоновского Парменида, выводящего понятийные оппозиции из Единого, диалектику не рождают. Платон сам уничтожает весь свой “диалектический потенциал”, подводя итог своим размышлениям: “если единое не существует, то ничего не существует”» (с. 116). Но, как представляется, в этом случае Платон как раз прав, а авторы – нет. Кстати, это абсолютно необходимое Первоначало – Единое или Одно – имеется и в философии Гегеля (это Абсолютный Дух или Идея), без которого последовательная диалектика просто невозможна. (Здесь нужно специально подчеркнуть, что речь, конечно, идет о совсем ином Едином, чем в Атмане. Дело в том, что гипотеза о том, что «существование миру дает некое Единое Начало», может быть хоть как-то оправдана только в том случае, если подразумевается лишь мир, данный именно нам – людям, т. е. о мире-для-нас. Существование не дается, а вот данность осуществляется).

В книге ставится вопрос: «Если, как свидетельствуют Лосев и Тахо-Годи, “эта замечательная диалектика одного и иного не содержит в себе ровно никаких общих выводов, и в диалоге нет никакого обобщающего заключения”, то в чем же состоит эта диалектика, да еще и “замечательная»?» (с. 115). По всей видимости, здесь под диалектикой оправданно подразумевается сам момент специфического диалектического «взаимоперехода» между понятийными оппозициями, все-таки совершаемого Платоном, даже если он и не приводит к снятию и синтезу.

Иначе говоря, как нам кажется, философия Платона эклектично реализует или выражает, с одной стороны, мистический опыт некоего Откровения и наряду с этим – принцип тождества формальной логики, а также принципиальную т. н. «вообще противоречивость», порождающую некие возможные специфически диалектические «переходы». Конечно, у Платона «еще неясно выражено соотношение логических законов тождества и противоречия с диалектикой как учением о единстве (тождестве) противоположностей» (с. 116), как верно заметил Богомолов. Но для того периода это колоссальный шаг вперед в различении между формальной логикой и диалектической. Аристотель уже, кажется, только как бы систематизировал гениальные интуиции Платона. Нужно отметить, что далеко не случайно и, по нашему мнению, совершенно оправдано «Принцип противоположности не становится в платоновских рассуждениях универсальным принципом противоречия» (с. 117), а само противоречие, подвергаемое им сомнению, не формируется поспешно, как понятие. Вполне естественно, что «движение понятий, самого Единого как мира идей не касается» (с. 117), ведь оно его принципиально не может достигать и даже касаться, принадлежа посюсторонней феноменологической действительности.

Примечание. В книге приводится вполне адекватное описание основополагающих идей философии гениального Платона: «Древнегреческий философ писал: “Приходится признать, что есть тождественная идея, не рожденная и не гибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли”. Она как Единое само по себе есть совершенство, “подлинное бытие”, лишненное малейшей нужды к совершенствованию, саморазвитию и самоизменению. Она сама по себе есть благо, абсолютно противостоящее множеству вещей-копий и только порождающее их как нечто внешнее. В результате этого порождения вся реальность делится на две неравноценные части. Первая, высшая – это мир неизменных сущностей, восходящих к единому первоначалу. Это царство высокого, “чистого” духа. Ему противопоставляется вторая, низшая реальность – мир несовершенных, изменчивых, возникающих и исчезающих во времени множественных предметов, принадлежащих “грязной”, “низменной”, чувственной, плот-

ской материи. Последняя – только отблеск, тень, искаженное подобие изначальной, совершенной реальности. На границе этих миров существует мир человека, для описания познавательных возможностей которого Платон применяет образ горящего в пещере костра, отбрасывающего на ее стены тени предметов. В этом одностороннем движении понятий противоположности разнятся без перехода друг в друга в духе антитетики (а отнюдь не диалектики), и тем самым достигается лишь то, что тождество впервые выливается в понятийно выраженную дуалистическую картину мира. В “Тимее” философ утверждает: “если у Бога достанет и знания, и мощи, дабы смешать множество в единство и сызнова разрешить единство во множество, то нет и никогда не будет такого человека, которому обе эти задачи оказались бы по силам”. Иначе говоря, источник единства распадающихся миров – только божественный произвол» (с. 117).

Нельзя не отметить потрясающую глубину прозрений и удивительную верность интуиций Платона, имеющих свое немеркнувшее значение в философском постижении бытия. Коряковцев и Вискунов не понимают, что живая философия может быть лишь там, где, как «в учении Платона дискурсивное мышление переплетается с мифо-поэтической спекуляцией» (с. 117–118). Вероятно, неминуемый схематизм, идеализм и спекуляция должны в этой парадигме как-то срастаться. Живая философская идея невысказима без / вне метафоры. Упоминание в книге яркого феноменологического описания сверхъестественного Начала у Николая из Кузы в данном случае более чем уместно, ведь без личного опыта Откровений, пережитого Н. Кузанским и Фихте, трудно представить (да и понять) феноменологию Гегеля. Именно поэтому «все это выглядит очень “диалектично” (“диалектично” по Гегелю и по Лосеву)», даже, более того, барьер или «грань между представляемым и представленным – между мифом и реальностью» (в нашем понимании, иначе говоря, между видимостью и действительностью) у Платона оказывается очень зыбким, как бы мерцающим, либо даже, кажется, исчезающим совсем, что как бы «разрушает понятийный дискурс» или, точнее, делает возможным, минуя его постижение некоей Истины чуть ли ни в ходе медитации. Ведь **Истина сущности не может быть логичной во всех своих аспектах, т. к. она живая (т. е. эмоциональная и спонтанная / свободная)**. Т. е. Платон, как кажется, предпринимал как бы попытки (вероятно, в некоей мистической медитации) даже преодоления (перепрыгивания), неминуемо ограничивающих живую мысль всяких логики и понятийности (в т. ч. и диалектики); конечно, в этом процессе больше «веры, чем знания».

В представлении же Коряковцева и Вискунова, «сладчайший нектар» – философия Платона – представляет собой лишь «более после-

довательный, чем у Гераклита и элеатов, вариант перехода от мышления религиозно-мифологического к понятийному. Этот переход стал возможен в силу усвоения философом нового принципа группировки представлений – принципа тождества. Новый метод философствования привел к новому варианту рационализма – к философии Единого, к методологическому теизму» (с. 123). Как нам кажется, в данном случае «новый вариант рационализма» авторами просто «притянут за уши» или искусственно надуман. Вероятно, здесь все-таки как-то сказывается добросовестно усвоенная авторами марксистская манера навешивать на всё некие удобные манипуляционные ярлыки. Хотя, с другой стороны, как ранее уже указывалось, авторы непостижимым образом к рационализму относят даже мифологическое сознание, что, кажется, уже более чем просто некорректно. Далее они указывают на то, что платоновской философией якобы «только нащупывается тропа формально-логической связи между понятиями среди цветастых зарослей мифо-поэтических спекуляций. Мышление философа – яркий пример мифологической и дискурсивной полифонии в рамках методологического теизма (или рационализма тождества)» (с. 124), как будто Платон намеривался или на самом деле стремился умертвить собственные прекрасные метафоры живых «цветастых зарослей мифо-поэтических спекуляций» и талантливых мистических видений возможными сухими абстрактными рациональными понятиями и их формально-логическими связями. Все величие и прелесть философии Платона как раз в этой его гениальной специфической полифонии. Но, вероятнее всего, авторам чуждо представление о философии как о подобной прекрасной мыследеятельности влюбленного в мудрость человека.

Хотя кажется, что понятийный дискурс в учении Аристотеля переплетается с мифом так же, как и у Платона, но на самом деле Аристотель по пути как раз формально-логической систематизации философии Платона приходит с определенной точки зрения уже как бы к омертвляющему рационализму. Более того, положив начало рациональной систематизации понятий, он представил причинно-следственную связь в виде иерархии неких целей, тем самым как бы закрепив ложное положение о некоей разумности, изначально имманентной действительности, что крайне негативно сказалось на всей последующей философии вплоть до Гегеля и Маркса.

Примечание. Авторы в целом правильно говорят, что «рационализм тождества, выраженный как объективный идеализм, последовательно становится теологией» (с. 126), идея Аристотеля о Перводвигателе – вечном, бестелесном и неподвижном Боге – на самом деле оказалась на редкость плодотвор-

ной. В книге, совершенно верно кстати, замечается: «Но бог здесь в максимальной степени лишен антропоморфных свойств. От них у него осталась только одно – способность мыслить. Коль скоро предмет заботы бога – это его собственная мысль, то главная задача философа – познать правильное (“божественное”) мышление. Это значит – познать бога (ту же самую задачу в свое время поставит перед собой и Гегель). Как это сделать? Познать бога возможно, только проделав и, следовательно, познав путь, который к нему ведет. Для Аристотеля таковым является вся совокупность формально-логических приемов, которые он использовал, чтобы прийти к идее бога-Перводвигателя. Он систематизирует их, всюду и последовательно исключая противоречие. В итоге возникает его главное творение – формальная логика, обосновываемая мифо-теологически. Движение, падение, устройство мира, природу человеческой души, отсутствие пустоты, сущность места и т. д. Стагирит выводит из своих философских принципов с помощью формализованных правил мышления. В результате его учение выступает как наиболее “рационализированный” (в смысле обоснованности и демифологизированности) вариант рационализма тождества. Последний, наконец, обретает свою развернутую понятийную, теоретическую форму. Методологический теизм Единого здесь сохраняется таким образом, что оно само трактуется формально-логически. Правильное мышление, подобно платоновскому Единому, абсолютно противостоит чувственному миру и диктует ему свои законы: закон тождества, закон исключенного третьего и закон непротиворечия. С ними должна соотносываться действительность. Правильное мышление предстает как силлогистика – выведение самотождественных, хранящих в себе субстанцию, понятий друг из друга. Все необходимое следование в силлогизме обусловлено количественным соотношением объемов понятий и, соответственно, суждений. Но тем самым смягчается – но не преодолевается – платоновский холизм: за частным признается право на существование, правда, лишь поскольку, что оно следует из общего и подчинено ему. Перед нами – просто другой вариант холизма» (с. 127–128).

К сожалению, в своей интерпретации Коряковцев и Вискунов ожидаемо не указывают на изначальную принципиальную ложность представления о возможности самом по себе адекватном универсальном «правильном мышлении», что вместе с допущением некоей разумности, имманентной действительности, создает радикально искаженную картину действительности.

В книге, исходя из принятой авторами позиции (различения «рационализма тождества», «декартова рационализма» и диалектического метода), обращается внимание на то, что «Почти одновременно с платоновским и аристотелевским вариантами методологического теизма зарождается разум, противостоящий ему как иное толкование принципа тождества – методологический солипсизм, или “декартов рационализм”. Впервые четко он был выражен Протагором: человек, понимаемый как обособленный индивид, “есть мера всех вещей существующих, что они

существуют, и не существующих, что они не существуют» (с. 129). «Тем самым вертикальная связь, иерархия, а с ними вместе – и холизм Платона и Аристотеля, оказываются отринутыми. Вместо них постулируется горизонтальное отношение к миру. Индивид и противостоящий ему мир вещей рассматриваются как равноценные субстанции. Следовательно, никакой высшей сущности нет, методологический теизм опровергнут... По сути, в суждениях Парменида даны уже, правда, в неразвитом виде, и декартовское “*cogito, ergo sum*”, и картезианское же понимание достоверности: мысль и бытие совпадают. Исключение противоречия из единой сущности дает идею о том, что раз есть мысль, значит есть и существование, а истина – это только их непосредственное совпадение как “очевидность”, достоверность. Так, “декартов рационализм” в своих общих чертах возникает еще в античности. Высказывания Сократа: “Я знаю, что ничего не знаю”, или Бл. Августина: “Я не могу сомневаться, что сомневаюсь” – все это примеры “декартова рационализма”. Вполне возможно, что при ином повороте истории мы называли бы данный вид рационалистического мышления не “декартовым”, а “сократовским” или “августиновским» (с. 130). «Как уже было сказано выше, из самой природы данного вида рациональности проистекает онтологическая проблема: как из отдельного сознания или индивидуализированных чувств вывести существование других людей и природы? Древнегреческие мыслители либо не сознают эту проблему, пытаясь вывести “все” из сознания и чувств отдельного человека, либо, рассуждая с той или иной степенью последовательности, впадают в онтологический солипсизм-скептицизм» (с. 130–131).

Со всем этим сказанным, нужным образом учитывая изначальную позицию авторов, кажется, можно согласиться. В представлениях авторов попытки разрешить все трудности-крайности «декартова рационализма» «в античную эпоху породили два варианта методологического солипсизма (“декартова рационализма”)». Как нам кажется, нет никакой необходимости погружаться в разбор еще и этих представлений Коряковцева и Вискунова, тем более что в целом они не вызывают особых возражений. Отметим лишь несколько характерных высказываний или реплик авторов.

1. «Неразрешимой проблемой материализма до сих пор остается проблема происхождения жизни и разума из неживого и неразумного, а также сложность ответа на вопрос: в чем заключается сущность жизни и разума?» (с. 131).

(Как представляется, не менее сложными, если не вообще невозможными, являются ответы на вопросы «в чем заключается сущность идеального?» и «что такое сама по себе сущность?»)

2. «Критический взгляд, обращенный на общество с точки зрения этих материалистических предпосылок, легко обнаруживает, что оно не соответствует некоему “естеству”, в том числе и природе человека» (с. 132).

(При этом нигде не дается определение «естеству» или «природе» человека).

3. «Вопиющая непоследовательность и противоречие: природа, материя как объективное, необходимое и всеобщее начало выводится из ощущений и сознания обособленного индивида, из того, что по определению является единичным, случайным и субъективным, то есть – противоположным первому. Противоречие это просто игнорируется и, как мы увидим, будет разрешено только в XIX веке, на основе иной методологии. В этом смысле более последователен второй, так сказать, “пессимистический” вариант этого вида рационализма – скептическая традиция (позднее связанная с позитивизмом)» (с. 132).

(На самом деле это противоречие – скорее парадокс, который никак неразрешим в действительности).

4. «Действительно: у людей нет никакого критерия истины, кроме их обособленных мыслей и чувств» (с. 133).

(Вероятно, есть еще реальный очевидный опыт мистического Откровения).

5. «Однако только Стагириту удалось отлить идеи элеатов в наиболее завершенную, последовательную, “рационализированную” форму. Мистифицированное тождество (“Единое”) в его учении предстало в качестве развернутого формализованного мышления, противопоставленного чувственному миру. Тем самым миф был преодолен таким образом, что представления (идеи) утратили произвол по отношению к себе, но сохранили право относиться произвольно по отношению к внешнему миру. Рационализм тождества утвердился как объективный идеализм, как царство объективного понятия, замкнутое законами формальной логики. Но неверно полагать, подобно Гегелю, что “мы здесь находим начальную стадию диалектики, то есть как раз начальную стадию чистого движения мышления в понятиях; мы, следовательно, находим здесь противоположность между мыслью и явлением или чувственным бытием, – между тем, что существует в себе, и тем, что есть бытие-для-другого этого сущего в себе; и в предметном существовании мы видим противоречие, которое оно имеет в самом себе, или диалектику в собственном смысле”. Гегель в этом фрагменте не различает диалектику и спекуляцию (“чистое движение в понятиях”), поэтому для него равнозначны “начальная стадия диалектики” и начальная стадия понятийного дискурса как такового. Ленин, конспектируя этот фрагмент, на полях задает вопрос (и в нем слышится скепсис по поводу гегелевского суждения): “что такое диалектика?»».

«Странно представить, что мышление завязанного диалектика Маркса, да и самого Гегеля – людей совсем другой эпохи, нежели Парменид, Протагор, Сократ, Платон, Аристотель, развивалось по одним и тем же законам, и что они использовали одни и те же мыслительные приемы. Но именно в этом абсурде пытаются нас убедить многочисленные учебники и академические штудии. В связи с этим зададимся таким вопросом: не скрываются ли в гегелевском словоупотреблении под одним и тем же понятием разные явления мыслительного процесса» (с. 133–134).

(Эти рассуждения авторов хоть и не бесспорны, но, кажется, вполне допустимы – особенно если исходить из изначальной позиции авторов).

6. «Таким образом, древняя философия, взятая в целом, предстает перед нами лишь как процесс становления понятийного мышления, в котором невозможно найти даже намек на диалектический метод. Во всех древнейших философских школах происходят только “родовые схватки” понятийного “дискурса”». «Диалектика, скрытая в человеческой речи как “чистая возможность” (о которой писали Фейербах, Энгельс и Ленин), не находит здесь еще адекватного, понятийного выражения, не находит понимания» (с. 135).

(А вот с этими утверждениями книги уже никак нельзя согласиться. Древняя философия предстает перед нами как неустанный поиск ответа на вопрос «Что есть истина?» во всех возможных интенциях мыслительности, но, конечно же, не «лишь как процесс становления понятийного мышления», да еще и «в котором невозможно найти даже намек на диалектический метод». В древней философии, вне всякого сомнения, имеют место как попытки внепонятийного постижения, так и попытки диалектического анализа, т. е. специфическая «диалектика, скрытая в человеческой речи как “чистая возможность”», хоть и различается как-то, но, конечно, не находит своего возможного развития).

В «Марксизме и полифонии разумов» по поводу древнего мира говорится: «Органического синтеза новых разумов не происходит. Однако в процессе этих столкновений образуется новое пространство взаимодействия различных логик – понятийно-логическое поле сознания». При этом делается удивительное заявление: «Аргументированное сопоставление и обоснование различных точек зрения открывает возможность привести различные взгляды к одному “рациональному” знаменателю в рамках индивидуального сознания и сделать итог этой работы достоянием всех» (с. 136). Ведь на самом же деле **привести совершенно все «различные взгляды к одному “рациональному” знаменателю» исчерпывающе адекватно, без упрощений и/или дополнительных допущений принципиально невозможно**. Или возможен и иной, так сказать, итог сопоставления различных взглядов: даже если «ум будет в состоянии

произвести синтез и соединить в одну единственную формулу, лишённую противоречий, обе частные и приближённые формулы, полученные нашими двумя недолговечными исследователями за тот короткий промежуток времени, которым они располагали. Для этого ума законы останутся неизменными, и наука будет непреложной, лишь окажется, что ученые не располагали достаточным материалом» (Пуанкаре, «Последние мысли»).

Формальная логика (а именно ею прежде всего руководствовались в своих рассуждениях древние) есть не что иное, как учение о свойствах, общих для всякой классификации. Правила этой логики имеют силу только для принятой классификации конкретным мыслителем при обязательном условии ее неизменности. **Сама по себе чистая логика не может создать ничего нового, для этого нужно нечто другое (в каком-то смысле – это интуиция).** Очевидно, что каждый древний философ обладал собственной специфической интуицией, поэтому естественно, что вполне понять друг друга или доказать что-либо они друг другу просто не могли. «Между Диогеном и Парменидом никакого диалога не получилось. Не вышло ничего путного из столкновения Платона и Демокрита. Их “диалог” выходит из поля познания в иную социальную плоскость, в пространство интересов». Но это, конечно, еще никак не свидетельствует «о незрелости столкнувшихся сторон, о том, что они не осознали и не проговорили до конца свои теоретические исходные основания и не сознали своей собственной логики» (с. 136).

В эпоху эллинизма в понятийном пространстве роль рационализма тождества была действительно (здесь с авторами трудно не согласиться) «аналогична роли механики или евклидовой геометрии – он остается почвой для более развитых и конкретных видов теории, формулируя пригодные для всех абстрактные общие законы. К тому же в учениях великих мыслителей древности он наиболее четко проговорен на уровне понятий и потому более приспособлен к передаче от поколения к поколению» (с. 136–137).

Примечание. «В эпоху эллинизма культура открыла внутренний мир человека. Конечным результатом взаимодействия разумов становится равнодействующая всех мыслительных тенденций. Она приняла форму монотеистических религий» (с. 137). «Культура совести сменяет культуру стыда. Христианская патристика, усвоив достижения античной философии, подвела интеллектуальный (точнее, именно рационалистический – Ю. М.) итог духовным исканиям древнего мира. Она стала равнодействующей всех предшествующих течений мысли, приведя их к общему знаменателю на поле рационализма тождества – к средневековому монотеистическому мировоззрению» (с. 137). Не сразу, но со временем схоластики стали делать упор на формально-логическом, рациональном «истолковании догматов, а

не на “медитативном созерцании” сверхразумных откровений. А личностная установка христианства сделала возможным воспроизводство и другого разума – “декартова рационализма”, чем самым фактически и омертвляли живую религию, создавая почву протестным настроениям. В книге верно указывается на то, что «это привело к возникновению в рамках средневекового монотеизма двух направлений схоластической философии – реализма и номинализма» (с. 138).

Подводя итоги главы, авторы настаивают на том, что «В недрах теоретической науки и философии древности родились различные школы и направления. Одни из них (в Греции это – милетская школа, элеаты, Анаксагор, Сократ, Платон, Аристотель) воплотили рационализм тождества или методологический теизм. Другие – выразили “декартов рационализм” или методологический солипсизм (атомистические материалисты Левкипп, Демокрит, Л. Кар, Эпикур, скептики и киники). Кроме того, в обществах античной древности продолжал существовать и взаимодействовать с ними допонятийный разум в виде мифо-поэтической спекуляции. Таково было начало рационалистической полифонии. В следующую эпоху она породила интеллектуальные предпосылки возникновения самого диалектического метода» (с. 139).

Можно ли безоговорочно принять такую трактовку развития древней философии? Думаем, что вряд ли. Ведь при всем бесспорном значении всех видов рационализма в развитии философии к нему, конечно, не сводятся все достижения человеческой мысли. Кроме того, признаться честно, все эти градации или реестры философской мысли, навешивание на различные формы ее проявления неких «ярлыков» по самой меньшей мере не вполне оправданно. Предложенная авторами как бы «классификация разумов», как нам кажется, – это слишком грубое, явно искажающее действительность и слишком поверхностное описание живой мысли древних мыслителей. Имеющие дело с поэтическими или философскими текстами знают об их неисчерпаемости. В таких случаях именно дальнейший ход исторического свершения раскрывает в содержании преданий новые аспекты значений. Изначальный философский вопрос древних «о возможной истине оказывается в состоянии неопределенности – подобное приведение-в-состояние-неопределенности само уже есть спрашивание в его подлинной и изначальной сущности» (Х. Гадамер). Именно как раз это (как верно подметил Гадамер) только и позволяет увидеть и/или отличить возможно, пребывающие в состоянии неопределенности, что так плодотворно до сих пор сказывается на развитии многообразия философского мышления. Шеллинг прав: философия должна позволять нам избегать конечной ограниченности повседневного опыта.

§ 5. О ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ. О РАЦИОНАЛИЗМЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ КАК О НАРОДНОМ ПРЕДРАССУДКЕ

«Марксизм внутри мышления XIX века – все равно, что рыба в воде: во всяком другом мире ему нечем дышать» (М. Фуко).

«...философия не всегда эквивалентна тому, что ее автор говорит нам о ней» (Г. Харман, «Спекулятивный реализм: введение», с. 150).

Наверное, следует согласиться с книгой «Марксизм и полифония разумов» в том, что в Новое время рационализм «приобретает прочность народного предрассудка хотя бы в виде житейского “здорового смысла”, апеллирующего к личному опыту и личным интересам», оправданно считать, что именно он «становится одним из условий формирования новоевропейской цивилизации со всеми ее хрестоматийными атрибутами» (с. 141). Ее авторы обращают внимание на то, что «В марксистской традиции, даже в ее классическом варианте, мы не находим единых оценок философских методик, используемых мыслителями Нового времени. В “Святом семействе” (1844 г.) Маркс (в главе, написанной без участия Энгельса) называет философские взгляды Декарта и Спинозы принадлежащими метафизике, а вот Энгельс в “Анти-Дюринге”, напротив, считает этих мыслителей “блестящими представителями” диалектики» (с. 141).

Несмотря на всю неприемлемость и/или спорность избыточного внимания, оказываемого авторами оценкам во многом искусственно выделяемых «философских методик», кажется, в целом можно согласиться с предпринятой Коряковцевым и Вискуновым критикой определений Энгельса по поводу некоей диалектичности философий у Декарта и Спинозы. Здесь нужно с сожалением отметить, что авторы практически никакого внимания не уделили другим, например богословским, направлениям развития философской мысли, особенно ярко нашедшим свое выражение в средневековье, хотя и упоминали некоторых ее представителей, например потрясающе глубокого и гениального Августина Блаженного.

* * *

По поводу изложенного в книге о философии Декарта, нужно сделать несколько замечаний.

1. Когда авторы указывают на требование Декарта «подвергать все сомнению», которое, бесспорно, является одним из основных отличительных признаков философского мышления вообще (в отличии, например, от религиозного или научного), они говорят о том, что Декарт «вполне допускает возможным признать, “что нет ни бога, ни неба, ни земли и

что даже у нас самих нет тела". В ХХ, да и в нашем веке, "испорченным" и пресыщенном отрицанием всего и вся, этот тезис звучал бы какфианским "сведением к абсурду" и не воспринимался бы всерьез» (с. 144–145). Позволим себе здесь не согласиться с Коряковцевым и Вискуновым, этот тезис – гипотетическое допущение – будет иметь право на жизнь, пока вообще существует философия. Ведь, как верно отмечено в книге, целью картезианского сомнения «является нахождение незыблемой основы познания, в которой невозможно сомневаться» (с. 145).

2. Авторы подмечают принципиально важный аспект глубины философии Декарта (приводя цитату Слинина из «Метод Декарта»): «в одном случае Декарт рассматривает сознание "изнутри", и тогда оно предстает во всем своем многообразии как существующее несомненно и независимо от тела, в другом же случае он рассматривает его "снаружи", как часть психофизической структуры, как некую функцию человеческого организма, присущую ему наряду с другими функциями, такими как питание, хождение и др.» (с. 147). В книге верно отмечается, что «в первом случае сознание сохраняет свойство субъекта, в другом – оно рассматривается как объект. Фейербах замечает, что здесь изменяется только ракурс, под которым берется сознание, но предмет рассмотрения остается одним и тем же – это человеческое сознание как таковое». Но далее авторы неточны или неаккуратны в своих выражениях: «у Декарта же – так же, как и у Платона – изменение ракурса зрения» на самом деле, конечно, не «рождает новый предмет», а дает возможность различить его инобытие или иной его реальный модус бытия. Поэтому действительность не «распадается на две субстанции, на "вещь мыслящую" и "вещь протяженную"» (с. 147–148), как говорят авторы, а лишь может быть представлена в данном ракурсе (вне зависимости от удачности и завершенности всех соответствующих формулировок философа). Поэтому, когда Декарт приписывает сознанию трансцендентальные свойства, полностью он не «отвлекается от его внешних связей, от его чувственно–практической стороны», а естественно подразумевает их.

3. В книге говорится, что «Гегель осуждает Декарта за то, что он начинает с "мыслящего Я", с единичного мышления и его теоретического действия: "тем самым философия перенесена в совершенно другую область, а именно перенесена в область субъективного". Немецкий философ видит в этом угрозу столь любезной его сердцу "объективности понятия". "Объективная" спекуляция в этом случае рискует обернуться спекуляцией субъективной, действительно уходящей из философии в область личной мифологии» (с. 148). Здесь, по-видимому, следует отметить, что Гегель оправданно предьявляет претензии к Декарту, ведь он, по-атеистически не различая внутренний Первоисточник – сверх-Я или сверхъ-

естественное Первоначало, смещает свою точку зрения на уже ранее бессознательно отчужденную от Абсолютного позицию собственного субъективного Я. В какой-то мере оправданном представлении Гегеля Декарт производит подмену единственно возможного Абсолютного неким суррогатом собственного отчужденного и/или самоотчужденного мнения о реальном феноменологическом процессе, происходящем в действительности. В таком случае, естественно, получается, что реализуется не возможная «объективная» спекуляция, а лишь только некая собственная «субъективная» спекулятивная интерпретация кажущегося процесса.

При этом, конечно, трудно не согласиться со следующим утверждением авторов: «Но на самом деле как раз благодаря постулированию “*cogito*” у Декарта совершается познавательный прорыв, и он делает открытия, выводящие философию за рамки теологии» (с. 148). Более того, по всей видимости, этот прорыв выводит мысль даже за рамки и самой философии, уже в сферу науки, которую интересуют лишь внешние наблюдаемые аспекты действительности. Вероятно, именно это подразумевает Гегель, когда, по словам Коряковцева и Вискунова, «признает: “Я” здесь означает мышление, а не единичное самосознание” и это мышление есть “знание в его чистой форме, как соотносящееся с собой” и как таковое оно может быть и достоверным. Но это вовсе НЕ значит, что “*cogito*”, взятое со стороны содержания, у Декарта» никак «не противоречит “объективности понятия” по Гегелю», именно как раз потому, что «единичность в философии Декарта не является формой всеобщности. Диалектика всеобщего и единичного у него отсутствует, равно как и диалектика всех прочих категорий» (с. 148).

Тем не менее, с довольно продуктивной на практике точки зрения самого Декарта (как нам кажется), в действительности принципиально важную роль играют некие необходимые постоянные вещи, каждая из которых дается в опыте многих событий, связанных друг с другом силой преемственности этого процесса. Эти, кажется, решающие факторы опыта контролируют богатство чувств, широту целей, некую регулятивную способность сводить к нужному общему основанию все вещи, принадлежащие необозримости прошлого. Вот это и есть та объективная реальность, которая согласно Декарту более или менее как-то смыкается с существующими восприятиями.

4. Авторы трактуют Декарта критически, соглашаясь по большому счету в этом с позицией Гегеля: «“Я” представлено изолированным, а его теоретическое действие – сомнение – вопреки положительному пафосу философа, только отрицательно, апофатично. Изолированное “Я”, то есть такое, которое не может удержать себя в ином, есть “Я” слабое, патоло-

гическое. Гегель как-то заметил, что “против уверенности, что мы обладаем телом, Декарт приводит то эмпирическое явление, что часто нам представляется, будто мы чувствуем боль в члене, которого мы давно уже лишились”. Патология, таким образом, служит основанием философствования. И эту ущербность, это отсутствие здоровья (чисто христианский подход) кладут в основание “*cogito*”, и потом развивают на нем так называемый “западноевропейский рационализм”! Не удивительно, что на основе этого принципа получилась лишь больная философия, имевшая столь же ущербные последствия» (с. 148–149).

Но, как представляется, вряд ли может быть вполне оправданным считать патологией здоровое сомнение относительно собственных доверия, уверенности или веры в те или иные феномены или эмпирические явления. Здесь, конечно, совершенно ни при чем «чисто христианский подход», на который абсолютно неуместно и необоснованно ссылаются авторы. С другой стороны, весь жизненный процесс с некоторой точки зрения может быть представлен как некое болезненное патологическое движение к смерти. Как представляется, западноевропейский рационализм Нового времени развивался все-таки скорее в атеистической парадигме, чем в чисто христианском духе. Если даже, может, как-то и допустимо согласиться с тем, что в итоге «получилась лишь больная философия», то позитивность последствий западноевропейского тренда рационализма в научной сфере, вне всяких сомнений. Таким образом, именно то, что «в картезианской философии “Я” и внешний мир разводятся по разные стороны противоположности, как “мыслящая” и “протяженная” (вещественная, телесная) субстанции» (с. 149), послужило на самом деле очень продуктивным исследовательским приемом, прежде всего в исследованиях как бы «внешнего» модуса действительности. По большому счету в данной мысли как бы не столь важно, насколько это лишь «чисто отрицательное абстрагирование, отрицательное по отношению ко всему, что не относится к “Я”» (с. 149). Тем более, совершенно не важно, воспроизводится ли этим или нет какой-то там «онтологический дуализм рационализма тождества в форме абсолютной оппозиции противоположностей (антитетики)» (с. 149), в соответствии с терминологией Коряковцева и Вискунова. В результате этого не «порождается собственное “Я”», как полагают авторы (на самом деле оно, как уже говорилось, порождается вследствие отчуждения и/или самоотчуждения от собственного Первоисточника), а лишь удобным или заметным образом различается и отличается от всего иного. Именно «благодаря этому оно оказывается способным к решительной критике видимой реальности и наличных форм сознания» (с. 149).

Утверждение же о том, что «в действительности французский философ абстрагировался от них прежде, чем убедился в необходимости такого

абстрагирования», совершенно избыточно и, кажется, просто неуместно. То, что «само “Я” берется им вне всяких связей с тем, что можно было бы назвать “не-Я”», является совершенно необходимым специфическим допущением в парадигме философии Декарта. Неполнота или некорректность данного допущения заключается именно в том, что «сам мыслящий субъект в картезианстве остается вне сомнения в качестве» как бы «Абсолюта и находится в его начале в виде его незыблемой, “прочной” основы и внешнего критерия», а не изначально очевидная или напротив бессознательная действительно Абсолютная «внутренняя» сверхъестественная Первопричина. На самом деле у Платона как раз в данном случае все, напротив, более корректно и верно: Первоначальное «Единое» после альтруистической самоотдачи парных понятий сохранялось вне движения и вне множества» (с. 149). Декарт, конечно, совершенно оправданно «считает сомнение, беспокойство, отрицательность, признаками несовершенства, которые сами по себе лишены ценности и необходимы только в качестве средств поиска “прочной основы”... В этом содержится (по большому счету правильная – Ю. М.) мысль о том, что вся область внешнего мира, к которой они привязаны, ничтожна по сравнению с этой основой... Тогда как достоинством “*cogito*”, согласно Декарту, наоборот, является то, что оно не выводится, а постулируется как некая заведомая истина и данность». Действительно, «Так в декартовом рационализме изолированного “*cogito*” (или в методологическом солипсизме), обозначается “инструментальный горизонт науки” (М. Хоркхаймер, Г. Маркузе)» (с. 149–150). Конечно, без сомнения, и здесь авторы совершенно правы: «Никакой диалектики в картезианстве нет» (с. 150). Но при этом нужно подчеркнуть, что именно отсутствие диалектических спекулятивных манипуляций и открыло простор для продуктивной научной интерпретации «исследовательского приема» рационализма Декарта.

5. Авторы правильно обращают внимание на то, что в конечном итоге достоверным рациональное мышление «может быть лишь по отношению к себе» (с. 151). Говоря о том, что «Посредством “очевидности” Декарт пытается вернуть “Я” связь с внешним миром. И он не обращает внимания на то, что сама “очевидность” (или “ясность”) уже есть отношение, связь с чем-то внешним для “Я” и независимым для него, с каким-то “не-Я”» (с. 151), Коряковцев и его соавтор не замечают, что эта предполагаемая связь или отношение «очевидности» вовсе не обязательно должны быть с чем-то «внешним», как раз напротив, прежде всего очевидны «внутренние» отношения между ментально-феноменальными объектами или процессами. Правда, именно непосредственно очевидным вряд ли может быть даже некий сверхъестественный мистический опыт. Таким образом, в рассуждениях Декарта на самом деле нет круга и тавтологии, как

говорят авторы, а есть лишь изначально принятое неизбежное допущение «достоверности» собственной очевидности (совсем другой вопрос, в какой мере это допущение оправданно).

6. В книге постулируется: «Итак, в картезианской философии мы видим две равные друг другу субстанции: мыслящую (идеальную) и протяженную (вещественную, телесную, материальную). Сами по себе они друг с другом никак не связаны. Возникает вопрос: как их связать? Как из одного мыслящего “Я” вывести существование других людей и всего внешнего мира? В этом – камень преткновения» не только «всего методологического солипсизма», как думаю авторы, а так или иначе всего рационализма и вообще понятийного мышления. Ведь «ответить на этот вопрос необходимо, чтобы обосновать мораль и “очевидность”». Понятно, что «Для этого требуется нечто третье, общее, причастное как к “очевидности”, так и к морали. Это общее как след совершенства содержится в них, которые сами по себе несовершенны. Оно является в одном случае мыслью о совершенном. А во втором – гармонией и строгостью механического движения» (с. 151–152). Так, как представляется, совершенно последовательно и оправданно рассуждает Декарт. «Чтобы сделать очевидным существование этого общего, Декарт прибегает к старому “онтологическому доказательству”. Философ рассуждает: как может быть у такого несовершенного существа как человеческое “Я”, мысль о существе совершенном? Только потому, что эту мысль в него вложило более совершенное существо – бог. А это говорит о том, что он существует. Так декартову горизонталь» (с. 152) последовательно, необходимо и вполне оправданно «дополняет вертикаль».

Действительно, получается крест. Крест, на котором получается, на самом деле необходимо и неминуемо распята не только «вся европейская культура Нового и Новейшего времени», как говорят авторы, но абсолютно всякое возможное посястороннее понятийное и прелестное (говоря словами И. Брынчанинова) мышление. Эти философско-мировоззренческие «костили» так или иначе подпирают все практически неизбежные концептуальные противоречия и лакуны каждого более или менее углубленного, действительно философского понимания бытия (это, конечно, не относится к поверхностным натуралистически-материалистическим мировоззрениям). Коряковцев и Вискунов глубоко заблуждаются, когда утверждают, что «Этот ход мысли зиждется на абсолютной противоположности совершенного и несовершенного, простого и сложного, большего и меньшего и исключает принцип развития» (с. 152), просто эта точка зрения предполагает абстрагирование от всего потустороннего, пытаясь скрупулёзно рассматривать некий момент наблюдаемого процесса. Вероятно, в каком-то грубом смысле Декарта можно назвать

даже материалистом, ведь он игнорирует реальность сверхъестественного в объяснении явлений жизни и души, но «чистым материалистом», как говорил Фейербах, он, конечно, не является, уже даже только потому, что «Бог сохранен в картезианстве в качестве логической связки между мыслящей и протяженной субстанциями. Он выполняет функцию подпорки всех концептуальных недоделок философской системы. С таким же упорством, с каким Декарт лишает субстанции божественного начала, он приписывает им связь с богом как с внешней предпосылкой морали и достоверности» (с. 153).

7. В книге указывается на то, что «Так же, как “нам представляется, будто мы чувствуем боль в члене, которого мы давно уже лишились”, и эти субстанции, лишённые целостности, испытывают потребность в боге» (с. 153). Но на самом деле все наше естество отчужденное и/или самоотчужденное от своего Первоисточника, лишённое своего как бы с Ним изначального единства, редко осознанно, чаще бессознательно как бы подспудно испытывает некую тоску или потребность в Боге. Далее в книге говорится, что «Гегель ошибался, когда делал вывод из того, что раз философия Декарта перенесена в “сферу субъективности”, то “заодно” с объективностью “отбрасываются предполагаемые достоверными предпосылки религии”» (с. 153). Но при этом авторы не указывают на то, что ведь заодно с объективностью могут отбрасываться лишь прямые, непосредственно очевидные основания религии, а косвенные и опосредованные предпосылки религии имеются и сохраняются практически в любом из возможных или мыслимых случаев. Поэтому картезианская философия последовательна, исходя из собственных изначальных допущений, и «поэтому теологические выводы из нее вполне закономерны».

Как ни странно, авторы здесь же совершенно точно отмечают, что «С позиций достоверности “ясного и отчетливого” созерцания можно поставить под сомнение все, кроме “ясной и отчетливой” достоверности откровения личного бога и бога как личности» (с. 154). Но, конечно, это не означает, что «то есть, любую религию, кроме христианства» в виде протестантизма, как утверждают Коряковцев и Вискунов, – в данном случае авторы неточны или неаккуратны в выражении: под сомнение можно поставить корректно не религию как форму сознания, а религию внешнюю или омертвленную как некое социальное проявление внутреннего живого феномена, а значит, и христианство, пусть даже и в виде протестантизма.

В рациональной сфере разума всегда находится только лишь абстрактная идея Бога, тогда как его как бы возможная конкретная живая очевидность – вне этой сферы, как правило, в Бессознательном или надсознательном. Конечно, если замечается или допускается лишь исключительно

абстрактная идея Бога или о Боге, тогда как бы «богом», естественно, оказывается сам разум. Только в этом случае может быть хоть как-то оправдано поверхностное высказывание Фейербаха о том, что «Бесконечный дух», в отличие от конечного, есть не что иное, как Разум, вынесенный за пределы индивидуальности и телесности (потому что индивидуальность и телесность неотделимы одна от другой, как покажет позже Фейербах. – А. К., С. В.), разум, утверждаемый или мыслимый сам в себе» (с. 154). К большому сожалению, Декарт нигде не доказывает ни того, что мысли нуждаются в мыслителе, ни того, есть ли основания верить этому, но его решение рассматривать скорее мысли, чем внешние объекты как изначальные эмпирические достоверности, в то – его – время было очень важно и позитивно сказалось не только на всей последующей философии, но и на научной мысли.

8. «Бог, понятый как Разум, в философском смысле есть не более, как гегелевская “объективность понятия”, философская спекуляция, “*cogito*” в “чистом” виде», но это, конечно, вовсе еще никак не значит, что «Декарт оказывается “диалектиком”», даже пусть «только в спекулятивно-гегелевском смысле» (с. 154), как говорят авторы.

9. «Декарт искал абсолютно достоверное знание, в котором сомневаться невозможно. Он пришел к выводу, что им являются собственные мысли человеческого индивида и его собственное существование. Но из этого ничего вывести нельзя, из этого ничего не следует» (с. 155). Но Декарт и не стремился из этого что-то вывести. Он лишь тем самым положил как бы одно из возможных, пусть и, естественно, не вполне оправданных оснований для начала всякого внешнего исследования. Всякое посюстороннее мышление обязательно полифонично и в силу уже этого – неминуемо внутренне как-то противоречиво. Поэтому нет никакого у Декарта такого уж явно избыточного «проявления вопиющей непоследовательности», как считают авторы, когда он выводит из этого как бы «“ничего” все: бытие бога, две субстанции и даже критерии истины и лжи». При этом трудно не согласиться с тем, что «По сути дела, в философии Декарта произошло превращение христианского личного бога в “объективность понятия”, и тем самым в ней народилось зерно гегелевского панлогизма. Но только зерно в виде “трансцендентального *cogito*”. Поэтому правильно было бы сказать, что Декарт сделал шаг не “от стихийной диалектики к диалектической логике”, как пишет Быховский, а от богословской спекуляции к спекуляции философско-дискурсивной» (с. 155).

В бессознательном каждого мыслителя происходит, говоря словами авторов, диалог «разумов, пребывающих в состоянии неустойчивого равновесия». Поэтому, конечно, нельзя безоговорочно согласиться с авторами в том, что «философия Декарта предстает как вопиющая непо-

следовательность, как неразрешенное противоречие» (с. 156). При этом нужно признать, что имеющиеся очевидные противоречия в его взглядах сделали его плодотворным источником развивающихся в различных направлениях школ философии.

* * *

К изложенному в книге о философии Спинозы, на наш взгляд, следует сделать некоторое дополнение (перед этим сразу оговоримся, что в целом со сказанным в книге о философии Спинозы нужно согласиться).

1. По мнению Спинозы, конечные вещи определяются своими физическим или логическими границами – иными словами, тем, чем они не являются в действительности. У него «всякое определение есть отрицание», все в мире управляется абсолютной логической необходимостью, нет ни свободы воли, ни случайности, логически невозможно, чтобы события были иными, нежели они есть. Спиноза считает, что в естественном состоянии не существует правильного или неправильного, т. к. неправильное заключается в неповиновении закону (в этом, вероятно, есть некие иудейские мотивы). Он полагал, что все можно доказать, и поэтому важно дать доказательства, ведь «человеческий ум имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога», а все неправильные действия связаны лишь с интеллектуальными ошибками. Ему казалось, что реальное и положительное в нас – это то, что объединяет нас с целым, а не то, что сохраняет видимость раздельности. Ведь в действительности все является частью Бога.

2. Важным аспектом философии Спинозы является его утверждение о том, что «Поскольку душа представляет вещи по внушению разума, она подвергается одинаковому аффекту, все равно, будет ли эта идея вещи будущей, или прошедшей, или же настоящей». Для него время не существует реально. Вера в позитивное развитие и прогресс, с точки зрения Спинозы, иррациональна. Ведь все, что случается, – это часть вечного вневременного мира, каким его видит Бог; разумный человек должен пытаться видеть мир таким, как его видит Бог. Насколько человек является невольной частью общего целого, он связан, но насколько посредством понимания он сознает единственную реальность целого, он свободен.

Почему приведенные представления Спинозы могут иметь в данном контексте какое-то значение? Дело в том, что (на наш взгляд) именно из них вытекают принципиальные позиции в философии Гегеля и в мировоззрении Маркса. Как нам кажется, Коряковцев и Вискунов не уделили им внимание потому, что сами мыслят в принятой парадигме изначально-

ной всеобщности разумности, логичности и даже диалектичности бытия. В приведенных замечаниях бросается в глаза то, что как бы «единственное», что было не принято у Спинозы, Гегелем и Марксом, – это отрицание времени, развития и прогресса. Но ведь на самом деле все факты нужно стараться раскрывать наблюдением, а не неким «правильным» рассуждением. Если даже удастся сделать успешный прогноз в отношении будущих событий, то он делается при помощи принципов, которые подсказаны эмпирическими фактами, а не тех, которые только являются внутренней логической или диалектической необходимостью.

Неоправданно считать, что все взаимосвязи частей или сфер бытия обязательно логические или диалектические, не факт и то, что все модусы бытия находятся в прямой взаимосвязи (параллельные события достаточно удаленные друг от друга, вероятно, имеют собственную независимую причинную историю). Более того, неверно вообще думать, что «все действительное разумно, а все разумное действительно». Поэтому реальные, в т. ч. и научные, законы должны быть раскрыты и подтверждены с помощью некоего наблюдения, а не одним лишь размышлением. Далее, конечные вещи лишь по видимости определяются своими физическим или логическими границами, т. е. в действительности все вещи по большому счету остаются всегда неопределенными. Конечно, не все в мире управляется абсолютной логической необходимостью, наряду с принципиальным объективным абсурдом есть и случайность, и хаос, и сингулярность, и та же фундаментальная принципиальная неопределенность. Как это ни парадоксально, но некая свобода воли имеется, и если быть последовательным до конца, то возможно практически все, в т. ч. и то, чтобы и все события были иными, нежели они есть. В естественном состоянии не существует правильного или неправильного, т. к., конечно, не всё всегда и везде находится в повиновении закона. Вечная и бесконечная сущность Бога принципиально непостижима. Конечно, не все можно доказать, да и не нужно все обязательно доказывать (ведь лучшим доказательством является демонстрация). Наши неправильные действия не всегда обязательно связаны только с нашими интеллектуальными ошибками, иными словами, **верные решения вовсе не гарантируют адекватных действий.** У нас всегда масса весьма спорных решений и в организме, и социуме. Повторимся: **удачным может быть и неверное решение, ведь эволюция не принимает когнитивных решений, поэтому пользуется удачными, которые лишь впоследствии могут стать проблемой.**

Реальное и положительное в нас – это, конечно, не только то, что объединяет нас с целым, но и то, что каждого из нас отличает от всего иного. Ведь в действительности, не зная сущности Бога, мы не можем знать и того, есть ли у Него вообще части, или что же допустимо считать Его

частью. Очевидно, что нет абсолютного единства Бога, человека и природы. Как и очевидно несовершенны «все вещи и творения, находящиеся в природе», т. е. в нашем посягательном мире. Не менее неоправданной, конечно, является и концепция Спинозы о единой субстанции. Более того, совершенно очевидно, что вообще: «Субстанции в способах бытия не имеют никакого преимущества перед качествами, изменениями, отношениями» (Гартман Н. «К основоположению онтологии», с.321).

Примечание. У Н. Гартмана есть ряд вполне оправданных вопросов: «Почему множество и многообразие не могут быть столь же сущими, что и единство? Разве только для большей понятности? Но непонятное не обязательно должно быть менее сущим, чем понятное. Или для однозначности? Но как единое не однозначнее многого, так и однозначное является сущим не более многозначного. В сущности, бытийственный примат единого — это рационалистический предрассудок» (Гартман Н. «К основоположению онтологии», с.178).

Невозможно не согласиться с совершенно точным итоговым утверждением Коряковцева и Вискунова: «Диалектики в учениях обоих философов (Декарта и Спинозы – Ю. М.) нет. Вообще говоря, она невозможна в механистической парадигме, которую они оба разделяли. Повсюду в этих философских системах мы натываемся на тождественные себе противоположности, на понятийные оппозиции без малейшего намека на их диалектический синтез (на их снятие). Во всех них имеет место другой метод мышления, противоположный диалектике – формальная логика с ее принципом тождества, проявленном в форме антитетики – непроницаемой оппозиции противоположностей» (с. 162).

* * *

По поводу того, что в книге говорится о П. Бейле, Д. Беркли и Д. Юме, вероятно, нужно сказать следующее.

1. Авторы говорят: «Если последовательно делать выводы из принятых ими посылок, то можно прийти только к полному мировоззренческому солипсизму и постулировать полное небытие внешнего мира. Но они не делают этого» (с. 162). Но на самом деле, если быть последовательным, то уже даже наличие только иллюзии или реального феноменологического «внешнего» объекта оправдывает представление или допущение реальности некоего «внешнего» объективного мира. Вера «в существование внешнего мира и других людей» изначально имманентна сознанию, в случае сомнения в ее адекватности «слетают» все изначальные ментальные установки, и даже само мышление становится немыслимым. С этой точки зрения, Юм был, конечно, прав, когда говорил о необходимости такой веры. Когда Коряковцев и Вискунов говорят, что «Беркли приписывает

богу способность вызывать у людей ощущения, не замечая, что его же собственные аргументы обосновывают невозможность что-либо сказать об их внешнем источнике» (с. 162), они, как всегда, игнорируют то, что Бог не «внешний источник», а как раз «внутренний» Бессознательный Первоисточник. Поэтому этот упрек к Беркли тоже безоснователен.

2. Говоря о Беркли и, тем более, о Юме, нельзя не отметить несколько принципиальных моментов, пропущенных авторами. Доведенная до своего логического конца (даже после удаления всех неточностей и ошибок) эта философия выглядит на самом деле неправдоподобной, но многочисленные ее т. н. «опровержения» в действительности очень неубедительны и небеспорны. Вероятнее всего, это направление мысли или эту философию следует считать в некотором смысле тупиковой, ведь, по-видимому, развивать эту скептическую философию больше уже некуда (кстати, в нашем понимании не менее тупиковой ветвью является и диалектическая философия Гегеля, что, конечно, никак не умаляет ни величия гегелевской системы, ни глубины скептической философии). Как представляется, невозможно не согласиться с Юмом в том, что «вера является актом скорее чувствующей, чем мыслящей части нашей природы»; скептическое сомнение – это «болезнь, которая ни когда не может быть радикально излечена, но должна ежеминутно возвращаться к нам, как бы мы ни изгоняли ее и хотя бы мы иногда, по-видимому, совсем освободились от нее». На самом деле «Мы не можем перестать верить, никакая вера не может быть основана на разуме. И не может одна линия поведения быть более рациональной, чем другая, т. к. все они одинаково основаны на иррациональных убеждениях», и если даже предположить, что не всё «одинаково основано на иррациональных убеждениях», то это никак не изменит степень правоты этого утверждения.

3. Полагаем, будет вполне уместно привести утверждение Б. Рассела, с которым мы в данном случае совершенно согласны: «Фактически эти (все немецкие философы, от Канта до Гегеля – Ю. М.) философы, по крайней мере Кант и Гегель, представляют собой дюмовский тип рационализма, и их можно опровергнуть аргументами Юма. Философами, которых нельзя опровергнуть таким путем, являются те, которые не претендуют на рационализм, как, например, Руссо, Шопенгауэр, Ницше. Возрастание алогизма на протяжении XIX и прошедших лет XX столетия является естественным продолжением юмовского разрушения эмпиризма». Следует при этом отметить, что, по оправданному мнению Рассела, отрицаемая Юмом «индукция является независимым логическим принципом, и что без этого принципа наука невозможна». Вообще онтология – это задача философии, предмет которой – сущностный порядок мира. Но то, что является жизненным, то в действительности никогда по-настоящему

не познается предметным сознанием, напряжением разума, который стремится проникнуть во всеобщие законы явлений. Единственный возможный способ постичь жизненное – это постичь его изнутри. Такой шанс предоставляется кажущимся или предполагаемым соответствием (аналогией) жизни и самосознания (здесь есть смысл сравнить позицию Гегеля и графа Йорка, это верно заметил Гадамер). Дильтей полагает, что только благодаря наличию некоей конгениальной интуитивной связи становится возможным необходимое спонтанное понимание. Нужно подчеркнуть и напомнить, что эмоциональность, а также (как правильно указывает граф Йорк) спонтанность и зависимость, являются основными характеристиками всякого сознания, ведь ни зрение и телесное ощущение, ни представление, ни воление и чувствование не бывают беспредметными. Н. Гартман настаивает на том, что: «Чем больше взгляд ориентируется в широте бытийственных контекстов, тем очевиднее становится — именно в причинной переплетенности мира, — что сдвигающееся тождество вот-бытия и так-бытия есть всеобщий закон бытия» (Гартман Н. «К основоположению онтологии», с.314).

* * *

К тому, что в книге говорится о Лейбнице, исходя из нужд контекста нашей работы следует добавить следующее.

1. Лейбниц сформулировал четыре доказательства существования Бога, был согласен с Фомой Аквинским в том, что Бог не может действовать вопреки законам логики, правда, при этом Он может практически все, что логически возможно, и это предоставляет Ему величайшую широту выбора. Лейбниц был по-настоящему одержим верой во всеобщее значение логики, он даже надеялся открыть некую обобщенную или универсальную математику, которая бы заменила всякое мышление (в т. ч. в сфере метафизики и нравственности) простым исчислением.

2. Философия Лейбница исходила из двух основных предпосылок: закона противоречия (все аналитические предложения являются истинными) и закона достаточного основания (все истинные предложения являются аналитическими).

3. По мнению Лейбница, все, что существует, борется за то, чтобы существовать, но не все возможные вещи могут существовать, потому что не все они «совозможные». «Существующее – это бытие, которое совместимо с наибольшим числом вещей». Таким образом, получается, что для определения того, что существует, как бы нет нужды ни в чем, кроме чистой логики. Лейбниц полагал, что лучше существовать, чем не существовать. В конечном итоге он практически всегда крайне настой-

чиво использует логику для доказательства различных внелогических суждений, т. е. его изначальный подход (или установка) идентичен философии Спинозы и Гегеля.

Однако, как нам кажется, все найденные Лейбницем выводы, как это ни парадоксально, так или иначе основаны на ошибочной логике. Субъектно-предикатная логика или вообще игнорирует действительные отношения, или использует ложные аргументы, чтобы доказать, что отношения нереальны.

* * *

В содержании, которое в книге обращено к натурфилософии Гольбаха, вероятно, имеет смысл обратить внимание на следующие ключевые моменты.

1. Весь омертвляющий формализующий потенциал, скрытый в мыслимости Спинозы и Лейбница, был доведен Гольбахом до своего одного из возможных извращенных натуралистических итогов или изводов. Так, он декларирует: «духовный человек – это то же самое физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения, то есть по отношению к некоторым способам действий, обусловленным особенностями его организации». Коряковцев и Вискунов говорят, что «Изменение способа рассмотрения человеческого существа не порождает у Гольбаха новую субстанцию, как это произошло в философии Платона и Декарта» (с. 166). Но, как уже было ранее сказано, и у Платона, и у Декарта была попытка отразить многогранность, многослойность, многомодусность действительного бытия, и говорить о создании ими в своих философиях «новых субстанций» не вполне оправданно. Что касается Гольбаха, то его «изменение способа рассмотрения человеческого существа», «убивая» саму уникальную живую сущность человека (его «сверхъестественную» мистическую составляющую), как раз порождает как бы «новую субстанцию» – некую органическую бездуховную социальную машину (зомби).

2. Несмотря на то, что кому-то кажется, будто некоторые положения Гольбаха звучат очень «диалектично», или, как показалось авторам, что «Действительно, в понимании природы по сравнению со Спинозой Гольбах шагнул вперед и вплотную приблизился к диалектической картине мира» (с. 167) (при этом в книге упоминается его философская формула: «движение – это способ существования, необходимым образом вытекающий из сущности материи»), Гольбах на самом деле бесконечно далек от диалектического представления действительности. И дело, конечно, не только в его механицизме позиции или, как говорят авторы, в том, «что само понимание движения зависит не только от того, что и как

наблюдается, но и от того, как толкуются противоречия, которые проявляются в нем. Правильно изображая природу как единство многообразного и верно считая само это многообразие форм природы источником ее движения, Гольбах гасит диалектический потенциал этих мыслей постулированием радикального фатализма. Он не проводит различие в необходимости и не ставит вопрос о качестве необходимых связей человека с внешним миром, о содержании этих связей... По сути, понятия связи и необходимости у Гольбаха не разведены, все связи им объявлены необходимыми» (с. 167). Кроме этого отметим, что он игнорирует или не различает посюстороннего и потустороннего миров, необходимость многообразности (физического, мысленного, мира идей, идеального мира) и иерархичности сфер бытия. Поэтому, конечно же, не случайно, что «на него совершенно не обращает внимания» Гегель.

Но, по мнению Коряковцева и Вискунова, «Главное то, что Гольбах устанавливает горизонтальную связь между противоположными тождествами, картезианскими субстанциями. Эта горизонталь обусловила его атеизм, рационализм, натурфилософию и учение о человеке, словом, все, чем он может быть интересен как философ до сих пор» (с. 168). При этом авторы указывают еще и на то, что «он предвосхищает этику “разумного эгоизма” Фейербаха и Н. Г. Чернышевского» (с. 168–169). Таким образом, Коряковцев и Вискунов положительно отзываются обо всем том, что на самом деле как раз совершенно неприемлемо для нас: об извращенном восприятии действительности Гольбаха, плоское одномерное «учение» которого, строго говоря, именно поэтому и философией-то трудно назвать. В своей примитивности он настолько же скучен и неинтересен, как и тот же хваленый Чернышевский. Правда, справедливости ради, здесь стоит сказать, что авторы верно указали на то, что в мыследеятельности Гольбаха «Вертикаль возникает вновь, только место “духа” занимает материя», «то человеческий разум, то человеческие чувства» (с. 169), что в принципе практически всегда неизбежно, ведь место удаленного Духа всегда обязательно занимает некий идол-квазибожок.

После таких замечаний Коряковцева и Вискунова уже как бы совсем неудивительно, что им кажется, будто на фоне господства оптимистической материалистической позиции в западной культуре XVIII века «деизм, скептицизм и религиозный мистицизм выглядят непоследовательными, половинчатыми и отстают перед несокрушимым напором рациональной критики всех традиционных представлений и неразумия окружающего общественного устройства» (с. 172). Чуть позже авторы, как бы уточняя свое мнение, говорят: «Дуализм, свойственный религиям... был разоблачен как иллюзия, и, в конце концов, мир предстал в виде единой субстанции (впервые в философии Спинозы, а затем – в материалистическом варианте “декартова рационализма” [Гольбах, Дидро

и т. д.]» (с. 182). Но совершенно очевидно, что на самом деле т. н. «дуализм» никогда и никем не «был разоблачен как иллюзия», то, что мир ошибочно или не вполне оправданно Спинозой был представлен некоей единой субстанцией, а затем в извращенном поверхностном гольбаховском варианте – уже и единой материальной субстанцией, лишь указывает на совершенно недопустимое игнорирование ими реального многомирья или многообразия автономных модусов или сфер бытия.

Правда, наши авторы, при этом не отрицают, что «В отличие от “декартова рационализма” методологический теизм как таковой до сих пор остается неявной, бессознательной, не проговоренной методологической основой многих философских “дискурсов”. Поэтому всякое осознание слабостей и противоречий в исходных основаниях “декартова рационализма” влечет за собою, по видимости, возврат к антично-средневековой традиции. Но, в сущности, этот возврат становится началом философского диалога разумов, рождающего принципиально новое философское содержание» (с. 172–173). К большому сожалению, Коряковцев и Вискунов ничего не говорят о том, что этот «возврат», конечно же, не случаен, а ожидание или надежда на «рождение принципиально нового философского содержания» – совершенно избыточны.

Примечание. В завершении этой главы приведем великолепное высказывание Гадамера: «Преодоление всех предрассудков, это наиболее общее требование Просвещения, само разоблачает себя в качестве предрассудка, пересмотр какового впервые открывает путь для правильного понимания той конечности, которая господствует не только над нашим человеческим бытием, но и над нашим историческим сознанием. Неужели действительно пребывать внутри традиции, исторического предания означает в первую очередь быть жертвой предрассудков и быть ограниченным в своей свободе? Разве всякое человеческое существование, в том числе и наисвободнейшее, не ограничено и не детерминировано самыми различными способами? Если последнее верно, то **идея абсолютного разума вообще не входит в число возможностей исторического человечества. Разум существует для нас лишь как реальный исторический разум, а это означает только одно: разум не сам себе господин, он всегда находится в зависимости от тех реальных условий, в которых проявляется его деятельность.** Мы утверждаем это не только в том смысле, в каком Кант под влиянием юмовского скептицизма ограничил притязания рационализма априорным моментом в познании природы, – с еще большей решительностью это распространяется на историческое сознание и возможность исторического познания. Ведь тот факт, что человек имеет здесь дело с самим собой и своими собственными творениями (Вико), лишь по видимости является решением проблемы, которую ставит перед нами историческое познание. **Человек чужд себе самому и своей исторической судьбе еще и совсем иной чуждостью, чем та, какой ему чужда не ведающая о нем природа**» («Истина и метод», с. 328–329).

Глава 19. К ЭПИЛОГУ

«...достойно гибели все то, что существует»
(И. Гете).

«История так же, как и познание, не может получить окончательного завершения в каком-то совершенном, идеальном состоянии человечества; совершенное общество, совершенное “государство” – это вещи, которые могут существовать только в фантазии» (Ф. Энгельс, т. 21, с. 275–276).

«В действительности не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории» (Х. Гадамер, *«История и метод»*, с. 329).

§ 1. ПОЗИТИВНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ УЧЕНИЯ МАРКСА

«Увы! Как страшно знать, когда от знания нет пользы нам»
(Софокл, *«Царь Эдип»*).

Аллан Мегилл считает, что «некоторые элементы марксовской теории весьма полезны и эффективны сегодня» (*«Карл Маркс: бремя разума»*, с. 327). Но, судя по всему, Марксу даже и во сне не могло привидеться той возможной модернизации, которая действительно была предложена и реализована как на Западе, так и с другой стороны – в т. н. «социалистическом» лагере. Трудно или даже вообще невозможно назвать те аспекты общественной жизни, которые подтверждали бы марксовы прогнозы. Не зря говорят, что хочешь рассмешить Бога – расскажи Ему о своих планах! Без сомнения, абсолютное большинство факторов, рассматриваемых учением Маркса, оказались ему не подвластны.

Мегилл попытался сформулировать и акцентировать те элементы учения Маркса, которые верны и могут быть всё-таки полезны.

1. Материальное производство и обмен «есть основа общественного порядка. Только не единственная основа» (Ф. Энгельс, *«Развитие социализма от утопии к науке»*), поэтому не нужно сводить все социальные феномены мира к их обусловленности развитием производительных сил.

«Исторический материализм», в представлении Мегилла, следует переименовать и переформатировать в некий «социальный историзм», который в таком случае вполне может служить уже не все объясняющей теорией, а своего рода эвристическим «тестом» к образу жизни в обществе и по организации избирательного поиска при решении сложных социальных задач. Особенно, по мнению Мегилла, это важно в стране, где давно исповедуются либеральные ценности, такой, например, как США.

(Но на самом деле очень сомнительно, чтобы что-то из «исторического материализма» Маркса и Энгельса могло найти оправданное место в упомянутом предполагаемом как бы теперь уже адекватном «социальном историзме»).

2. Кажется, следует согласиться с Мегиллом в том, что Маркс, скорее всего, был всё-таки прав, подчеркивая не только динамическую, но и позитивную природу процесса экономической модернизации. В целом технологии непрерывно развиваются и совершенствуются, что действительно приводит к росту потребностей и все большему раскрытию природных сил человека. Тем самым мы, кажется (хотелось бы верить в это), всё-таки приближаемся к как бы «всесторонне развитому» обществу, по крайней мере в развитии человеческой цивилизации явно больше позитивного, чем негативного. Вероятно, именно из этого оптимистичного посыла классика и следует исходить во всех образовательно-культурных программах в обществе.

Примечание. Тем не менее, надо помнить, что человеческая жизнь этим далеко не исчерпывается. В силу неудовлетворенности своей частной жизнью, трудностей коммуникации люди, даже, кажется, решившие свои материальные проблемы, все равно остаются несчастливы, а потому непредсказуемы (и даже опасны) в своем социальном поведении. В политической сфере, где человек показывает себя, манипулирование людьми особенно возможно, и ему всегда есть место. В результате обе эти сферы жизни пронизаны чувством недоверия и легко становятся началом деструктивных настроений. В политике всегда необходимо превалирует поклонение силе, в нравственности – всеобщая продажность и лицемерные двойные стандарты, в политической экономии – навязчивая мания организации производства и обогащения без живого труда; таковы тенденции, проявленные обществом в XXI веке. Маркс не предусмотрел всего этого в своей теории, хотя и обращал на это внимание, правда, только в историческом контексте (*т. 12, с. 57*).

3. Историк – Мегилл – конечно, ошибается, когда полагает, что т. н. «экономическая теория» Маркса может быть как-то полезной в анализе затрат современной индустрии. Она, без сомнения, не только кажется весьма примитивной и ограниченной, например по сравнению с более

основательной и носящей при этом именно всеобщий характер теорией процента Бем-Баверка. Ведь подавляющее большинство экономических постулатов учения Маркса попросту ошибочны или ложны, поэтому ни о каком практическом их использовании даже и речи быть не может.

4. Трудно не согласиться с Мегиллом, который полагает, что Маркс был прав в своей высокой оценке человеческой свободы. Маркс вообще восхищался «практической энергией людей» (*т. 27, с. 402*), которую рассматривал в качестве основы производительных сил общества. Однако можно ли жить, просто приняв ту ситуацию, в которой оказался?

(Как нам представляется, нормальная человеческая жизнь обычно к этому и сводится, да и должна сводиться. Конечно, в силу всегда имеющих в нашей жизни проблем нам необходимо исследовать и по мере надобности аккуратно изменять ее. При этом, без сомнения, нашим девизом всегда должно быть «не навреди!»).

Примечание. Но для Маркса подобная позиция – очевидно филистерская и совершенно неприемлема! Он в гораздо большей степени был революционер, он принципиально был не готов и не согласен принимать какую-либо ситуацию, в какой бы он ни оказался. Ему было недостаточно даже понять и объяснить мир, ему было важно непременно именно переделать и изменить его. Любопытно, но именно здесь Мегилл цитирует, на наш взгляд, очень интересное место у Маркса: «все действительное расплылось, а все расплывающееся лишено каких-либо границ. Нападки на современность, неопределенные, бесформенные чувства, отсутствие естественности» (*т. 40, с. 9*). При таком невнятном понимании и ощущении действительности, о каком ее корректном или оправданно-адекватном изменении может вообще идти речь?

Маркс утверждал, что истинная свобода требует высокой степени равенства людей в обществе. При этом свобода должна иметь материальные основания, хотя сама она не есть предмет материальный. Станным образом Маркс (на это тоже уместно обращает внимание Мегилл) обходит все трудности по этому вопросу, такие, например, как что такое свобода садиста и палача, и есть ли она; можно ли говорить о свободе растления малолетних, о свободе вора, лжеца, подлеца и прочее. Существует ли свобода демагогии в политике? Или свобода несчастного, депрессивного и ущербного человека – распространить свое несчастье на окружающих? По всей вероятности, такого рода свободы не существует. Но сам Маркс отрицал лишь уже саму возможность их существования в будущем социалистическом обществе. Получается, что в социалистическом «рае» есть место только для святых и англов. Маркс совершенно не касается того вопроса, куда девать всех остальных (т. н. грешников), в т. ч. и тех, которые родятся в будущем, не считая его наивно-утопи-

ческого представления о перевоспитании всех маргиналов и асоциалов принудительным общественно полезным трудом.

Что касается фундаментальной концепции социального отчуждения (которое, как нами уже не раз отмечалось, совершенно необходимо и всегда имеет место в той или иной степени в нашей жизни), то она была явно избыточно детерминирована марксовым рационализмом, в частности его ложным диалектическим убеждением в том, что противоречия всегда разрешаются в единстве. Маркс полагал, что каждая из двух каких-либо существующих противоположностей всегда (абсолютно всегда!) предполагает другую и существует лишь в единстве с ней. Более того, этот постулат им относится вообще к любому предмету, явлению и процессу мира – любому из них якобы присущи свои имманентные внутренние противоречия, каждый из них есть обязательное конкретное «единство противоположностей». Правда, с этой точки зрения оказывается весьма проблематичным его же тезис о том, что рабочий не ощущает единства с производством, и что продукт его труда присвоен кем-то другим. Не менее шатка и удивительна гипотеза Маркса, согласно которой некая, наконец-то найденная идеальная (?) модель природы человека должна находиться как бы в единстве сама с собой. Но, напротив, именно в силу своей необходимой отчужденности и в подчеркивании факта этой отчужденности люди становятся такими разными и представляют интерес друг для друга. Следует признать, что отчужденность зачастую является продуктивным, полезным и эффективным основанием как для познания, так и для других прогрессирующих процессов развития, в т. ч. и производства. В самом «худшем» случае отчуждение является необходимым меньшим из возможных зол. По большому счету, проблема, конечно, не в том, отчужден ли труд от рабочего. Дело в другом – в самом феномене эксплуатации и тотальном контроле. При этом, как представляется, очень важно отличить факт существования необходимой эксплуатации (во всех возможных ее формах) в любом биосоциуме, от т. н. ТПС, которую еще называют (не вполне корректно) специальной теорией эксплуатации. Ведь трудно не согласиться с Марксом в том, что действительно «Должно быть, есть что-то гнилое в самой сердцевине такой социальной системы, которая увеличивает свое богатство, но при этом не уменьшает нищету» (*т. 13, с. 515*).

Сам Маркс (судя по всему, нам здесь следует согласиться с Мегиллом) видел лишь только два возможных выхода из сложившейся тогда ситуации.

1. В социальной революции пролетариата, которую, он крайне упрощал и абстрагировал. Даже введенное Марксом понятие «диктатуры

пролетариата» никак не разъясняет саму практику (или конкретную технологию) пролетарской революции. Поэтому неясны как все возможные этапы самой революции, так и все возможные последствия от ее успешной / неуспешной реализации.

2. В развитии науки, технологий и следовании найденных и сформулированных ею законов. Но здесь Маркс даже не удосужился за этим общим, в целом верным утверждением разъяснить мотивации и механизмы реализации научных инноваций на практике. Вероятнее всего, Маркс был прав, когда говорил, что машинное производство в конечном итоге не просто заменит собою рабочих, но даже само знание выступит против них. Перспективы, пусть и в отдаленном будущем, вовсе отказаться от живого труда кажутся очевидными или вполне вероятными. В таком случае, наверное, допустимо говорить и об уничтожении капитализма в марксовом его понимании. Но на сегодня, конечно, не все так однозначно и просто – обозначенная Марксом проблема весьма глубока и серьезна. Каким образом можно преодолеть или по крайней мере нивелировать, например, негативные результаты концентрации знания (информации, образованности и общей культуры) в руках отдельных людей и институтов, уже и без того безмерно могущественных только в силу того места, которое они занимают в экономической, да и в политической системе?

Однако, как оправданно заметил Деррида, **«существование счастливого финала, чем бы ни было такое бытие или настоящее время, может причинять боль и быть причиной болезни; наверное, эта сама возможность зла. Но без возможности такой возможности, может быть по ту сторону добра и зла, только и остается, что необходимость худшего, Необходимость, в которой нет даже фатальности»** («Призраки Маркса», с. 46). Не зря же говорится «надеждой жив человек». «Я замыслил для вас мир, а не бедствие, чтобы дать вам будущее и надежду» (Иеремия, 29:11). Таким образом, сама по себе предполагаемая потенциальная возможность «счастливого финала» – коммунистического общества – необходима для этой нужной позитивной надежды для жизни социума уже сегодня. Тем не менее, как ни печально, все-таки было бы не только неправильно, но и несправедливо разделять наивные и ничем, по сути, не оправданные надежды Маркса на светлое и счастливое коммунистическое будущее человечества. Однако именно эти неоправданные надежды (почти на евангельское спасение, только в мирской, материалистической интерпретации) и являются до сих пор наиболее притягательным элементом в учении Маркса для простых людей.

Примечание. Следует, конечно, признать, что практически любое подражание Библии беспроигрышно в смысле долговечного значения и ценности собственных интерпретаций ее идей.

§ 2. О СУЩЕСТВЕННЫХ ИЗЪЯНАХ МАРКСОВОГО ПРОЕКТА

«...никогда не следует тешить себя слишком радужными надеждами!» (К. Маркс, т. 35, с. 35).

«...радикализация всегда влезет в долги к тому самому, что она радикализует» (Ж. Деррида, «Призраки Маркса», с. 135).

«История умеет смеяться, и временами очень ехидно»
(П. Сорокин, «Социология революции», с. 517).

В конечном итоге получается, что прогнозируемое Марксом социалистическое разрушение всей концептуальной структуры «исторического материализма» не только преждевременно, но и неоправданно по совершенно принципиальным соображениям (которые, кажется, достаточно изложены выше). Если буржуазные отношения действительно являются последней антагонистической формой, то выходит, что дальнейшая история человечества будет происходить только в рамках капитализма (пусть улучшаемого, реформируемого и т. п., и т. д., но – капитализма). А если все-таки буржуазный строй действительно обречен на гибель и исчерпаем в своих возможностях, то на смену его должен прийти иной строй, но обязательно со своими имманентными антагонизмами, проблемами, отчуждениями и надстройками, которые также будут основаны на разделении труда.

Вести же сейчас аргументированный разговор о возможности уничтожения или преодоления разделения труда, а также вообще живого труда как такового представляется совершенно невозможным. Благородный, чуть ли не Христовый, но, кажется, слишком самонадеянный и наивный призыв Маркса стремиться стать богами – господствовать над материальными условиями своей жизни, представляется по самой меньшей мере ничем не оправданным. Любое человеческое (всегда уже – «слишком человеческое») т. н. «господство» иллюзорно и трагикомично! Невероятный, единственный путь к спасению и, кажется, возможной некоей свободе показал, как считается, лишь Христос – Сын Божий. Говорил о некоем как бы спасении и Будда. Но возможен ли этот путь для обыкновенных людей? Совершенно очевидно, что люди никогда не станут ни господами своего собственного общественного бытия, ни господами природы, ни, тем более, господами самих себя, ни абсолютно свободными. Даже, более того, люди не только не могут, но и не должны господствовать над материальными условиями своей жизни и жизни вообще, а должны лишь постоянно учиться приспосабливаться к почти непрерывно меняющимся условиям этой жизни. Вероятнее всего, все должны быть осмортительны, говоря словами Маркса, как «в политическом отношении,

республиканец-филистер», наука и опыт которого убеждают, «что все движется вперед лишь “медленно”; никакой революционной поспешности – иначе она вынуждает потом отступить почти столько же “назад”», а первое условие каких-либо перемен – это «воспитание массы и т. п.» (К. Маркс, т. 35, с. 50).

Маркс, к сожалению, выбирал для исследования лишь те аспекты мира, которые считал именно «необходимыми». Одним из негативных следствий этого стало то, что упущенные им из виду, например, уже только пассионарность или спонтанность явно подрывали всю его теоретическую конструкцию. Таким образом, рациональная «теория» истории Маркса (т. н. «исторический материализм») как бы вытеснила саму живую историю. Своеобразная ирония заключается в том, что Маркс, с одной стороны, настаивает на том, что человеческая деятельность творит историю, а с другой стороны, он говорит о том, что люди находятся под всепоглощающим влиянием крупного машинного производства. Маркс рассматривает производительные силы в качестве базового уровня анализа, не беспокоя себя указанием на то, что сами по себе производительные силы – не марионетки и не боги, также они не представляют собой и всеохватывающую необходимость. Люди просто таким образом создают материальные условия своей жизни. Т. е. эти противоречия фактически гораздо более незначительны, чем могут показаться на первый взгляд и казались Марксу.

Естественно, нельзя принять вполне всерьез идею т. н. «исторического материализма» как одну из гипотетических разновидностей общей теории истории (кстати, в любом случае имеющей лишь локальное значение). Видимым ключевым детерминирующим элементом исторического процесса является производство и расширенное воспроизводство реальной жизни. Маркс полагал, что «Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собою представляют, совпадает, следовательно, с их производством – совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды, – это зависит, следовательно, от материальных условий производства». Но в этот процесс очевидным образом вмешиваются и политика, и закон, и философские теории, и религиозные взгляды, и пассионарные устремления, биологические и другие природные факторы, вплоть до «вспышек на солнце» и тому подобная «бесконечная череда случайностей», глубоко, а иногда и явно решающим образом влияющих на происходящее. Маркс был великим мыслителем и исследователем, посвятившим эмпирическому исследованию человеческого общества, по всей вероятности, больше времени, чем кто-либо еще в XIX веке. Он был внимателен к полученным данным и безусловно понимал, что эти данные часто про-

тиворечат его теории. В некоторых таких случаях Маркс, кажется, как-то корректировал свои взгляды, но своей изначальной революционно-коммунистической парадигме он никогда не изменял!

По-видимому, нельзя согласиться с мнением Мегилла, что «из всего наследия Маркса мы не должны пытаться извлечь некую общую теорию» («Карл Маркс: время разума», с. 270). Представляет интерес как раз нечто целое, что можно вынести из идей Маркса, при этом, конечно, любопытен и важен образ самого мыслителя, не желавшего любезничать с миром. Что действительно вызывает недоумение, так это ничем практически не оправданный космических масштабов оптимизм Маркса. Ведь совершенно ясно и очевидно, что мир не дает нам свободы, человечество далеко не всегда ставит перед собой те задачи, которые верно может решить. Маркс же почему-то наивно полагал, что все должны найти то, что желают получить от мира, и в правильно организованном обществе материального производства людям это обязательно удастся.

Рационализм, вне всякого сомнения, является едва ли не ключевым как в собственном проекте Маркса, так и в большинстве попыток построения «нового» общества и строя, создания «советского» человека (человека «нового типа»), осуществленных в СССР и других «социалистических» странах. Вот и получается, что рационализм Маркса как-то все-таки смыкается с реальностями, лежащими за пределами границ марксизма вообще. Идея Маркса о том, что понятие необходимости преобладает в движении социального мира, поэтому якобы в последнем нет случайных флуктуаций, а есть только остатки не изжитых пока иррациональных или ошибочных побуждений людей, кажется, до сих пор как бы обсуждается серьезно и является даже весьма важной категорией социального анализа. Ведь убежденность в том, что ничто не происходит случайно (сравните с Хокингом), является не только любопытным эвристическим принципом, но и весьма простым и удобным мотивом объяснения хода всех вещей. Но этот принцип опасен в той степени, в какой гарантирует желание некоторых политиков заставить общество соответствовать предусматриваемым ими принципам разумности, в то время как оно этим принципам упорно сопротивляется. А данные принципы при этом еще и претендуют на ничем не оправданную всеохватность и всеобщность.

Несомненно, что не только все теоретические построения Маркса, но и вся его революционно-коммунистическая парадигма изначально покоятся и/или зависят от принятых им критериев разумного устройства мира, которые, однако, конечно, никак невозможно признать адекватными по отношению к наблюдаемой реальности. Человеческая жизнь, впрочем, как и вообще жизнь, всегда имеет неопределенное будущее. Маркс и Энгельс, а за ними и все их адепты довольно само-

уверенно, но совершенно необоснованно смешивают две идеи (при том, что обе они явно ложные): согласно первой история имеет некий разумный смысл, согласно второй только тот смысл, который вкладывают в нее коммунисты, является действительным и/или допустимым с точки зрения разума (ср. Арон, «Мнимый марксизм», с. 53).

Примечание. При всем уважении к труду Мегилла, всё-таки нельзя признать за ним (хоть он и настойчиво претендует на это) т. н. «первородное» право открытия этого марковского феномена – «РАЗУМНОСТЬ», т. к. он неминуемо был всегда если даже не осознаваем, то интуитивно ощущаем буквально каждым критическим исследователем учения Маркса.

Даже самое сильное романтически-сентиментальное отношение к харизме Маркса не может позволить закрыть глаза и не дать заметить существенные изъяны марковского проекта:

1) сам по себе марксов метод не адекватен требованиям научности, в частности в некоторых аспектах им повсеместно навязываемой диалектичности;

2) ложные принципы и методы анализа общества, прежде всего из-за повсеместно применяемых критериев разумности, в них избыточно включаемые;

3) неоправданно гипертрофированное доверчивое отношение к ложной ТТС, в итоге – и ложная ТПС;

4) чрезмерный оптимизм в отношении возможного будущего и при этом умаление значения рынка, потенциальных возможностей позитивного развития самого капитализма;

5) отсутствие исследования роли этнического, расового, биологического, популяционного, природного и даже космического в истории общества или биосоциума;

6) отсутствие исследования психологии и феноменологии как сознания индивида, так и «массового сознания»;

7) умаление значения такой сферы человеческой жизни, как приватная или «частная» жизнь;

8) отсутствие анализа критериев справедливости и свободы.

Вероятно, можно согласиться с Коряковцевым и Вискуновым в том, что «идейные результаты двух массовых припадков разочарования» в социальном утопизме «были прямо противоположными: если в Новейшее время они породили беспощадную критику всякой революционности с позиции консервативно-охранительных идеологий, то в Новое время, в эпоху восходящего развития капитализма, когда все его противоречия выразились открыто и последовательно, в качестве реакции на них появились проекты радикальных социальных преобразований в духе Инструментально-познавательного оптимизма»

(с. 186). При этом, наверное для того, чтобы как-то оправданно отличить и разграничить «утопический» социализм от «научного», авторы акцентируют внимание на том, что «“научный социализм”, согласно Марксу, есть не более как изучение “социального движения самого народа” (т. 18, с. 617)» (с. 187).

С сожалением следует констатировать, что ложные или ошибочные итоговые выводы изучения «социального движения самого народа», полученные классиками в результате их якобы «научных» исследований, оказались такими же «новыми бреднями и иллюзиями», настойчиво навязываемыми народу, как и ненаучные прежнего утопического социализма. Удивительным образом Коряковцеву и Вискунову «оказывается не ясным, по каким критериям марксизм оценивается как утопия». Буквально потрясающе, но, по их мнению, «хотя Маркс и Энгельс и оказались не правы относительно перспектив развития конкретных революционных событий – например, революции 1848 года, но они верно обозначили глобальные общественные тенденции». Более того, авторы еще и настаивают на том, что «прогнозы классического марксизма оказались утопией в краткосрочной перспективе, но его долгосрочные прогнозы оказались точны» (с. 187). Но, к большому сожалению, в рассматриваемой нами книге «Марксизм и полифония разумов» они нигде так и не указали, какие же именно долгосрочные прогнозы классиков марксизма оказались так точны. Исходя из этих своих неоправданных предположений, Коряковцев и Вискунов как бы последовательно утверждают, что «классический марксизм одновременно является утопией и не является ей». В действительности же ни один из прогнозов или, точнее, пророчеств (т. к. они все на самом деле научно никак не обоснованы) классиков не подтвердились на практике.

Вне всякого сомнения, ограниченность общественной теории Маркса состоит прежде всего в ее изначальной революционности и коммунизме, в ее отрицании отчуждения, частной собственности, рынка и капитала, и в т. ч., как правильно полагают Коряковцев и Вискунов, в не отрицании самого мира труда или, точнее, социально-политического «субъекта труда». Согласно Марксу «уничтожение отчуждения исходит всегда из той формы отчуждения, которая является господствующей силой». Вероятно, это не вполне внятное выражение Маркса следует попробовать перевести на «человеческий язык». Вероятнее всего, здесь подразумевается уничтожение существующего актуально социального отчуждения, которое якобы «исходит всегда из той формы отчуждения, которая является господствующей силой» на данный момент в этом социуме. В таком случае возникает вопрос о том, какая же форма

отчуждения является в действительности господствующей силой в современном развитом обществе? Коряковцев и Вискунов, особо не задумываясь, сразу указывают на то, что в современном обществе «всеобщей частной собственности» «господствует труд», а значит, следуя логике Маркса, «нынешнее уничтожение отчуждения означает отрицание труда, пока происходящее в абстрактной форме досуга как всеобщей ценности» (с. 645).

Примечание. При этом нужно отметить, что сами классики осознавали «противоположность между отталкивающим трудом и привлекательным трудом» (т. 3, с. 515).

Но, вероятнее всего, не все здесь так просто, как может показаться на первый взгляд. По-видимому, избыточным является не только представление о т. н. «всеобщности» частной собственности, но и об однозначном «господстве труда» в современном развитом постиндустриальном капиталистическом обществе. Не выпускается ли в данном случае из горизонта внимания колоссальная всевозрастающая роль самой по себе информации, форм ее отчуждения и/или самоотчуждения и связанных с ней технологий? Кроме того, следуя терминологии и логике самого Маркса, «Welfare state» ни в коем случае нельзя принимать «за социально-экономическое воплощение институционального социализма», как это делают авторы, т. к. это лишь иная модернизированная форма все того же буржуазного государства.

Примечание. Энгельс в марте 1881 года учил: «Это чисто корыстная, манчестерски-буржуазная фальсификация называть “социализмом” всякое вмешательство государства в свободную конкуренцию – покровительственные пошлины, гильдии, табачную монополию, огосударствление отдельных отраслей промышленности, Seehandlung, королевский фарфоровый завод. Мы должны подвергать это критике, а не принимать на веру. Если же мы сделаем последнее и построим на этом теоретическую систему, то она рухнет вместе со своими предпосылками, рухнет при простом доказательстве, что этот мнимый социализм является всего лишь феодальной реакцией, с одной стороны, и предлогом для выкачивания денег – с другой, а его косвенная цель – превратить возможно большее число пролетариев в зависимых от государства чиновников и пенсионеров и организовать наряду с дисциплинированной армией солдат и чиновников такую же армию рабочих. Принудительные выборы под наблюдением назначенного государством начальства вместо фабричных надсмотрщиков – хорош социализм! Но к этому приходишь, если поверишь буржуазии в том, чему она сама не верит, а только прикидывается, что верит: будто государство – это социализм!» (т. 35, с. 140).

Точно также из-за, кажется, извращенного негативного отношения «общества потребления» к труду, и «Welfare state» никак нельзя «считать

существенными историческими шагами к провозглашенному Марксом «уничтожению труда» («Марксизм и полифония разумов», с. 645), коль скоро на самом деле социальное отчуждение реализуется, вовсе не обязательно только в процессе и/или в результате «самоотчуждения в труде массовыми индивидами», то «уничтожение труда» означает в действительности уничтожение лишь одной из самых важных предпосылок общественного отчуждения.

«Пределом для капитала, – пишет Маркс, – служит то обстоятельство, что... созидание производительных сил, всеобщего богатства и т. д., знания и т. д., происходит таким образом, что трудящийся индивид отчуждает себя самого» («Экономические рукописи 1857–1861 гг.», ч. 2, с. 35). Но здесь необходимо напомнить и еще раз подчеркнуть, что труд не является единственным и обязательным источником как богатства, так и капитала. На самом деле реальным пределом для капитала прежде всего всегда выступает фактор времени. Поэтому это еще большой вопрос: чьё именно самоотчуждение играет действительно решающую роль в формировании капитала? Ведь очевидно, что это самоотчуждение осуществляет и тот, кто не «проедает» свои ценности, а терпеливо постепенно их аккумулирует и накапливает, т. е. сам капиталист.

Удивительно, но «общество потребления» на определенном этапе своего развития может даже порождать парадоксальную ситуацию «отрицательного банковского процента», которая уже явно свидетельствует о некоторых реальных пределах и проблемах для капитала внутри этой страны. Совершенно очевидно, что в этом случае, конечно, не какое-то «самоотчуждение индивида в труде» является «пределом для капитала», и далеко не оно «становится главной общественной проблемой». Получается, что развитые страны на новом уровне своего развития иногда сталкиваются даже с проблемой избытка капитала, что в принципе может быть чревато достаточно негативными последствиями как в целом для экономики этой страны, так и для ее граждан в частности. Перед человечеством так или иначе всегда будет стоять проблема организации необходимого эффективного перехода от лишь как бы «присваивающего хозяйства» к рентабельно «производящему». Аргумент Коряковцева и его соавтора о том, что «поскольку» человечеству «уже удалось однажды разрешить» эту проблему, «то вряд ли оно не сможет это сделать снова на новом уровне своих производительных сил» (с. 645–646), просто не может не умилять своей наивной оптимистичностью.

Действительно, марксов «критический проект, проект политического коммунизма, субъектом которого должен был выступить пролетариат индустриального производства и при этом преодолеть его политическую

форму, не оправдал всей полноты гуманистических ожиданий, связанных с ним. Политическая деятельность революционных марксистов, особенно в начале XX века, слишком часто дискредитировала сами эти ожидания». Все это обнажило не только «концептуальную неразработанность марксизма именно в гуманитарной сфере, в вопросе о субъекте социально-созидательной практики» (с. 646), как признали Энгельс и наши соавторы, но в конечном итоге и ложность всех изначальных допущений и оснований классического марксизма.

В «Марксизме и полифонии разумов» вполне обоснованно указывается на то, что «свое позитивное содержание» марксистская «критика до сих пор не в состоянии ясно выразить, ограничиваясь туманными понятиями и спекулятивными схемами. Как оказалось, много легче проявлять активность на баррикадах и митингах, чем в сфере мысли» (с. 649). Но дальнейшие рассуждения авторов, увы, уже не могут быть вполне приемлемы. Если даже и согласиться с утверждением о том, что «учения Фейербаха и Маркса в социальных реалиях XX и начала XXI столетия выглядят как единая неразвернутая парадигма, как два гигантских... теоретических недоноска, порожденных не менее гигантской маткой – немецкой классической философией, недоноска взаимодополняющих и взаимно отталкивающих друг друга как раз в силу их недоношенности» (с. 649), то при этом следовало бы всё-таки отметить причины этой их убогодной формы. Как представляется, здесь нужно назвать самые очевидные причины этой уродливости:

1) изначальная атеистическая и материалистическая установка; отрицание как бы «сверхъестественной», мистической надсознательной имманентной составляющей, родовой сущности человека и при этом парадоксальное признание разумного устройства мира;

2) изначальная ложная революционно-коммунистическая парадигма;

3) искажение и извращение диалектической системы Гегеля (при том, что диалектика, вероятно, может быть хоть как-то оправдана лишь в самой замкнутой его философской системе) с целью содержательной реализации своих установок в «непогрешимой и всеобщей» диалектической форме описания; указание Коряковцева и Вискунова на «недостаточную методологическую и понятийную развернутость» т. н. «второго диалектического синтеза», по всей видимости, избыточно, т. к. очевидна ложность не только их изначальных установок, но и понятийного аппарата вместе с методологией, так что, «донашивать» «мыслителям современности и грядущих веков», по большому счету, вообще нечего.

Утопические же допущения Коряковцева и Вискунова о том, что «в общественном развитии будет происходить подлинное освобождение

индивида на основе уничтожения труда и утверждения свободной чувственно-духовной деятельности и тем самым программы социального преобразования Фейербаха и Маркса обретут конкретное воплощение» (с. 649), абсолютно ничем на самом деле не оправданы. Тем не менее, мечта Маркса о создании сообщества, которое стало бы возможным вследствие изобилия материальных и духовных благ, продолжает тревожить людей и сегодня. Говоря словами Дерриды, нас можно даже обвинить в неоправданном как бы запаздывании, ведь в этих наших размышлениях с некоторой точки зрения можно увидеть и лишь некое послесловие, как кажется, к уже давно ушедшим призракам Маркса. Однако речь должна идти об ответственном отношении не только к имеющемуся противоречивому и довольно опасному разнообразному наследию, но и к наследникам, отличая тех из них, которые не могут считаться законными или вполне законными (т. е. являются тайными).

Вероятнее всего, что «развитие социальных теорий... именно в том же направлении, в каком развивались и учения этих мыслителей (Фейербаха и Маркса – Ю.М.) – в развертывании принципа различия практик» (с. 649) и прежде всего революционной практики, является тупиковым. Вне всякого сомнения, оба эти учения (по крайней мере, учение Маркса) были, есть и остаются негативными, крайне зловредными и вредоносными. Коярковцев и Вискунов, даже не замечая того сами, уже указывают на вероятные основания этого жесткого утверждения: «Это, во-первых, критика идеологий труда, берущая начало как в марксовых набросках теории отчуждения, так и в фейербаховской критике религии. Во-вторых, концепция “самодетельности”, осмысленного труда-потребности, опирающаяся на идеи, высказанные по этому поводу также в одинаковой степени как Марксом, так и Фейербахом. Очевидно, что только на этой идейной основе возможно высветить новую социально-привлекательную программу общественных преобразований» (с. 649). Вот именно как раз это возможное осовремененное марксистское или коммунистическое извращенное представление об данном бреде т. н. «взаимно дополняющих аспектах этого развертывания», позволяющего как-то опять по-коммунистически ввернуть, навязать и «высветить новую социально-привлекательную программу общественных преобразований» и является самым главным очевидным злом, ядом и заразой массового / общественного сознания! Ведь совершенно очевидно, что только лишь «уже из признания факта конечности человека должно следовать политическое высказывание в смысле защиты существующего» (Х. Гадамер, *«Истина и метод»*, с. 637).

§ 3. О ТОМ, КУДА ЖЕ «ИДТИ ДАЛЬШЕ»?!

«У мысли есть география еще до того, как у ней появится история»
(Ж. Делез).

«Два основных принципа так называемой исторической критики – это постулат пошлости и аксиома обычности. Постулат пошлости: все подлинно великое, доброе и прекрасное невероятно, ибо необычайно и по крайней мере подозрительно. Аксиома обычности: как все происходит у нас и вокруг нас, так должно было происходить и повсюду, ибо все это так естественно» (К. Шлегель).

«Признаюсь, за эти годы я стал большим скептиком. Не верю больше ни в какие чудодейственные лекарства и рецепты»
(П. Сорокин, «Социология революция», с. 423).

«...при взгляде на действительную человеческую историю может быть оправдан только исторический скептицизм»
(Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 604).

Можно в целом согласиться с Коряковцевым и Вискуновым, что в двадцатом веке действительно общими чертами обновленного капиталистического социального устройства явились регулирование рынка государственными и гражданскими институтами и как бы «плановая экономика». Очевидно, выросли доходы и бизнеса, и населения; естественно, «все это способствовало повсеместному снятию социального напряжения» (с. 650). Но утверждение авторов о том, что эти изменения повлекли за собой и «хотя бы частичное, перераспределение общественного продукта в пользу непосредственных производителей», довольно спорно. Имеющаяся статистика, к сожалению, показывает практически постоянное углубление уже гигантского практически никак не оправданного разрыва между доходами «среднего класса» и сверхбогатыми людьми планеты.

Несмотря на необходимое появление все новых и новых экономических и политических противоречий капитализма, учитывая неисчислимы жертвы коммунистических социальных «экспериментов» по всему миру, вполне естественно, что еще долго «не смолкнут голоса, приветствующие гибель тоталитарного коммунизма». По-видимому, Коряковцеву и Вискунову неприятно или неприемлемо такое понимание действительности, поэтому, указывая на то, что «Человечество в начале XXI века вернулось в эпоху всеобщей нестабильности, относительно которой пока можно только констатировать, что она развивается по нарастающей», они, похоже, не без радости говорят следующую коммунистическую чушь или навязчивую параноидальную бредятину: «Но благодаря этому в отдаленной перспективе вновь обозначились размытые пока контуры

новой социальной революции. Ее историческая сверхзадача – восстановление институционального, распределительного социализма, но уже не в виде изолированных и враждующих между собой сообществ, а в планетарном масштабе. Это стало бы существенным шагом – одним из многих шагов, которые последуют дальше – к бесклассовому обществу» (с. 652).

Ужас, да и только! Если даже настолько продвинутые знатоки и критики марксизма, да и всего левого движения до сих пор не осознали всей его опасности и злобредности, при чем еще и мечтают опять о новой революции, как бы не понимая очевидных неизбежных катастрофических ее последствий, то чего же тогда ждать от бесчисленных обыкновенных полудебильных левацких эпигонов?

Примечание. «Убежденность в том, что все можно переделать, что для всего есть время, и что все так или иначе повторяется, оказывается простой видимостью. Скорее наоборот, живущий и действующий в истории человек постоянно убеждается на собственном опыте, что ничего не повторяется. Признание того, что есть, означает здесь не познание того, что есть вот сейчас, но осознание тех границ, внутри которых будущее еще открыто для ожидания и планирования, – или в еще более общей форме: осознание того, что все ожидания и планы конечных существ сами конечны и ограничены. Подлинный опыт есть, таким образом, опыт собственной историчности» (Х. Гадамер, «Истина и метод», с. 420–421). При этом важно подчеркнуть, что «историческое сознание на самом деле вовсе не является открытым» (там же, с. 425).

Тем не менее, проведенный критический анализ учения Маркса, теории и практики коммунизма, взглядов Коряковцева и Вискунова, известного исторического опыта «социалистических» революций и существования самоназванных «социалистических» стран позволяют обоснованно надеяться, что:

1) не будет уже никаких более «социальных революций», тем более «мировых», декларирующих своей целью смену капиталистического способа производства;

2) учитывая принципиальную вредоносность всякой «разумной» и/или «справедливой» перераспределительной системы, скорее всего, можно даже утверждать, что «социализм» и/или «коммунизм» в скором будущем вообще наконец-то уйдут с повестки дня политического, да и теоретического дискурса;

3) никакого движения в сторону т. н. «бесклассового общества» никогда не было в действительности и не будет уже лишь потому, что любой био-социум имманентно обязательно предполагает некую иерархию.

Далее авторы «Марксизма и полифонии разумов», вероятно, по-коммунистически уверенные в своем абсолютном знании того, что является в действительности «пользой всего общества» (по существу, это очень

похоже на скрытое паразитирование на успешном капиталистическом способе производства), указывают на то, что «практическая задача левых сил состоит не в том, чтобы “строить общество”, а в том, чтобы гражданские классы, и прежде всего трудящиеся, использовали государственную машину для организации конкретных институтов перераспределения продуктов общественного производства в пользу всего общества, но при сохранении экономической многоукладности» (с. 652). Но разве не нелепо указывать на некую всеобщую абстрактную задачу «левым силам», при том, что у каждой реальной политической силы в конечном итоге всегда лишь одна задача – это овладение государственной властью? И не более того!

Примечание. Здесь не можем удержаться от того, чтобы не привести замечательное высказывание нашего друга по ФБ Константина Фрумкина: «Среди всего разнообразия регулярных социальных отношений есть два типа, которые возникают особенно легко, естественно и имеют очевидные перспективы развития – это отношения власти (систематического принуждения) и рынок (систематический обмен). Любые другие отношения в процессы своего развития, видимо, имеют риск редуцироваться к разновидности власти или обмена. Вся трагическая история левых идей – история поиска третьего типа отношений. В частности, важная для анархистов идея общины часто выглядит как попытка удержать формирования системы власти (государства, политики) на некоем зачаточном, эмбриональном уровне, не дать ему развиваться по “нормальному” сценарию. Была интересная фраза в “Критике философии права” Маркса: бюрократия как завершенная община побеждает общину как незавершенную бюрократию» (ФБ).

В «Марксизме и полифонии разумов» нередко упоминается термин «паллиативный социализм», но при этом почему-то не акцентируется внимание на важном аспекте марксистского представления о самом по себе «социализме», ведь, строго говоря, «паллиативный социализм» – это не что иное, как самый настоящий капитализм. Современный, довольно успешно развивающийся постиндустриальный капитализм, естественно, ограничен потребностями и возможностями существующих производительных сил и в целом соответствует им, необходимо чреват различными противоречиями и, вероятнее всего, именно поэтому является до сих пор единственно реальным и возможным общественным укладом в действительности.

При всей своей странной и достаточно оригинальной коммунистической позиции Коряковцев и Вискунов очень точно и честно говорят о скромных и туманных социалистических перспективах уже даже только «в силу нерешенности многих теоретических и практических задач, стоящих перед левым движением, в большинстве своем живущим заблуждениями прошлой эпохи. Левый консерватизм в той или иной его форме

(в форме неомарксизма, неосталинизма, неоленинизма, неотроцкизма и т. д.) тормозит достижение новых общественных целей. По самому своему содержанию он обращен в прошлое, а не в будущее и поэтому сам, не желая того, встраивается в сюжетные ходы «общества спектакля»» (с. 652). Авторы полагают, что «В этой ситуации ключевое значение приобретает исследование противоречий современного общества – ведь именно они являются причинами общественных изменений» (с. 652–653).

Тем не менее, на самом-то деле важно в первую очередь, наконец, разобратся в том, что же обеспечивает нужную стабильность и гармонию в каждом биосоциуме, его успешное в целом бескризисное и главное не экстремально-революционное развитие. Кроме того, нужно осознать, что вовсе не обязательно именно «противоречия» являются «причинами общественных изменений», и хотя бы попробовать посмотреть на вероятный генезис тех или иных «общественных изменений» с какой-то иной (немарксистской) возможной и оправданной точки зрения. Конечно, для начала уже давно пора преодолеть марксизм, причем совершенно во всех его направлениях и аспектах. Однако, чтобы урезонить призрак, недостаточно лишь выявить его логику (как полагал Маркс). К большому сожалению, обсуждаемая нами книга «Марксизм и полифония разумов» в лучшем случае лишь косвенно намекает на некоторые возможные критические направления исследования учения Маркса. С иной точки зрения, по большому счету оказывается прав Мишель Анри: в целом «Мысль Маркса ставит нас перед бездонным вопросом: что такое жизнь?».

Примечание. Здесь уместно привести вот эти поучения: «Первое положение, которое следует запомнить, гласит: устройство любого общества, совершенство его социальной жизни, духовное и материальное процветание и, наконец, его исторические судьбы зависят прежде всего от природы, свойств и поведения членов этого общества. Из дурного материала хорошего здания не построишь. Из идиотов и мерзавцев здорового общества не создашь. Второе положение. Природа, свойства и поведение как индивида, так и целого общества представляют следствие двух основных причин: а) наследственности и б) среды, в которой они родились, выросли и живут» (П. Сорокин, «Социология революции», с. 424). «С этой точки зрения история любого народа есть следствие прежде всего того “наследственного фонда” качеств, которые он имел и которые в нем передаются из поколения в поколение» (там же, с. 435). Поэтому «Сохранение и развитие положительного “биологического фонда” есть основное и необходимое условие возрождения любого народа» (там же, с. 430). «Каковы будем мы сами – такими будут и молодые поколения. Если мы хотим их видеть морально здоровыми – такими должны быть и мы сами. Без этого все разговоры – бесплодное дело. Наш коммунистический опыт – лучшее доказательство сказанного. Людей думали сотнями декретов перевоспитать в пять минут» (там же, с. 437).

Без сомнения, Маркс был прав, когда говорил: «После меня хоть потоп!» – вот лозунг всякого капиталиста и всякой капиталистической нации. Поэтому капитал беспощаден по отношению к здоровью и жизни рабочего всюду, где общество не принуждает его к другому отношению» (т. 23, с. 279). Но, с другой стороны, перефразируя высказывание того же Маркса (т. 23, с. 9), вероятно, здесь стоит сформулировать следующую собственную дефиницию. Все народы мира страдают не только от развития капиталистического производства, но прежде всего скорее от недостатка его развития. Наряду с бедствиями современной эпохи нас всегда гнетет целый ряд унаследованных проблем, существующих вследствие того, что продолжают прозябать стародавние, изжившие себя способы производства и сопутствующие им устаревшие общественные и политические отношения. Кроме того, нам постоянно не дают покоя неизбежные болезни роста и ломки почти беспрерывного, но недостаточно быстрого процесса трансформаций. Мы страдаем не только от живых и от умирающих, но и от, еще кажется, только родившихся, тем не менее, уже претендующих на наше место в иерархии социума. Умирающий и только родившийся инстинктивно хватаются за живого и жизнедеятельного!

Несмотря на декларируемую Коряковцевым и Вискуновым особенность примененного ими подхода – «отказ от взгляда на философско-мировоззренческие системы как на методологические однородности» (с. 653), сами они демонстрируют удивительную «однородную матрицу» подхода в своих оценках совершенно различных философий. Каждую философскую систему авторы оценивали с точки зрения развития в ней рационализма, т. е. лишь одного из известных вариантов «методологической однородности», тем самым они только представили всю историю философии (вплоть даже до восточной философии) как историю развития не различных философских методов, а именно только лишь одного рационализма. Поэтому изображение надуманной «истории рационализма» еще и «как историю философско-методологической полифонии», как нам кажется, совершенно искусственно, даже если и согласиться с тем, что «Полифония – многоголосье, противоборство или согласие / синтез / диалог философских методов – характеризует не только отношения разных философских школ, но и пронизывает отдельно стоящие философские системы» (с. 653).

Глубоким заблуждением наших авторов является, по большому счету, гегелевское представление о том, что «Принцип группировки представлений (а позже – понятий) выступает главным отличительным критерием типа мышления или типа рациональности» (с. 653). К сожалению, Коряковцев и его соавтор, по всей видимости, не понимают

того, что самое развитое мышление ни в коем случае не сводимо только лишь к одному понятийному или рациональному способу мышления. Рациональность – это не отличительная черта всякого мышления, а лишь одна из его возможных форм проявления. Таким образом, сведя необходимую полифонию разумов «к собственному понятийному дискурсу», к тому же якобы «воплощенному в разных вариантах принципа тождества», еще и принципиально отличному от «мифологического мышления», авторы «Марксизма и полифонии разумов» сами создали не что иное, как миф или, точнее, некую умозрительную околомарксистскую модель, никак не соответствующую действительности. Совершенно очевидно, что «разные типы философского мышления» развиваются не на предполагаемой авторами основе или принципе. Поэтому вся предпринятая Коряковцевым и Вискуновым интерпретация истории философии вплоть до немецкой классической философии как взаимодействия двух рационализмов («рационализма тождества» и «декартова рационализма»), в которое «вплетается влияние мифо-поэтических спекуляций», представляется избыточно надуманной и попросту ложной.

Если взаимодействие «рационализма тождества» и «декартова рационализма», как говорят авторы, «представляет собой, так сказать, “метафизические ясли” диалектики: философские учения Древней Греции, Средневековья, Возрождения и Нового времени – вплоть до Канта» (с. 654), то тогда вся классическая немецкая философия, начиная с того же Канта и кончая диалектикой Гегеля, должна быть обозначена как «диалектический детский сад». Классический же марксизм в понимании Коряковцева и Вискунова – это, наверное, уже как бы «диалектическая начальная или средняя школа». Несмотря на то, что подобные окологегелевские представления о философии как о некоем едином поступательном развитии неновы и очень убедительны, они не вполне оправданы и, вероятнее всего, ошибочны. Точнее, чем Уайтхед, здесь и не выразиться: «Неверно думать, будто существует такая сфера нашего сознания, в пределах которой возможна ясная классификация, а за ее пределами якобы существует только тьма неразличимого. Неверно также, что элементы опыта имеют смысл только в зависимости от того, насколько они прояснены в сознании».

К сожалению, Коряковцев и Вискунов, впрочем, как и классики марксизма, в полной мере не осознали, что диалектика и метод у Гегеля в действительности неразрывно связаны. Более того, вероятнее всего, они были намерено так неразрывно связаны самим Гегелем в его собственной фактически замкнутой философской системе. Скорее всего, по-настоящему «живой ток диалектической мысли» возможен лишь только в усло-

виях спекуляции именно специфическими диалектическими понятиями. Проблема или практическая неадекватность диалектического метода, по существу, и «заключается в том, чтобы совместить принципы тождества и различия и набросить на реальность сетку противоречивых категориальных пар» (с. 656). Как уже ранее неоднократно нами указывалось, реальность в действительности в полной мере не рациональна и не диалектична. Иными словами, если где-то или в чем-то она и диалектична, то всегда не исчерпывающе и не в полной мере. Строго говоря, диалектика не имеет всеобщего значения и оправдана в сугубо локальных сферах фактически лишь своего собственного бытия. Таким образом, само искусственное «набрасывание на некую реальность сетки противоречивых категориальных пар» неминуемо ведет к искажению и извращению этой реальности, вплоть до полной неузнаваемости. Кроме того, изначально диалектическое движение требует и предполагает Первоначало Абсолюта, иначе оно попросту невозможно. Уходя от кажущейся «тавтологии» или «самоповтора» Гегеля, на самом деле извращалась сама суть феноменологической необходимости диалектики, хоть как-то ее оправдывающая или обосновывающая.

Т. н. «материалистическая диалектика» в действительности значительно более схематична и искусственна, чем гегелевская. Коряковцев и его соавтор говорят, что среди критиков философии Гегеля «только Фейербах, а потом и Маркс смогли вышелушить из спекулятивных обносков платонизма зерно нового рационалистического метода, тем самым продолжив дело Гегеля и прорастив зерно новой рациональности» (с. 656), что свидетельствует о полном непонимании того, что именно рационалистическое выбрасывание «обносков платонизма» из философии как раз и убивает саму философию как один из специфических необходимых способов сознания или мышления. Именно этот «первородный грех» – рационализм философии Гегеля – прежде всего и был заслуженно критикуем (Шопенгауэром, Кьеркегором, Шестовым и др.). Авторы этого всего не замечают, их интересуют лишь только т. н. некие «этапы» развития диалектики или диалектического синтеза («методологического органицизма») по наполнению диалектики антропологическим и/или материалистическим содержанием – т. е. фактически ее «убиением» чуждой для нее средой.

Более того, Коряковцев и Вискунов явно избыточно полагают, что «Диалектико-антропологические идеи Фейербаха во многом предвосхитили последующий ход всей мировой философии. Вот почему мы считаем его – наряду с Марксом и Энгельсом – не переходной, а ключевой фигурой в развитии философской мысли человечества. Его философия

составляет единую новую методологическую парадигму вместе с классическим марксизмом: философию второго диалектического синтеза. Материалистическая диалектика размыкает кольцо гегелевского идеализма. Мысль становится спиралью, устремленной в будущее. Но эта бесконечность здесь – уже не дурная бесконечность повтора. Тавтология прерывается благодаря тому, что в самом понятийном дискурсе появляется конкретно-историческое содержание. Диалектическое “ядро”, принцип единства противоположностей (различия в конкретном тождестве), наконец, находит свое полное, ничем не ограниченное воплощение» (с. 657).

Но материалистическая диалектика как бы «размыкая кольцо» Абсолюта, отрицая и не видя исходную феноменологическую обязательность веры, на самом деле неизбежно подменяет Живого внутреннего, начинает свою мысль и заканчивает ее некими искусственными и внешними, извне привнесенными «квазибожками» или «идолами». Естественно, что эта диалектика при всей своей поверхностной убедительности никак не соответствует действительности. Вопреки представлению авторов, **натуралистичное или материалистическое мировоззрение не только делает мир, но и само собственное мышление горизонтальным, плоским и одномерным.** Причиной тому является не только игнорирование и неразличимость потустороннего идеального мира, но даже прежде всего посясторонней автономности самого мира идей от мысленного мира.

Т. е. «идея» в действительности не является исключительно только лишь неким «моментом человеческой жизни и его общественной практики». Более того, далеко не всякая «мысль находит свое выражение в поступке», и не каждый «поступок служит пищей для размышлений»; чувственная и эмоциональная практика в основном не осознана, не только осознанное, но даже и неосознанное – так или иначе, всегда деятельно. «Дуализм материи и духа, а вместе с ним и абстрактное тождество» на самом деле материалистической диалектикой не преодолевается, а попросту игнорируется (вероятно, в силу невозможности их толком различить) на практике, т. е. «в самой общественно-исторической деятельности человека». Таким образом, материалистическая диалектика отрицает «идеализм», как бы игнорируя все не только многообразные необходимые «вертикальные» отношения и взаимосвязи бытия, но и «горизонтальные» – выходящие за рамки «материального» и «духовного» (так сказать, «физического мира» и с трудом ею различаемого «мысленного мира»). В силу отрицания Абсолюта мерой и критерием истинности, самой этой материалистической диалектики, получается, может высту-

пать только «сама общественная практика конкретного социального субъекта». Правда, при этом проблема выступает в выборе конкретной «практики» – эталона для оценки истинности (какая именно практика – вчерашняя, через 10 лет или через 100 лет, может быть признана настоящим критерием истины?).

Коряковцев и Вискунов в принципе правильно полагают, что ядром социальной концепции Маркса «стало понятие непосредственно-всеобщего (общественного) содержания как результата освоения отчужденного общественного богатства его непосредственными производителями. В этом понятии коренится не только теоретическое основание для критики мира субъективированного отчуждения – труда и отчуждения объективированного – капитала, но и обоснование социальной альтернативы – бесклассового общества, основанного на творческой самодеятельности “общественно-необходимых” и свободных индивидов» (с. 658). В этих, на первый взгляд, кажется, убедительных обстоятельствах, «Как сопротивляться соблазну подобной системы, в которой наука доказывает, что необходимость осуществляет вердикт сознания? Капитализм осужден на смерть не за присущую ему несправедливость вообще, а в силу самой этой несправедливости» (Р. Арон, «Мнимый марксизм», с. 370). К сожалению, при этом марксисты – Коряковцев и Вискунов – упорно молчат о том, что это «ядро марксизма», говоря простым языком, и есть изначальная утопическая или ложная коммунистическая установка классиков. Т. е. необходимость «освоения отчужденного общественного богатства его непосредственными производителями» как бы в полном объеме принимается или допускается бездоказательно, как очевидный факт. На самом деле в этом понятии не только не «коренится» никакого вполне оправданного теоретического основания для критики существующего мира, неизбежного и нужного субъективированного отчуждения – труда и отчуждения объективированного – капитала, но в действительности в нем нет и никакого обоснования «социальной альтернативы – бесклассового общества», якобы как-то основанного на творческой самодеятельности всех, без исключения, «общественно-необходимых» и свободных индивидов. Маркс непросто не обладал, но и не мог ни в коем случае обладать «таким историческим материалом, который бы давал возможность для последовательного предметного различения общественных практик» (с. 658). Вероятнее всего, вполне достаточного «материала для объективного различения общественных практик» уже в силу только его естественной динамичности вообще принципиально быть не может.

Явно наивно мечтать о создании действительно адекватной науки об истории, которая конструировала бы социальные типы на базе небольшого числа отобранных переменных. Такая наука не существует и, веро-

ятнее всего, никогда не сможет существовать. Поэтому никто никогда не сможет оправданно сказать, что ему удалось вполне преодолеть те препятствия, на которые в своей работе натолкнулся Маркс.

Можно только представить себе всю глубину заблуждений Маркса в его теоретическом и практическом понимании актуальной для него действительности, ведь он на самом деле «делал ставку на фабрично-заводской пролетариат» того времени. Согласно ему пролетариат «является субъектом непосредственно-всеобщего (общественного) производства и поэтому – не только субъектом отчужденного труда и объектом отчуждения, но и субъектом революционной практики». «Однако, как показал ход последующей мировой истории (авторы совершенно правильно на это указывают – Ю. М.), производительные силы промышленной эпохи в принципе не могут быть причастными к непосредственно-всеобщему (универсальному) труду и обмену в силу свойственного индустриальному производству разделению труда» (с. 658). Здесь уместно привести очень важное, искреннее и показательное практически большевистское заявление Маркса: «наш мандат представителей пролетарской партии мы получили от нас самих, а не от кого-нибудь еще. И он подтвержден за нами той исключительной и всеобщей ненавистью, которую питают к нам все фракции и партии старого мира» (т. 29, с. 355). Нужно ли подчеркивать тот факт, что ни один из революционеров в истории человечества не имел никакого «мандата» на свою активную экстремистскую революционную деятельность? С другой стороны, ни один класс общества сам по себе в принципе просто не в силах являться «субъектом революционной практики».

В сентябре 1893 года Энгельс в своей речи пафосно заявил: «Нет такой страны, нет такого крупного государства, где бы социал-демократия не была силой, с которой всем приходится считаться. Все, что делается во всем мире, делается с оглядкой на нас. Мы – великая держава, внушающая страх, держава, от которой зависит больше, чем от других великих держав. Вот чем я горжусь. Мы прожили не напрасно и можем с гордостью и с удовлетворением оглянуться на свои дела» (т. 22, с. 427). Таким образом, получается, что **если самозванцам удастся внушить больший страх, чем страх, исходящий от каких-либо иных традиционных субъектов политики, то это означает, что их «дело» выполняется.**

Сама по себе способность пролетариата на некое анти-буржуазное «революционное движение» вовсе еще не свидетельствует о его способности осуществить саму антикапиталистическую или социалистическую революцию. Тем более, это вообще никак не указывает на возможность или невозможность осуществления в действительности самого отрицания, снятия капитализма, т. е. социализма или коммунизма. Естественно,

что объективные последствия состоявшейся в 1917 году революции в России «оказались далеки от гуманистических идеалов Манифеста Коммунистической партии». В уже как бы «новом историческом контексте» неизбежно и сам изначально утопический «классический марксизм стал выглядеть гегельянской схемой, наполненной понятиями, противостоящими эмпирической реальности». Очевидно, изначально абстрактные «диалектические концепции отчуждения-освоения, равно как и самоотчуждения-самоосвоения, в контексте самой социальной теории Маркса, наполненной конкретно-историческим материалом, обнаружили свою содержательную» (с. 658–659) несостоятельность и ложность.

Коряковцев и Вискунов, полагают, что в конечном итоге «в социальной теории классического марксизма выступили наружу подводные камни нерешенных проблем» (с. 659). Приводя ниже эти обнаруженные авторами «выступившие наружу подводные камни», сделаем необходимые критические замечания.

1. «Проблема метода. Если метод марксизма – это материалистическая диалектика, вырастающая из субъект-объектных, то есть социальных отношений, то почему она сформулирована Энгельсом в виде конечного числа внеисторических, онтологических законов-правил?» (с. 659).

(Дело в том, что диалектика, конечно же, ни в коем случае не «вырастает» из социальных отношений, а имеет своим хоть как-то оправданным основанием только феноменологическое исследование эволюции симбиоза Духа и души. Именно поэтому, вероятнее всего, она и имеет обязательное конечное число «внутренних» как бы необходимых «онтологических законов-правил», с «внешней» поверхностной точки зрения, естественно, как бы «внеисторических» (т. к. их необходимая историчность выражается во внутреннем специфическом феноменологическом развитии). Таким образом, «диалектика не появляется в головах у философов античности подобно выстрелу из ружья – невесть откуда» (как остроумно выразились авторы), а возникает, вероятнее всего, из реально пережитого внутреннего мистическо-феноменологического опыта).

2. «Проблема неразвернутости базовых категорий диалектики (отчуждение-присвоение, самоотчуждение-самоприсвоение). Эта проблема заключается в том, что толкуемые материалистически данные категории не получили в марксизме содержательного конкретно-исторического наполнения. По этой причине они были либо отброшены марксистскими школами в сторону как спекулятивная схоластика, либо замкнуты в академических штудиях без всякого выхода на практику. В обоих случаях марксизм оказался скомпрометирован» (с. 659).

(Как представляется, «неразвернутость базовых категорий диалектики (отчуждение-присвоение, самоотчуждение-самоприсвоение)» у

Маркса имеет своей очевидной причиной игнорирование им необходимой Абсолютной Первопричины первоначального отчуждения и/или самоотчуждения. Без допущения Абсолютной Идеи, позволяющей последовательную понятийную спекуляцию, вырванное из своего естественно-природного внутреннего феноменологического контекста «ядро диалектического метода» и затем вся «категориально-диалектическая сетка» неминуемо выхолащиваются в схоластическую бессодержательную абстракцию. Извращенная попытка натянуть «диалектическую сеть» на эмпирический материал даже при видимой убедительности почти всегда приводит к неадекватным результатам в действительности. Однако на самом деле марксизм уже изначально себя скомпрометировал своими всеми исходными ложными допущениями).

3. «Проблема соотношения базиса и надстройки: если определяющим фактором общественного развития марксизм считает материальное (экономическое) развитие (пусть даже действующее “в конечном счете”), то каким образом ему удастся избежать онтологического дуализма, свойственного иным методологическим традициям, тем более что он сам настаивает на материалистическом монизме! Каким образом в таком случае бытие определяет сознание?» (с. 659).

(На самом деле факт этого противоречия, как говорится, на лицо! Любопытно, по Марксу, и иное – то, как возможно в действительности «революционное сознание», подвергающее на практике сомнению, критике и снятию («обратному» активному формирующему воздействию) свое собственное, его же самоё сформировавшее, бытие. Далее, совершенно необъяснимо, исходя из чего или каких критериев, «экономические отношения» классиками марксизма вообще объявляются «материальными»? Кроме этого, при очевидной значимости «базиса» для социальных процессов и исторической динамики невозможно отрицать, что наряду с этим фактором всегда действуют и другие, не менее, а иногда более сильные. Отношения власти и насилия, поддерживающие и обеспечивающие право собственности, необходимую иерархию, целостность и устойчивость социума, а также иные нормативные общественно-культурные образцы и психологические установки, имеют, вне всякого сомнения, фундаментальный характер в любом социуме. Скорее всего, каждая эпоха характеризуема своим собственным «главным двигателем» исторического процесса и социальной эволюции. Ведь в конечном итоге одна эпоха отличается от другой своим истолкованием того, что значит вообще жить, действовать и чувствовать. Каждая эпоха как бы выявляет и сообщает свой тайный характер природы вещей. Технологический прогресс, конечно, – весьма важный фактор, но лишь среди иных, не менее значимых оснований изменений. Революции

действительно нередко устраняют ставшие неадекватными политические формы, но также отнюдь не являются ни единственными, ни главными факторами таких перемен. Государство, впрочем, как и вся «надстройка», вовсе не является «орудием» «господствующего класса эксплуататоров». Государство и чиновничество, иные элементы т. н. «надстройки» – это почти всегда самостоятельные субъекты со своими интересами, картинами мира и ресурсами. «Вопросы безопасности, территориального контроля и могущества, политического влияния и власти, статуса, престижа, легитимности, причастности к святыням и ценностям, религиозной, национальной, культурной, этнической идентичности всегда были и остаются не менее, а зачастую гораздо более значимыми, чем материальное производство и потребление» (Н. Розов).

4. «Проблема непосредственно-всеобщего (общественного): имеется противоречие между содержанием этой категории и вскрывшейся в истории недостаточностью эмпирического обоснования ее содержания. Осмысленный в контексте марксистской методологии и с учетом исторических реалий сам субъект общественных преобразований предстал живой проблемой: он является носителем непосредственно-всеобщего (общественного) – по своему объективному месту в системе капиталистического производства и в то же время не является им, будучи субъектом самоотчуждения в собственном труде. В силу этого противоречия обоснование исторической неизбежности социализма / коммунизма повисает в воздухе» (с. 659).

(Как нам кажется, эту проблемы следовало бы обозначить несколько иначе. Само представление о «непосредственно-всеобщем (общественном)» совершенно ложно и абсурдно. Т. н. «всеобщее-общественное» – абстрактное понятие, на практике оно всегда обязательно чем-то или кем-то как-то опосредованно, в нем нет и не может быть никакого абсолютно непосредственного эмпирического содержания. Никакой субъект общественной жизни ни в коем случае не в силах быть носителем некоего идеально-абстрактного «непосредственно-всеобщего (общественного)» уже только потому, что каждый так или иначе является субъектом самоотчуждения в своей общественной деятельности (будучи неизбежно вовлеченным в необходимое общественное разделение труда). Выходит, что никакого, так сказать, антропологического «обоснования исторической неизбежности социализма / коммунизма» на самом деле в принципе не может быть).

5. «Преыдущее противоречие порождает проблему двух абстракций: абстрактной морали и абстрактного гуманизма. Маркс и Энгельс настаивали на том, что не существует ни абстрактной, внеисторической морали, ни абстрактной свободы, что они всегда исторически обусловлены. Но

сама по себе ссыла на социально-историческую обусловленность морали и свободы не проясняет ни их сущности, ни места в системе человеческих отношений. Если в буржуазном обществе гуманистическая мораль абстрактна, то в чем состоит конкретный гуманизм? Если в буржуазной демократии свобода абстрактна, и пользуются ею по-настоящему только богатые, что же тогда предполагает свобода конкретная, пролетарская? Если на эти вопросы марксисты ответа не дают, то простое повторение фраз об абстрактной свободе и абстрактной гуманистической морали становятся оправданием на практике заурядного аморализма в политике с позиции «цель оправдывает средства»» (с. 660).

(Дело в том, что т. н. «проблему двух абстракций: абстрактной морали и абстрактного гуманизма» изначально порождает игнорирование или отрицание человеческого родового имманентного «сверхъестественного» / надсознательного, неразличение идеального, потустороннего мира, как-то проявляемого в сфере идей уже посюстороннего мира и всех иных «вертикальных» как бы межмодусных взаимоотношений бытия. Подмена реальных ценностей принятой утопической коммунистической установкой («единством целей») неминуемо последовательно приводит к извращению и подчинению морали, гуманизма, свободы и демократии именно лишь конкретной практической целесообразности. В конечном итоге марксизм и выявил всю свою извращенную спекулятивную априорную схематику, предусмотрительно цинично указывающую даже на необходимость насилия над естественно противостоящей ему эмпирической реальностью. Ведь аутентичному учению Маркса на самом деле вовсе никак не противоречит знаменитая фраза Ленина о том, что должна быть «нравственность подчинена интересам классовой борьбы пролетариата» (*ПСС, т. 41, с. 310*)).

6. Коряковцев и Вискунов в заключение своей содержательной книги указали на то, что «все вышеперечисленные проблемы марксистской теории имеют смысл лишь с точки зрения самой марксистской (диалектико-материалистической) методологии. Поэтому и решения их заключаются в ней. Вот почему мы изначально сформулировали программу нашего исследования как марксистская критика марксизма. Только так возможно не только объяснить, но и – что гораздо важнее – изменить = трансформировать марксизм в соответствии с насущными проблемами современного общества, в котором назрела очередная структурная перестройка. Марксизм – это одна из ступеней в поступательном процессе второго диалектического синтеза и становления новой рациональности. И нет никаких оснований считать эту ступень последней. Скорее, наоборот: новый разум делает новый шаг. Мы попытались наметить направление этого шага. Начатый классиками синтез диалектико-мате-

риалистической традиции с развивающимися областями человеческой мысли – с социологией, биологией, физикой, психологией, астрономией и т. д. – должен быть продолжен. В какой конкретно форме их достижения воплотятся в общую картину мира – до сих пор остается открытым вопросом. Напомним читателю, что задача нашего исследования состояла в том, чтобы изложить, истолковать, сформулировать марксизм как единую проблему, теоретическую и практическую, выделить его смысловое и методологическое ядро и найти противоречия в нем. Мы считаем, что это нам сделать удалось. Идем дальше!» (с. 661).

(По поводу изложенного следует сказать следующее. Действительно, «все вышеперечисленные проблемы марксистской теории имеют смысл лишь с точки зрения самой марксистской (диалектико-материалистической) методологии». Но это вовсе не значит, что «поэтому и решения их заключаются в ней», как было указано; очевидно, перечисленные проблемы принципиально вообще не имеют своего решения в рамках марксистской парадигмы. Вот почему, как нам кажется, реально последовательная «марксистская критика марксизма» должна неизбежно привести к снятию самого марксизма. Классический марксизм оказался бесконечно далек от реальной эмпирической действительности. «Общество» в целом ни обладает субъектностью, не является НЕПОСРЕДСТВЕННО ни политическим, ни экономическим актором. Далее, регулировать (в т. ч. и планировать) абсолютно ВСЁ производство в принципе невозможно, т. к. постоянно возникают новый спрос, новые виды продукции, новые технологии – перекосы неизбежны. Кроме денег, других адекватных критериев оценки производственных факторов и продуктов не существует, а единственный способ реальной оценки – это эксперимент с продажей на рынке. Бюрократ (т. е. «общество») может скорее отобрать, чем дать, т. к. не в силах адекватно оценить те или иные экономические потенциалы, в т. ч. и дать нужные именно возможности мне, а не другому).

Примечание. Необходимо подчеркнуть, что перечисленными в обсуждаемой книге проблемами далеко не исчерпывается их реальный перечень. Например, Коряковцевым и Вискуновым ни слова не сказано о неуместности ТТС, которая, собственно, и потерпела фиаско потому, что оказалась неистинной или ложной, ведь ее в принципе невозможно использовать эффективно. Поэтому ни в коем случае нельзя согласиться с О. Ананьиним и другими поклонниками Маркса в том, что вопрос об «опровергнутости» Маркса нельзя считать завершенным, поскольку спекулятивные споры могут продолжаться бесконечно, а прогнозы Маркса бессрочны. Исчерпывающий критический разбор всех теоретических постулатов учения Маркса возможен, и, по большому счету, можно сказать – уже произведен, что же касается прогнозов и пророчеств Маркса, то практически все они отвергнуты самой

историей. Сам О. Ананьин, руководитель кафедры методологии и истории экономики Высшей школы экономики, пишет, что, судя по учебникам, «для современного экономиста знание Маркса – это вопрос эрудиции, но не профессии». Действительно, влияние Маркса на позднейших экономистов почти не прослеживается. Поэтому вполне возможен учебник истории экономических учений, в котором главы о Марксе нет вообще. Именно то, что экономическое учение Маркса не верно, дает вполне оправданные основания отвергать и всю его философию истории. Сегодня представляется более чем сомнительной постулируемая Марксом детерминированная зависимость общественных отношений только от уровня развития производительных сил (ср. с мнением Гайдара и Мау).

Идея добра несовместима с жизнью, пожирающей жизнь и живущей смертью. Равенство противоречит иерархии, необходимой для эволюции. Свобода противоречит рождению и смерти, не говоря уже о самой жизни. Пора уже, в конце концов, как говорил Ницше, «установить как сурово значащую истину, что рабство принадлежит сущности культуры». В конечном итоге важно не «что есть истина?», а «плоды идей». Ведь не зря сказано: «По плодам их узнаете их». «Свобода заключается в том, чтобы понимать, что свобода — в опасности. Но “знать” или “осознавать” означает, что у человека есть возможность предупредить появление нечеловеческого и избежать его. Отодвинуть час предательства (именно здесь проходит едва уловимая грань между человеческим и нечеловеческим) — предполагает бескорыстие доброты, желание абсолютно Иного, благородство, метафизическое измерение» (*Левинас Э. «Избранное. Тотальность и Бесконечность»*, с.76). Говоря словами Игоря Гарина, человеческая культура, даже претерпевая кризисы и закаты, как-то эволюционирует и всё-таки иногда сбрасывает в историческую «канализацию» такие, кажется, неизбежные издержки цивилизации, как тоталитарные идеологии, всеобщие универсальные методы, «единственно верные учения», экстремизм, фашизм и коммунизм. Оптимистический фетишизм «чуда» от власти, «форм правления» (*Сорокин*) и т. п. разумного преобразования общества неминуемо ведет к смертельной болезни этого биосоциума. Повторим несколько парадоксальное высказывание Дерриды: хотя наше будущее и является истоком коммунизма, как всякий исток оно должно наконец стать и быть абсолютно и безвозвратно прошедшим.

Примечание. «Для процветания общества нужны не только наличие «биологического фонда» и полное развитие свойств и склонностей личности, но и соответствующее размещение этих лиц в сложной пирамиде общества. Нужно, чтобы каждая личность могла попадать и попадала на такое место в обществе, которое соответствует ее способностям и склонностям». «Люди не равны и не одинаковы прежде всего по своим наследственным

свойствам. Общество, в котором не существует этого распределения лиц по формуле “каждому по его способностям”, и особенно по способностям наследственным, будет неизбежно большим обществом» (П. Сорокин, *«Социология революции»*, с. 439–440).

Сорокин глубоко верно отмечает: «Все крупные общественные движения начинаются и идут под знаменем великих лозунгов: “царства Божия на земле”, “Бога и веры”, “братства, равенства и свободы”, “водворения справедливости”, “прогресса”, “демократии” и т. д. Множество лиц, прямо или косвенно участвующих в них, верили и верят, что эти движения призваны “уничтожить вековую несправедливость” и осуществить эти великие идеалы. Последние являются “крыльями”, на которых поднимается, ширится и взлетает общественное движение. Они – обычные спутники последнего. Они его “приукрашивают”, “пудрят”, “расцветивают” для того, чтобы был возможен энтузиазм и фанатизм, героизм и безграничная вера, необходимые для успеха таких движений. Так было и бывает всегда. Но вместе с тем ни одно из этих движений никогда не осуществляло в сколько-нибудь серьезном масштабе выставленных идеалов. Объективная действительность, получавшаяся в результате таких движений, всегда была далекой от выставленных лозунгов. История зло шутила и продолжает шутить над людьми в этом отношении» (*«Социология революции»*, с. 459).

Вероятнее всего, уже никак невозможно не только объяснить, но и как-то изменить и/или трансформировать учение Маркса в соответствии с насущными проблемами современного общества. В последнее время тенденция такова, что сам процесс очередной структурной перестройки происходит в действительности значительно быстрее, чем даже его простое осознание. Марксизм – это, по-видимому, одна из тупиковых ступеней или ответвлений в процессе становления нового рационализма. На самом деле даже в рамках самой коммунистической парадигмы нет никаких оправданных оснований считать эту ступень последней. Скорее всего, это направление исследований (в т. ч. не без заметных стараний Коряковцева и Вискунова) уже сполна исчерпано. Новый шаг в развитии общественных наук, конечно, должен быть сделан и будет обязательно сделан, но уже будет он явно вне коммунистической установки и марксистско-диалектико-материалистической традиции понимания действительности. Могут ли воплотиться эти достижения науки «в общую картину мира» – по-настоящему риторический вопрос; скорее всего, вряд ли. Ведь бесконечность прошлого, а прежде всего открытость исторического будущего несовместимы с какой-либо идеей исторического универсума. Все наши миры находятся в движении постоянного релятивирования значимости. По всей види-

мости, необходим, как верно полагает граф Йорк, непредубежденный взгляд на нашу реальность, не разделенный на природу и культуру или историю, поскольку вся история и все человеческие творения в конечном итоге неизбежно возвращаются в природу, вновь становясь прахом. Вероятно, здесь стоит сформулировать вопрос о логической структуре той парадоксальной открытости или вопрошаемости («греха» всякой субъектности посюсторонней реальности), которой характеризуется любопытствующее, любознательное, познающее сознание, противостоящее в общем-то закрытости исторического сознания.

Декларируемая авторами задача их исследования, которая «состояла в том, чтобы изложить, истолковать, сформулировать марксизм как единую проблему, теоретическую и практическую, выделить его смысловое и методологическое ядро и найти противоречия в нем», если и была выполнена, то только не в той нужной или требуемой мере, позволяющей наконец преодолеть это опасное и крайне зловерное ложное учение. Коряковцев и Вискунов так, к сожалению, и не осознали, что «идти дальше!» вперед с коммунистическим учением Маркса уже больше просто некуда!

Говоря словами Карла Маркса, наконец-то «я сказал и спас свою душу» (т. 19, с. 32).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маркс К., Энгельс Ф. Собрание Сочинений. Изд. второе. М. : Изд-во политической литературы, 1955–1981.
2. Коряковцев А., Вискунов С. Марксизм и полифония разумов: драма философских идей в 18 главах с эпилогом. – М. ; Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2017.
3. Аврелий М. Размышления. Л. : Наука, 1985.
4. Австрийская школа в политической экономии: К. Менгер, О. Бем-Баверк, Ф. Визер. М. : Экономика, 1992.
5. Адорно Т. Негативная диалектика. М. : Научный мир, 2003.
6. Азгальдов Г. Потребительная стоимость и ее измерение. М. : Экономика, 1971.
7. Аквинский Ф. Сумма теологии. Киев : Ника-Центр ; Эльга ; СПб. : Алетея, 2007.
8. Алексеев Н. Пути и судьбы марксизма: от Маркса и Энгельса к Ленину и Сталину. Берлин : Издание евразийцев, 1936.
9. Ананьин О. Карл Маркс и его «Капитал». Вопросы экономики. 2007. № 9.
10. Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб. : Алетея, 2000.
11. Арон Р. Мнимый марксизм. М. : Прогресс, 1993.
12. Аристотель. Политика. Метафизика. Аналитика. М. : Эксмо ; СПб. : Мидгард, 2008.
13. Армстронг К. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе. М. : Альпина нон-фикшн, 2008.
14. Асатрян М. Ключ к экономическим и социально-политическим ошибкам марксизма. Вопросы философии. 2009. № 7
15. Асмус В. Античная философия. М. : Высшая школа, 1976.
16. Асмус В. Проблема интуиции в философии и математике (очерк истории: XVII начало XX в.). М. : Мысль, 1965.
17. Ахутин А. Поворотные времена : статьи и наброски. СПб. : Наука, 2005.

18. Банерджи А., Дюфло Э. Экономика бедных. Радикальное переосмысление способов преодоления мировой бедности. М. : Изд-о Института Гайдара; СПб. : Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021.
19. Бахофен И. Материнское право. Исследование гинекократии древнего мира в соответствии с ее религиозной и правовой природой : в 3 т. : Т. I. СПб. : Quadrivium, 2018.
20. Бем-Баверк О. Критика теории Маркса. М. ; Челябинск : ООО Социум, 2002.
21. Бем-Баверк О. Основы теории ценности хозяйственных благ, 1886 // Избранные труды о ценности, проценте и капитале. М. : Эксмо, 2009.
22. Бем-Баверк О. Капитал и процент, 1884–1889 // Избранные труды о ценности, проценте и капитале. М. : Эксмо, 2009.
23. Бем-Баверк О. Капитал и прибыль : Т. 1: История и критика теории процента на капитал // Избранные труды о ценности, проценте капитале. М. : Эксмо, 2009.
24. Бем-Баверк О. Капитал и прибыль : т. 2–3 // Избранные труды. Челябинск : Социум, 2010.
25. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М. : Наука, 1990.
26. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Мн. : Харвест, 1999.
27. Беркли Д. Философские заметки. Теория зрения или зрительного языка. Трактат о принципах человеческого знания. Три разговора между Гиласом и Филонусом. Алсифрон, или Мелкий философ. Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований // Сочинения. М. : Мысль, 1978.
28. Бернштейн Э. Условия возможности социализма и задачи социал-демократии. М. : Либроком, 2015.
29. Бернштейн Э. Возможен ли научный социализм? Полис. Политические исследования. 1991. № 4.
30. Бернштейн Э. Проблемы социализма и задачи социал-демократии. М. : Изд. книжного склада Д. П. Ефимова, 1901.
31. Бернштейн Э. Социальные проблемы. М. : Т-во тип. А. И. Мамонтова, 1901.
32. Бехтерев В. Объективная психология. М. : Наука, 1991.
33. Библихин В. Другое начало. СПб. : Наука, 2003.
34. Библия. М. : Российское Библейское общество, 2005.
35. Блаженный Августин. О граде Божьем. М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
36. Блаженный Августин. Исповедь. М. : Эксмо, 2006.
37. Блаженный Августин. О бессмертии души. М. : АСТ, 2004.
38. Блауг М. Экономическая теория марксизма // Экономическая мысль в ретроспективе. М. : Дело Лтд, 1994.
39. Блюмин И. Субъективная школа в политической экономии : в 2 т. Т. 1. М. : Изд-во Комм. Академии, 1928.

40. Богданов А. Вопросы социализма // Работы разных лет. М. : Политиздат, 1990.
41. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М. : Изд-во иностранной лит-ры, 1961.
42. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М. : Добросвет, 2000.
43. Бодрийяр Ж. Общество потребления. М. : Изд-во Республика, 2006.
44. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. Тула : Тульский полиграфист, 2013.
45. Борткевич В. К исправлению основополагающей теоретической конструкции Маркса в третьем томе «Капитала» // Маркс К. Капитал. Критика политической экономии : Т. III. М. : Эксмо, 2011.
46. Брынчанинов И. О прелести // Творения : в 5 т. М. : Паломникъ, 2014. Т. 1.
47. Бубер М. Я и Ты // Квинтэссенция : альманах / под ред. В. И. Мудрагея. М., 1992.
48. Бубер М. Два образа веры. М. : Республика, 1995.
49. Бухарин Н. Политическая экономия рантье. Теория ценности и прибыли австрийской школы. М. : Орбита, 1988.
50. Вебер М. Избранное. Протестантская этика и дух капитализма. М. : Российская политическая энциклопедия, 2006.
51. Вебер М. Политические работы (1895–1919). М. : Праксис, 2003.
52. Волков Г. Н. Истоки и горизонты прогресса. М. : Политиздат, 1976.
53. Вольтух К. Марксова теория цены производства в формализованном изложении. Общественные науки. 1980. № 5.
54. Вигнер Е. Непостижимая эффективность математики в естественных науках (физика наших дней). УФН. 1968. Т. 94 (3).
55. Вин Ф. Карл Маркс: «Капитал». М. : АСТ, 2009.
56. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М. : Канон+ ; Реабилитация, 2008.
57. Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности. М. : АСТ ; Астрель, 2010.
58. Витгенштейн Л. Философские исследования. М. : АСТ ; Астрель, 2011.
59. Вунд В. Миф и религия. СПб. : Изд. Брокгауз-Ефрон, 1913.
60. Вышеславцев Б. Философская нищета марксизма // Сочинения. М. : Раритет, 1995.
61. Вышеславцев Б. Кризис индустриальной культуры // Сочинения. М. : Раритет, 1995.
62. Гадамер Х. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М. : Прогресс, 1988.
63. Гайдар Е., Мау В. Марксизм: между научной теорией и «светской религией». Вопросы экономики. 2004. № 5.

64. Гарин И. Что такое философия? Запад и Восток. Что такое истина? М. : Терра ; Книжный клуб, 2001.
65. Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб. : Наука, 2003.
66. Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного. Метафизика бессознательного : в 2 ч. М. : Ленанд, 2015.
67. Гачев Г. Ментальности народов мира. М. : Алгоритм ; Эксмо, 2008.
68. Гегель Г. Наука логики : в 3 т. М. : Мысль, 1972.
69. Гегель Г. Кто мыслит абстрактно? // Работы разных лет : в 2 т. М. : Мысль, 1972.
70. Гегель Г. Лекции по истории философии. СПб. : Наука, 2001.
71. Гегель Г. Иенская реальная философия // Работы разных лет : в 2 т. М. : Мысль, 1972.
72. Гегель Г. Философия религия : в 2 т. М. : Мысль, 1975.
73. Гегель Г. Философия права. М. : Мысль, 1990.
74. Гегель Г. Феноменология духа. М. : Изд-во социально-экономической литературы, 1959.
75. Гейзенберг В. Избранные философские работы. Шаги за горизонт. Часть и целое. СПб. : Наука, 2005.
76. Гельмгольц Г. О фактах, лежащих в основании геометрии // Об основаниях геометрии. М. : ГТТИ, 1956.
77. Гельмгольц Г. Скорость распространения нервного возбуждения. М. : Петроград (гос. изд.), 1923.
78. Гильфердинг Р. Бём-Баверк как критик Маркса. М. : Московский рабочий, 1923.
79. Гитлер А. Моя борьба. Харьков : Свитовид, 2003.
80. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1991.
81. Гольбах П. Система природы // Избранные произведения : в 2 т. М. : Изд-во социально-экономической литературы, 1963.
82. Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал. М. : Изд. дом Гос. ун-та Высшей школы экономики, 2010.
83. Гребнев Л., Чепуренко А. Это «страшное» слово эксплуатация. Перспективы. 1992. № 2.
84. Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли. М. : АСТ, 2001.
85. Гумилев Л. Конец и вновь начало. Популярные лекции по народоведению. М. : Рольф, 2000.
86. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии : Т. 1. М. : Дом интеллектуальной книги, 1999.
87. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004.
88. Гуссерль Э. Логические исследования : в 2 т. М. : Академический проект, 2011.
89. Гэлбрейт Д. Новое индустриальное общество. М. : АСТ ; Транзит-книга ; СПб. : Terra Fantastica, 2004.

90. Даймонд Д. Коллапс. М. : АСТ ; Москва, 2010.
91. Дамаскин И. Источник знания // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. М. : Индрик, 2002.
92. Декарт Р. Начала философии // Сочинения. СПб. : Наука, 2006.
93. Декарт Р. Рассуждение о методе // Сочинения. СПб. : Наука, 2006.
94. Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М. : Идея-Пресс, 2004.
95. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый Интернационал. М. : Logos-altera ; Esse homo, 2006.
96. Деррида Ж. Маркс и сыновья. М. : Logos-altera ; Esse homo, 2006.
97. Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург : У-Фактория, 2007.
98. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М. : Наука, 1993.
99. Джеймс В. Прагматизм. Киев : Украина, 1995.
100. Дильтей В. Описательная психология. СПб. : Алетей, 1996.
101. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собрание сочинений : в 6 т. М. : Три квадрата, 2004. Т. 3.
102. Дубров А., Пушкин В. Парапсихология и современное естествознание. М. : СП Соваминко, 1989.
103. Зибер Н. Теория ценности и капитала Д. Рикардо в связи с позднейшими дополнениями и разъяснениями Опыт критико-экон. исслед. Киев : Университетская типография, 1871.
104. Зомбарт В. Буржуа: к истории духовного развития современного экономического человека. Торгаши и герои. Евреи и экономика. Исследования по истории развития современного капитализма // Собрание сочинений : в 3 т. СПб. : Владимир Даль, 2005.
105. Зомбарт В. Социализм и социальное движение. СПб. : Издание Н. Мертца, 1906.
106. Зомбарт В. Социология. М. : Едиториал УРСС, 2003.
107. Зунтум У. Невидимая рука: экономическая мысль вчера и сегодня. М. : Мысль, 2017.
108. Ивантер Э. Краткий очерк теории эволюции: избранные лекции. Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2015.
109. Иглтон Т. Почему Маркс был прав? М. : Карьера Пресс, 2013.
110. Ильенков Э. К вопросу о природе мышления (на материалах анализа немецкой классической диалектики). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М. : Ин-т философии АН СССР, 1968.
111. Ильенков Э. Диалектика идеального // Философия и культура. М. : Политиздат, 1991.
112. Ильенков Э. Диалектика абстрактного и конкретного // Философия и культура. М. : Политиздат, 1991.

113. Илюшечкин В. Эксплуатация и собственность в сословно-классовых обществах (опыт системно-структурного исследования). М. : Наука, 1990.
114. Илюшечкин В. Теория стадийного развития общества. М. : Восточная литература, 1996.
115. Илюшечкин В. Проблемы формационной характеристики сословно-классовых обществ : научная разработка. М. : Наука, 1986.
116. Казанцев С. Теоретические модели цен: критический анализ буржуазных концепций. Новосибирск : Наука ; Сиб. отд-е, 1987.
117. Камю А. Миф о Сизифе. Бунтарь. Мн. : Попурри, 1998.
118. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Трактаты. СПб. : Наука, 1996.
119. Кант И. Критика чистого разума. М. : Мысль, 1994.
120. Кант И. Критика практического разума // Критика чистого разума : сб. М. : Эксмо ; СПб. : Мидгард, 2007.
121. Кант И. Критика способности суждения. СПб. : Наука, 2006.
122. Кант И. Трактаты. СПб. : Наука, 2006.
123. Кантор Г. Труды по теории множеств. М. : Наука, 1985.
124. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М. : Гардарика, 1998.
125. Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры : сб. М. : Прогресс, 1990.
126. Кейнс Д. Избранные произведения. М. : Экономика, 1993.
127. Киреевский И. Разум на пути к истине // Философские статьи, письма, дневник. М. : Правило веры, 2002.
128. Кожев А. Гегель, Маркс и христианство. Вопросы философии. 2010. № 10.
129. Коэн Д. Совместимы ли свобода и равенство? М. : Свободное марксистское издательство, 2020.
130. Крупская Н. По Беллами // Педагогические сочинения : в 10 т. М. : изд. Академии педагогических наук, 1959. Т. 4.
131. Кузанский Н. Малые произведения 1445–1447 гг. // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1979. Т. 1.
132. Кузанский Н. Книги простеца // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1979. Т. 1.
133. Кузанский Н. О видении Бога. Берилл. О возможности бытия. О неинном. Игра в шар. Охота за мудростью // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1980. Т. 2
134. Кьеркегор С. Или-или // Фрагмент из жизни : в 2 ч. СПб. : Амфора, 2011.
135. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Сверхъестественное в первобытном мышлении. М. : Педагогика-Пресс, 1994.
136. Левин К. Теория поля в социальных науках. СПб. : Речь, 2000.
137. Левин К. Разрешение социальных конфликтов. СПб. : Речь, 2000.
138. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000.

139. Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1983.
140. Лем С. Молох : сб. М. : АСТ ; АСТ М. ; Хранитель, 2006.
141. Лем С. Библиотека XXI века: сб. М. : АСТ, 2004.
142. Ленин В. Полное собрание сочинений. Издание пятое. М. : Изд-во политической литературы, 1967–1975 гг.
143. Ленин В. Философские тетради. М. : Изд-во политической литературы, 1978.
144. Лиотар Ж. Феноменология. Метафизические исследования. СПб. : Алетейя, 2001.
145. Лобов А. Идеальное и антропный принцип. Вестник Поволжской академии государственной службы. 2007. № 13.
146. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Сочинения : в 3 т. М. : Мысль, 1985.
147. Локк Д. Два трактата о правлении // Сочинения : в 3 т. М. : Мысль, 1988.
148. Лосев А. Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. М. : Изд-во политической литературы, 1991.
149. Лосев А. Эстетика Возрождения. М. : Мысль, 1978.

150. Майбурд Е. О понятии «эксплуатация» у Карла Маркса. Мировая экономика и международные отношения. 1993. № 1.
151. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М. : Рефл-бук, 1998.
152. Мальтус Р. Опыт о законе народонаселения. Петрозаводск : Петроком, 1993.
153. Мамардашвили М. Формы и содержание мышления (к критике гегелевского учения о формах познания). М. : Высшая школа, 1968.
154. Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. М. : Логос, 2004.
155. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М. : Госполитиздат, 1956.
156. Маркс К. Экономические рукописи 1957–1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала») : в 2 ч. М. : Политиздат, 1980.
157. Марково наследие и современная экономическая наука : круглый стол журнала «Вопросы экономики». Вопросы экономики. 2005. № 1.
158. Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории. СПб. : Владимир Даль, 2000.
159. Маслоу А. Мотивация и личность. СПб. : Питер, 2019.
160. Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. СПб. : Евразия, 1999.
161. Маслоу А. По направлению к психологии бытия. М. : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997.
162. Мегилл А. Карл Маркс: бремя разума. М. : Канон+ ; Реабилитация, 2011.
163. Межуев В. Есть ли материя на Марсе? Альтернативы. 2013. № 2.
164. Межуев В. Маркс против марксизма. Статьи на популярную тему. М. : Культурная революция, 2007.

165. Межуев В. История как философская проблема. Политическая концептология : журнал междисциплинарных исследований. 2014. № 3 (июль-сентябрь).
166. Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург ; М. : Кабинетный ученый, 2015.
167. Мелас В. Проблема существования и принцип дополнительности философских категорий. Логико-философские штудии. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2019. Т. 17 (№ 1).
168. Меньшиков С. Советская экономика: катастрофа или катарсис? М. : Интер-Версо, 1990.
169. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб. : Ювента ; Наука, 1999.
170. Мерло-Понти М. Видимое-невидимое. Мн. : Логвинов, 2006.
171. Мизес Л. Человеческая деятельность: трактат по экономической теории. Челябинск : Социум, 2005.
172. Милль Д. Система логики силлогистической и индуктивной. Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. М. : Ленанд, 2011.
173. Михайлов И. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М. : Прогресс-Традиция ; Дом интеллектуальной книги, 1999.
174. Мкртчян А. Собственность – вопросы трактовки. Экономические науки. 1987. № 1.
175. Молчанов В. Исследования по феноменологии сознания. М. : Территория будущего, 2007.
176. Моисеев Н. Человек и Ноосфера. М. : Мол. гвардия, 1990.
177. Мюллер М. Сравнительная мифология Макса Мюллера. М. : тип. Грачева и К°, 1863.
178. Нагель Т. Что все это значит? Очень краткое введение в философию. М. : Идея-Пресс, 2001.
179. Нагель Т. Каково быть летучей мышью? Самара : Бахрах-М, 2003.
180. Найдыш В. Философия мифологии. XIX – начало XXI в. М. : Альфа-М, 2004.
181. Найдыш В. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М. : Градарики, 2002.
182. Наместников А. Кто мы? Размышления о философии истории. Ставрополь : Дизайн-студия Б, 2021.
183. Ницше Ф. Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках. Свердловск : Воля, 1991.
184. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеологии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы. Мн. : Харвест, 2005.
185. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Сочинения. М. : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2006.

186. Новгородцев П. Об общественном идеале. М. : Пресса, 1991.
187. Норт Г. Марксова религия революции. Возрождение через хаос. Екатеринбург : Екатеринбург, 1994.
188. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М. : Центр гуманитарных технологий, 1997.
189. Ойзерман Т. Возникновение марксизма. М. : Канон+ ; Реабилитация, 2011.
190. Ойзерман Т. Самокритика марксизма – категорический императив интеллектуальной честности // Проблемы. Социально-политические и философские очерки. М. : Перспектива, 2006
191. Ойзерман Т. Оправдание ревизионизма. М. : Канон+ ; Реабилитация, 2005.
192. Ойзерман Т. Возникновение марксизма. М. : Канон+ ; Реабилитация, 2011.
193. Ойзерман Т. Марксизм и утопизм. М. : Прогресс-Традиция, 2003.
194. Ойзерман Т. Философия как история философии. СПб. : Алетейя, 1999.
195. Ойзерман Т. Рациональное и иррациональное. М. : Знание, 1984.
196. Осадчая И. Консерватизм против реформизма: две тенденции в буржуазной политэкономии. М. : Мысль, 1984.
197. Пайпс Р. Коммунизм. М. : Московская школа политических исследований, 2002.
198. Парето В. Социалистические системы // Теоретическая социология : антология : в 2 ч. М. : Университет, 2002. Т. 1.
199. Парсонс Т. О структуре социального действия. М. : Академический проект, 2000.
200. Патнем Х. Разум, истина и история. М. : Праксис, 2002.
201. Пенроуз Р., Шимони А., Картрайт Н., Хокинг С. Большое, малое и человеческий разум. М. : Мир, 2004.
202. Платон. Диалоги. М. : Эксмо, 2008.
203. Платон. Государство // Диалоги. Харьков : Фолио, 1999.
204. Плеснер Х. Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.
205. Плеханов Г. О мнимом кризисе марксизма // Избранные философские произведения : в 5 т. М. : Гос. изд-во политической литературы, 1956.
206. Плотин. Эннеады : в 7 т. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2004.
207. Поппер К. Что такое диалектика? Вопросы философии. 1995. № 1.
208. Поппер К. Предположения и опровержения. Рост научного знания. М. : АСТ ; АСТ-Москва, 2008.

209. Поппер К. Логика научного исследования. М. : АСТ ; Апрель, 2010.
210. Поршнева Б. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М. : ФЭРИ-В, 2006.
211. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М. : Прогресс, 1986.
212. Пуанкаре А. О науке. М. : Наука, 1983.
213. Райт Э. О. Что такое аналитический марксизм? Вопросы экономики. 2007. № 9.
214. Рассел Б. Истрия западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней : в 3 кн. М. : Академический проект, 2009.
215. Рейли С. Самая срочная задача – восстановление нормальной жизни в России. Архив НЗ. № 04 (138). 2021.
216. Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб. : Алетей, 2000.
217. Рикардо Д. Начала политической экономии и налогового обложения // Избранное. М. : Эксмо, 2007.
218. Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности. ЭОН : альманах старой и новой культуры. М., 1994. Вып. 1.
219. Риккерт Г. Философия жизни. Киев : Ника-Центр, 1998.
220. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий: логическое введение в исторические науки. СПб. : Наука, 1997.
221. Розов Н. Причины, динамика и смысл революций : кн. 2 // Философия и теория истории : в 2 кн. М. : Красандр, 2018.
222. Розов Н. Прологомены : кн. 1 // Философия и теория истории : в 2 кн. М. : Центр Интеграция, 2002.
223. Розов Н. Социологическая «отмена философии» – вызов, заслуживающий размышления и ответа. Вопросы философии. 2008. № 3.
224. Розов Н. Спор о методе, школа «анналов» и перспективы социально-исторического познания. Общественные науки и современность. 2008. № 1.
225. Розов Н. Социальная философия – это догма или оружие против догмы? (К вопросу о многофакторности исторической динамики). Гуманитарные науки в Сибири. 2008. № 1.
226. Розов Н. Идеи и ошибки марксизма в свете исторической макросоциологии. Идеи и Идеалы. 2018. № 4 (38), т. 2.
227. Рокмор Т. Маркс после марксизма. Философия Карла Маркса. М. : Канон+ ; Реабилитация, 2011.
228. Рэдклифф-Браун А. Естественная наука о обществе. Личность. Культура. Общество. 2010. Т. XII. Вып. 1 (№№ 53–54).
229. Руссо Ж. Об Общественном договоре. Трактаты. М. : Канон-пресс ; Кучково поле, 1998.

230. Сантаяна Д. Скептицизм и животная вера. СПб. : Владимир Даль, 2001.
231. Сартр Ж. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М. : Политиздат, 1989.
232. Сартр Ж. Проблема метода. М. : Академический проект, 2008.
234. Сартр Ж. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М. : АСТ ; АСТ-Москва, 2009.
234. Секацкая М. Почему разрыв в объяснении не является решающим аргументом против натурализма в философии сознания. Эпистемология и философия науки. 2015. Т. 44. № 2.
235. Серл Д. Открывая сознание заново. М. : Идея-Пресс, 2002.
236. Сиоран Э. Горькие силлогизмы. М. : Алгоритм ; Эксмо, 2008.
237. Соловьев В. Кризис западной философии (против позитивистов) // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 1.
238. Соловьев В. Философские начала цельного знания // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 2.
239. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М. : Политиздат, 1992.
240. Сорокин П. Социология революции. М. : Территория будущего ; Российская политическая энциклопедия, 2005.
241. Сорокин П. Социальная и культурная динамика. М. : Астрель, 2006.
242. Спиноза Б. Этика // Сочинения : в 2 т. СПб. : Наука, 1999.
243. Спиноза Б. Краткий трактат о боге, человеке и его счастье // Сочинения : в 2 т. СПб. : Наука, 1999.
244. Струве П. Карл Маркс и судьба марксизма // Исследования по истории русской мысли : ежегодник. М. : ОГИ, 2000.
245. Субири Х. О сущности. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
246. Талер Р. Новая поведенческая экономика. М. : Эксмо, 2017.
247. Тойнби А. Постижение истории. М. : Прогресс, 1991.
248. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории : сб. М. : Рольф, 2002.
249. Троцкий Л. К истории русской революции. М. : Политиздат, 1990.
250. Троцкий Л. Моя жизнь. М. : Панорама, 1991.
251. Уайтхед А. Наука и современный мир. Приключения идей // Избранные работы по философии. М. : Прогресс, 1990.
252. Уилбер К. Очи познания. Плоть, разум, созерцание. Интегральный мир. М. : Рипол-классик, 2016.
253. Уилбер К. Так кто же вы? One Taste : The Journals of Ken Wilber. 1999. № 1.
254. Фейербах Л. Критика «Анти-Гегеля» // История философии : в 3 т. М. : Мысль, 1974. Т. 2.
255. Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Сочинения : в 2 т. М. : Наука, 1995.

256. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Сочинения : в 2 т. М. : Наука, 1995.
257. Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Избранные философские произведения : в 2 т. М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955.
258. Фейербах Л. Сущность христианства // Сочинения : в 2 т. М. : Наука, 1995.
259. Фейербах Л. О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли // Сочинения : в 2 т. М. : Наука, 1995.
260. Фейербах Л. Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии // Сочинения : в 2 т. М. : Наука, 1995.
261. Фейербах Л. Против дуализма тела и души, плоти и духа // Сочинения : в 2 т. М. : Наука, 1995.
262. Фейербах Л. История философии : в 3 т. М. : Мысль, 1974.
263. Финк О. Интенциональный анализ и проблема спекулятивного мышления. Ежегодник по феноменологической философии. 2019. № V.
264. Фихте И. Философские произведения. М. : Академический проект ; Гаудеамус, 2013.
265. Фихте И. Основа общего наукоучения // Сочинения : в 2 т. СПб. : Мифрил, 1993.
266. Фреге Г. Логика и логическая семантика : сб. трудов. М. : Аспект Пресс, 2000.
267. Фромм Э. Человек-для-себя. Мн. : Коллегиум, 1992.
268. Фромм Э. Вклад Маркса в познание человека // Психоанализ и этика. М. : Республика, 1993.
269. Фромм Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни. М. : Айрис-Пресс, 2004.
270. Фромм Э. Бегство от свободы. М. : Прогресс, 1990.
271. Фрэзер Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М. : Политиздат, 1980.
272. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции. М. : АСТ ; Люкс, 2004.
273. Хабермас Ю. Вовлечение другого // Очерки политической теории. М. : Наука, 2001.
274. Хабермас Ю. Границы между верой и знанием: об истории влияния и актуальном значении религиозной философии Канта. Кантовский сборник. 2009. Вып. 2 (30).
275. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков : Фолио, 2003.
276. Хайдеггер М. Время и бытие. СПб. : Наука, 2007.
277. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М. : Академический проект, 2007.
278. Хайдеггер М. Что такое метафизика? М. : Академический проект, 2007.
279. Харари Ю. Sapiens. Краткая история человечества. М. : Синдбад, 2016.
280. Харман Г. Спекулятивный реализм: введение. М. : Рипол-классик ; Пальмира, 2019.

281. Хикс Д. Стоимость и капитал. М. : Прогресс, 1993.
282. Ходжсон Д. Экономическая теория и институты: Манифест современной институциональной экономической теории. М. : Дело, 2003.
283. Хокинг С. Мир в ореховой скорлупе. СПб. : Амфора, 2008.
284. Хоркхаймер М. Загмение разума. К критике инструментального разума. М. : Канон+ ; Реабилитация, 2011.

285. Чалмерс Д. Сознующий ум. В поисках фундаментальной теории. М. : Либроком, 2013.
286. Чанышев А. Трактат о небытии. Вопросы философии. 1990. № 10.
287. Черкезов В. Предтечи Интернационала. Доктрины марксизма. М. : URSS, 2020.
288. Чепуренко А. Идеиная борьба вокруг «Капитала» сегодня. М. : Изд-во полит. лит-ры, 1988.
289. Чижевский А. Физические факторы исторического процесса. Калуга : Ассоциация Калуга-Марс, 1924.
290. Чижевский А. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М. : Мысль, 1995.

291. Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1987. Т. 1.
292. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1987. Т. 1.
293. Шеллинг Ф. Бруно, или О Божественном и природном начале вещей. Беседа // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1987.Т.1.
294. Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1987. Т. 2.
295. Шеллинг Ф. Об отношении реального к идеальному в природе // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1987. Т. 1.
296. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. Л. : Изд-во Ленинград. ун-та, 1991.
297. Шестов Л. Философия трагедии. М. : Фолио, 2001.
298. Шестов Л. Афины и Иерусалим. М. : Фолио, 2001.
299. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. М. : Прогресс ; Гнозис, 1991.
300. Шмидт К. Основные проблемы политической экономии. М. : Гос. изд-во, 1922.
301. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Мн. : Харвест, 2005.
302. Шопенгауэр А. Под завесой истины : сб. произведений. Симферополь : Реноме, 1998.
303. Шпенглер О. Закат Европы. Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000.
304. Шрейдер Ю. Ценности, которые мы выбираем. М., 1998.

305. Шрейдер Ю. Иов-ситуация: искушение абсурдом. Социальная и философская мысль (К.). 1991. № 8.
306. Шрейдер Ю. Загадочная притягательность философии. Вопросы философии. 1996. № 7.
307. Шрейдер Ю. Между молохом и мамонной. Новый мир. 1993. № 5.
308. Шумпетер Й. Теория экономического развития. Капитализм, социализм и демократия. М. : Эксмо, 2008.
309. Шумпетер Й. Десять великих экономистов от Маркса до Кейнса. М. : Изд. Ин-та Гайдара, 2011.
310. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. М. : Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2003.
311. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. Развитие идей от первоначальных понятий до теории относительности и квантов. М. : Наука, 1965.
312. Эльстер Ю. Объяснение социального поведения. Еще раз об основах социальных наук. М. : Высшая школа экономики, 2011.
313. Эльстер Ю. Кислый виноград. Исследование провалов рациональности. М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2019.
314. Юм Д. Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1996.
315. Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев : Air Land, 1994.
316. Юнгер Ф. Язык и мышление. СПб. : Наука. 2005.
317. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб. : Наука, 2000.
318. Uno K. Principles of Political Economy. Theory of a Purely Capitalist Society. Sussex, New Jersey, 1980.

Эл. адреса автора:

dinarics@i.ua

dinarics@mail.ru

dinarics@gmail.com

MUPSH@ukr.net

Аккаунт автора на ФБ:

<https://www.facebook.com/profile.php?id=100022871263768>

Никнейм: *Юрий Мюши (Mupsh)*

Аватар:



«Ужас, страх» - картина художника *Мальцева П.Н.* (1926-2010).

Дана робота (у 3-х книгах) присвячена розробці концепції всебічного критичного зняття / подолання вчення Маркса, що дозволяє виявити ще не освоєні напрями та горизонти у розвитку філософії історії та соціології, а також по-новому поглянути не тільки на багато добре відомі аспекти, постулати, аксіоми або догмати Маркса та Енгельса, але й виявити наявні проблеми у методології теорії сучасного суспільства.

Видання адресується філософам, соціологам, історикам, економістам та політологам, а також усім, хто цікавиться спадщиною мислителів минулого.

Науково-популярне видання

Юрій Мюш

КРИТИКА МАРКСИСТСЬКОЇ ПОЛІФОНІЇ РОЗУМІВ

((Досвід критичного аналізу книги Коряковцева та Віскунова "Марксизм і поліфонія розумів". Матеріали щодо критики вчення Маркса).

КНИГА ТРЕТЯ

Екскурс до історії філософії.

Комуністична парадигма і про те, куди ж «іти далі»

*Видається в авторській редакції
Російською мовою*

Науковий редактор: к.і.н. *Олександр Півоваров*
Коректор: *Марія Цветкова-Верниченко*

Підписано до друку 13.09.2022 р.
Формат 60x84 1/16.. Папір офсетний. Друк цифровий.
Умовн. друк. арк. 22,3.
Тираж 300 прим. Зам. № 13-09.

Видавництво та друк
ФОП Іванченко І.С.
пр. Тракторобудівників,89-а/62, м. Харків, Україна, 61135.
тел.: +38 (050/093) 40-243-50.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,
виготівників та розповсюджувачів видавничої продукції
ДК № 4388 від 15.08.2012 р.
monograf.com.ua