

ВАДИМ МЕЖУЕВ

## Идея всемирной истории в учении Карла Маркса

**К**ак бы ни оценивать время жизни и деятельности Маркса, оно, несомненно, осознавалось им и его современниками под знаком не вечности, а исторической конечности. XIX век, по словам Мишеля Фуко, был «веком Истории». В этот век историческое время с его текучестью и подвижностью окончательно вытеснило из теоретического сознания всякую отсылку к вечным сущностям и субстанциям в их религиозном и метафизическом истолковании. Все трансцендентное утратило свою силу. История стала мыслиться не как чисто внешняя — хронологическая — последовательность вещей и событий, а как способ их бытия, диктующий свои законы труду, жизни, языку. Если XVIII в. мыслил мир как «порядок тождеств и различий», то XIX в. уподобил его «порядку времени», позволяющему методом аналогий сравнивать и сопоставлять между собой по-разному организованные миры. «Для мысли XVIII в. временные последовательности были лишь внешним признаком, лишь нечетким проявлением порядка вещей. Начиная с XIX в. они выражают — с большей или меньшей прямоотой, вплоть до разрывов — собственный глубоко исторический способ бытия вещей и людей»<sup>1</sup>.

История, согласно Фуко, есть всегда история конечного человека, живущего под постоянной угрозой смерти (от голода или других напастей) и пытающегося посредством истории избавиться от своей конечности, преодолеть ее, повысить до максимума степень своего жизнеобеспечения и личной безопасности. С этой целью он и превращает историю в способ существования производства, жизни, языка, заставляя их постоянно прогрессировать, изменяться в нужном для него. Но историческое время, как и любое другое, имеет свое начало и конец. Преодолеть свою конечность или как-то ослабить ее человек может двумя путями: либо замедлить время, приостановив его, превратив в бесконечно длящееся настоящее, либо выскочив из него в какое-то другое время. То и другое означает «конец Истории». Первое — пессимистическое — решение принадлежит, по мнению Фуко, Рикардо, второе — рево-

<sup>1</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 362.

люционное — Марксу. Хотя первый проповедовал бесконечное замедление, а второй — решительный перелом, оба они провозгласили приближение конца Истории. «Конечность во всей своей истине дается во времени — и вот времени наступает конец»<sup>2</sup>. В итоге оба впали в утопию, в которой нет ни времени, ни пространства.

Обвинение Маркса в утопизме — наиболее распространенное у его многочисленных критиков. Вопреки тому, что он сам думал о себе, претендуя на научное объяснение истории, в нем часто видят не ученого, а утописта, предпочитающего знанию о том, что было и есть, пророчество о том, чего никогда не будет. Но может ли историческое познание быть не просто занимательным пересказом событий прошлого или утопической грезой о будущем, а знанием научным, претендующим на постижение истории в ее целостности? Может ли целостное постижение истории быть не метафизикой, а наукой? Вплоть до настоящего времени этот вопрос дебатруется среди историков и методологов науки. В XIX в. учение Маркса стало одной из наиболее грандиозных попыток создания научной теории истории. Можно спорить о том, создал он такую теорию или нет, но нельзя оставить без внимания, как он мыслил ее создание. Осуществить этот замысел, по его мнению, нельзя ни в качестве философа, ни в качестве экономиста или социолога (типа, например, О. Конта). Кем же в действительности был Маркс?

## **1. Маркс как историк: от философии истории к исторической науке**

О Марксе как философе и экономисте написаны горы книг. Для философов он — преимущественно философ, занятый разработкой логики и теории познания, для экономистов — экономист, посвятивший себя изучению капиталистической системы отношений. Но все эти образы Маркса плохо вяжутся с тем, кем он считал себя на самом деле. В «Немецкой идеологии», подводя черту под своим и не только своим философским прошлым, Маркс и Энгельс писали: «Мы знаем только одну единственную науку, науку истории. Историю можно рассматривать с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю людей... История природы, так называемое естествознание, нас здесь не касается; историей же людей нам придется заняться, так как почти вся идеология сводится либо к превратному пониманию этой истории, либо к полному отвлечению от нее»<sup>3</sup>.

Хотя эти строки были вычеркнуты из последующей редакции «Немецкой идеологии» ее авторами, они свидетельствуют о том, что Маркс счи-

<sup>2</sup> Там же. С. 345.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). М., 1966. С. 19–20.

тал себя прежде всего историком, но историком особого рода, претендующим на научное понимание истории, названное им материалистическим. Наука, которой он хотел заняться, порывала и с эмпирической историографией, занятой преимущественно сбором и описанием исторических фактов, и с идеалистическим пониманием истории, сводившим ее к «так называемой истории культуры, которая целиком является историей религий и государств»<sup>4</sup>. По отношению к исторической науке материалистическое понимание истории было призвано сыграть примерно ту же роль, что теория Дарвина по отношению к науке биологической.

С этого пункта и начинается недопонимание историко-материалистического учения Маркса даже его последователями и сторонниками. Его упорно числят по ведомству либо философии истории, либо социальной философии, либо философской антропологии. Почему-то в глазах даже симпатизирующих Марксу людей квалификация его учения как философского придает ему большую ценность, чем ее признание в качестве научной теории. С традицией считать философской любую теорию (особенно в гуманитарных и исторических науках) можно было бы примириться, если бы не настойчивое желание самого Маркса противопоставить свое материалистическое понимание истории именно философскому взгляду на исторический процесс, являющемуся, по его мнению, результатом чистой спекуляции и умозрения.

В то же время историческое знание, как это было ясно уже Марксу, нельзя уподобить и знанию естественнонаучному, ибо история людей в одном пункте существенно отличается от истории природы — в ней есть *субъект*, действующий в силу не природной необходимости, а сознательно избранной и поставленной перед собой цели. Наличие в ней такого субъекта порождало бесконечные философские спекуляции на тему о смысле и цели самой истории. Вместе с тем после Канта и Гегеля уже нельзя было судить об этом субъекте по аналогии с природным объектом, распространять на него методы познания математических и естественных наук. В качестве исторического субъекта могут выступать разные человеческие сообщества, но в любом случае историю делают люди, смысл деятельности которых нельзя постичь путем апелляции к законам, подобным природным.

Задолго до неокантианства Маркс осознал, что историческая истина достигается посредством не генерализации (обобщения) — подведения частного явления под общий закон развития, — но уяснения индивидуального своеобразия каждой отдельной исторической эпохи, ее особого места в общей цепи исторической эволюции. В отличие, однако, от неокантианцев Маркс полагал, что субъект исторического действия существует в своей исторической конкретности в силу не просто разделяемых им ценностей, а наследуемых и создаваемых им общественных отношений. То, во что верят люди, что считают ценностью, во многом

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. I. С. 46.

определяется системой их общественных отношений. В качестве творца этих отношений человек и является историческим субъектом. История в конечном счете складывается в результате деятельности людей, преследующих свои цели, подчас далеко расходящиеся между собой. Степень реализуемости этих целей определяется наличием уже созданных ранее производительных сил и производственных отношений. По мере возрастания в истории роли человеческого фактора она все более обретает характер не природного, а естественноисторического процесса, не отрицающего природную необходимость, но включающую ее в более широкий — общественный и культурный — контекст.

Отсюда ясно, почему история для Маркса — не только прошлое. История, понимаемая только как прошлое, воспроизводит недостаток старого — созерцательного — материализма, для которого действительность существует лишь «в форме *объекта* или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно*»<sup>5</sup>. В качестве прошлого история — исключительно объект познания, к которому познающий ее субъект, живущий в настоящем, не имеет прямого отношения. Наше собственное отношение к истории ограничивается в этом случае исключительно ее познанием. Раньше была история, а теперь ее больше нет. Истории нет и тогда, когда настоящее мыслится по аналогии с прошлым. В равной мере она — и не пророчество о будущем. История, если она действительно существует, — это то, что происходит с нами сейчас, в настоящем. Прошлое и будущее существуют по отношению лишь к настоящему. Без настоящего нет ни прошлого, ни будущего. Понять настоящее — значит обрести ключ к пониманию как прошлого («анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны»), так и будущего<sup>6</sup>.

Но может ли настоящее быть предметом науки? И чем является такая наука? Ведь большинство общественных наук (от экономической до правовой и социальной) вроде также имеют дело с настоящим, но их почему-то не считают историческими науками. Дело в том, что настоящее для них — всего лишь хронология, реальность, обозначенная определенной датой. Оно охватывает собой все, что существует на данный момент времени. Но все ли, что существует сегодня, можно считать историческим настоящим, или современным? А как быть, например, с так называемыми пережитками прошлого? И что считать такими пережитками? Настоящее — не просто хронология, но особое историческое состояние. И ответить на вопрос, чем оно отличается от прошло-

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. С. 105.

<sup>6</sup> Уже в одной из своих ранних статей Маркс писал: «Преимущество нового направления как раз в том и заключается, что мы не стремимся догматически предвосхитить будущее, а желаем только посредством критики старого мира найти новый мир... Но если конструирование будущего и провозглашение раз навсегда готовых решений для всех грядущих времен не есть наше дело, то тем определеннее мы знаем, что нам нужно совершить в настоящем». (Сочинения. Т. 1. С. 379.)

го, может только историческая наука. Живя в настоящем, люди не просто познают историю, но своей деятельностью прямо или косвенно творят ее, сообразуясь, конечно, с условиями и обстоятельствами своего времени. Задача исторической науки, как ее понимал Маркс, и состоит в доведении до сознания людей того, как они, живя в настоящем, делают историю, участвуют в историческом процессе.

В большинстве своем люди не осознают себя творцами истории, полагая, что история делается не ими, а другими — выдающимися личностями, царями, героями. Их сознание неадекватно их бытию, тому, кем они реально являются в истории. В этом пункте Маркс и расходится с Гегелем. Для Гегеля проблема неадекватности сознания бытию решается просто — посредством изменения сознания. Одно сознание надо заменить на другое — вот и вся проблема. Согласно Марксу, люди не могут изменить свое сознание, не изменяя своего бытия, которое в любом случае есть *их-бытие-в-обществе, или общественное бытие*. Предметом истории как науки и должно стать рассмотрение процесса созидания и изменения (производства) людьми своего общественного бытия, из чего следует вывести и изменение их общественного сознания. «Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающее свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание»<sup>7</sup>. Сознание имеет собственную историю лишь по видимости, будучи следствием производства людьми своего общественного бытия. С переноса внимания историка с производства сознания на производство бытия «как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание. В результате история перестает быть собранием мертвых фактов, как у эмпириков, которые сами еще абстрактны, или же воображаемой деятельностью воображаемых субъектов, какой она является у идеалистов»<sup>8</sup>.

Сказанное хорошо известно каждому, кто хоть как-то знаком с учением Маркса, и не вызывает особых разногласий (за исключением разве того, куда относить это учение — к философии или науке). Расхождения начинаются с вопроса о том, что понимать под общественным бытием, что отличает его от любого другого вида бытия и чем может быть наука, делающая общественное бытие своим предметом. Должна ли она уподобить-

<sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. С. 30.

<sup>8</sup> Там же.

ся экономической, социологической, политической или какой-то другой науке или существует в своем собственном, отличном от них качестве?<sup>9</sup>

## 2. Общественное бытие как предмет исторической науки

Вопрос о бытии был поставлен, конечно, задолго до Маркса — философами Древней Греции. Однако в Новое время он как бы выпал из поля зрения философов, переключивших свое внимание с онтологической на гносеологическую проблематику, на теорию познания. На смену размышлениям о том, чем является мир в своем объективном существовании, пришли разного рода опыты о природе человеческого сознания и познания. Причину подобного переключения внимания с бытия на познание следует искать, по мнению Лукача, в практике буржуазного общества, пытающегося уйти от вопроса о своей собственной природе. «Попытка по-настоящему обратить мысль о мире опять к бытию может ныне иметь успех только на пути возрождения онтологии марксизма»<sup>10</sup>.

Что же отличает онтологию (учение о бытии) Маркса от всех прочих видов онтологии? Прежде всего трактовка бытия не как метафизической или естественнонаучной, а как научно-исторической категории. Бытие — не природа в ее оторванности от человека и не человек в его оторванности от природы, а единство человека с природой, как оно дано в процессе его трудовой деятельности. Такая деятельность, будучи не просто физической или психической, носит в равной мере предметно преобразующий (материальный) и сознательный характер. Разрыв между телом и душой, материальным и идеальным, так до конца и не преодоленный в философии, решается Марксом посредством обращения к общественно-преобразующей деятельности человека, заключающей в себе причину существования того и другого. Даже телесность человека — не естественный дар природы, а следствие его общественно-деятельного образа жизни, накладывающего на природный материал специфически человеческую форму. В любом случае сущность человека следует искать в совокупности («ансамбле») создаваемых им общественных отношений, которые складываются из его *отношения к природе, другим людям и самому себе*. «Быть» для индивида значит определенным образом относиться к природе, другим людям и самому себе. Общественное бытие можно определить, тем самым, как деятельное единство человека с природой, другими людьми и самим собой, что, разумеется, раскрывается в полной мере не в начале, а в ходе всего исторического движения.

<sup>9</sup> При обсуждении этого вопроса нельзя оставить без внимания книгу Д. Лукача «К онтологии общественного бытия. Прологомены» (М., 1991) — хотя до конца не завершенное, но наиболее основательное в марксистской литературе исследование на данную тему.

<sup>10</sup> Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. С. 66.

Казалось бы, судить об общественном бытии можно на основании непосредственного наблюдения над повседневной жизнью людей. Какими люди предстают в своей действительной жизни, таково и их общественное бытие. Но это верно лишь отчасти. Даже на относительно высоких ступенях общественной эволюции люди часто ведут себя подобно животным, но еще не как общественно развитые и разумные существа. Общественное бытие постигается, скорее, в процессе критики наличного бытия, из чего следует, что оно никогда не предстает в окончательно сложившейся форме. Онтология Маркса — это онтология незавершенного, не сложившегося до конца общественного бытия. В ней фиксируется не то, что уже существует в наличии, а что находится в процессе становления и развития. По словам Лукача, «истинное обращение к самому бытию может иметь успех только тогда, когда его существенные свойства будут пониматься как моменты определенного по своей сущности исторического процесса развития и будут положены в основу критического рассмотрения, соответственно специфическому характеру историчности и определенному в данном случае роду бытия»<sup>11</sup>. Общественное бытие — не статическое, а динамическое состояние, находящееся постоянно в *процессе развития*, который, однако, не следует отождествлять с натуралистически трактуемым эволюционизмом. В отличие от эволюции природных тел и живых организмов развитие общественного бытия человека целиком определяется, направляется и контролируется его деятельностью.

Любое историческое развитие исходит не из пустоты, не из ничего, а из определенных предпосылок, которые в отличие от метафизических (умозрительных) предпосылок носят характер эмпирически очевидных констатаций. «Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они не догмы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем»<sup>12</sup>. Первой такой предпосылкой является сам факт существования живых человеческих индивидов с их телесной организацией и отношением к окружающей природе. Природная обусловленность жизнедеятельности людей и те изменения, которые они вносят в окружающую среду, производя необходимые им средства жизни, — вот исходная основа человеческой истории. «Всякая историография должна исходить из этих природных основ и тех их видоизменений, которым они благодаря деятельности подвергаются в ходе истории»<sup>13</sup>. Труд как

<sup>11</sup> Там же. С. 67.

<sup>12</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. С. 22.

<sup>13</sup> Там же. С. 23.

процесс преобразования вещества природы в полезный для человека продукт, — такова первая и сама собой разумеющаяся предпосылка существования человеческой истории. Эта предпосылка ниоткуда не выводится Марксом, а предполагается как принадлежащая самой природе человека, лежащая в основании всей его последующей истории.

Было бы, однако, серьезной ошибкой, противоречащей замыслу Маркса, сводить всю историю к такому труду. Как обмен веществ между природой и человеком труд есть «вечное естественное условие человеческой жизни», от которого не может освободить никакое общество. В любом обществе человек вынужден создавать необходимые ему средства жизни, причем во все возрастающем объеме. В такой необходимости еще нет ничего, что отличало бы человека от животного, которое ведь тоже трудится (охотится, создает запасы пищи, роет норы, вьет гнезда и пр.). В отличие, однако, от животных человек создает не только то, в чем нуждается сам или его прямое потомство, но в чем нуждаются другие, с кем он не связан узами кровного родства или территориальной близости. Иными словами, он трудится в силу своей не только органической, но и общественной потребности, которая дана ему в виде не бесознательного влечения или инстинкта, а осознанной цели. Производя для других, он одновременно производит свои отношения с другими, хотя данное обстоятельство до определенного времени скрыто от его сознания. Общественная природа человека, его общественное бытие ни в чем не дает о себе знать с такой отчетливостью, как в его способности производить для других. Производство средств жизни тем самым «предполагает *общение* индивидов между собой»<sup>14</sup>, получающее на каждой ступени производства новую форму. Одновременно оно предполагает производство идей, представлений, сознания, которое «первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни»<sup>15</sup>. Следовательно, человек — существо *трудоовое, общительное и сознательное*. Труд, общение, сознание и есть те исходные предпосылки, из которых складывается его общественное бытие на любом этапе исторического развития. Вопрос лишь в том, как они согласуются между собой на каждом из этих этапов.

Отсюда видна некорректность приписывания Марксу идеи сведения общественного бытия к одной лишь экономической деятельности, что дало повод его многочисленным критикам обвинять его в экономическом детерминизме, или, как назвал его учение Карл Поппер, экономическом историцизме. Кажется, подобное мнение подтверждается высказываниями самого Маркса относительно определяющей роли материального производства в общественной жизни, но материальное для Маркса отнюдь не во всех случаях является синонимом экономического. Их отождествление оправдано по отношению к буржуазному обществу, которое было

<sup>14</sup> Там же. С. 24.

<sup>15</sup> Там же. С. 29.



для Маркса современным, но за его пределами не столь однозначно. Будучи базисом этого общества, экономика дает ключ к пониманию прошлого и будущего, из чего, однако, никак не следует, что прошлое и будущее могут быть истолкованы по прямой аналогии с ним, т. е. исключительно в экономическом ключе. «Поэтому, если правильно, что категории буржуазной экономики заключают в себе какую-то истину для всех других общественных форм, то это надо принимать лишь *cum grano salis*. Они могут содержать в себе эти последние в развитом, в искаженном, в карикатурном и т. д., во всяком случае, в существенно измененном виде»<sup>16</sup>.

С целью доказательства экономической природы всех существовавших до капитализма общественных форм обычно ссылаются на знаменитое предисловие Маркса к произведению «К критике политической экономии». Как всех учили в советские времена, в нем дано классическое изложение материалистического понимания истории. Нет смысла излагать его целиком, но положение о том, что способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще, что не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание<sup>17</sup>, считалось сутью этого понимания. Такого же мнения придерживался и Энгельс, назвавший данное положение революционным открытием не только для политической экономии, но и для всех исторических наук<sup>18</sup>. Но является ли способ производства материальной жизни в любом случае экономической категорией?

Нельзя не обратить внимания на то, что данное положение сформулировано Марксом применительно к анализу прежде всего гражданского, или буржуазного, общества, анатомию которого действительно следует искать в политической экономии. Свой первоначальный интерес к гегелевской философии права, как пишет Маркс, он позже перенес в область политической экономии, полагая, что именно здесь лежит ключ к объяснению происхождения и эволюции данного общества. Общий результат своих размышлений на данную тему, давший ему руководящую нить для дальнейшего исследования, и был кратко сформулирован им в предисловии. В нем, по моему мнению, изложена программа исследования все же не всей истории в целом, а только той ее части, которая получила у Маркса название «общественно-экономической формации». Последняя, конечно, не исчерпывается капиталистическим способом производства, но и не охватывает собой, как ему станет ясно впоследствии, всей истории. Даже начальные этапы становления этой формации — античность и феодализм — не могут быть полностью выведены из экономического основания. Но об этом чуть позже.

<sup>16</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 12. С. 732.

<sup>17</sup> Там же. Т. 13. С. 7.

<sup>18</sup> Там же. С. 490.

В равной мере это касается и общественного сознания. Его исключение из общественного бытия, будучи оправданным по отношению к буржуазному обществу, не столь очевидно за его пределами. Люди, разумеется, в любом случае начинают с производства необходимых средств жизни, но далеко не всегда делают это бессознательно. Считать, что пока люди трудятся, они не мыслят, а когда мыслят, то уже не трудятся, вряд ли правильно в отношении всех форм их общественной жизни. Даже в своих простейших определениях труд, согласно Марксу, носит целесообразный характер, регулируется, как законом, заранее поставленной целью, т. е. с необходимостью включает в себя элемент сознания. Человеческий труд тем и отличается от органической деятельности животных, что с самого начала носит сознательный, а не инстинктообразный характер. И только в результате общественного разделения труда сознание обретает относительно самостоятельную форму существования, отделяется от общественного бытия.

Общественное бытие — не абстрактная, от века данная сущность человека (наличие такой сущности Марксом категорически отвергается), а система («ансамбль») общественных отношений, создаваемая людьми в процессе их материальной и духовной (сознательной) деятельности. В буржуазном обществе эта система предстает в форме вещных (товарно-денежных) отношений, функционирующих независимо от сознания включенных в них индивидов. В таком виде она и изучается политической экономией. В отличие от нее задачей исторической науки является не просто анализ этой системы, но установление ее исторических границ, что в плане теоретическом означает «критику политической экономии» (подзаголовок «Капитала»). Можно, конечно, и эту критику числить по разряду экономической науки, но нельзя игнорировать ее отличие от того, чем обычно занимаются экономисты. Маркс действительно утверждал определяющую роль материального производства в обществе, но из этого никак не следует отождествление этого производства с экономической деятельностью в любых обстоятельствах.

Само по себе производство полезных вещей, или потребительных стоимостей (материальное производство), равно как и производство идей (духовное производство), не является, согласно Марксу, предметом исторической науки. Таким предметом является производство общественных отношений между людьми, или общественное производство, которое во всей предшествующей истории существовало не непосредственно, а опосредованно — в форме производства вещей и идей. В качестве творца этих отношений (субъекта общественного производства) человек постигается посредством не философского или экономического, а научно-исторического анализа. Если в философии он — только мыслящее существо (потому она и является синонимом идеалистического понимания истории), то в политической экономии он — рабочая сила, создающая товар. Его она и выдает за идеал человека. Поэтому «под видом признания человека политическая экономия, принципом

которой является труд, оказывается, скорее, лишь последовательным проведением отрицания человека»<sup>19</sup>. Философия истории и политическая экономия имеют дело, следовательно, с историей идей или вещей (в форме товара), но не с *историей людей*. Такой историей и занимался Маркс. «Капитал» с этой точки зрения — не столько экономическое, сколько историческое сочинение, в котором историко-материалистическая гипотеза Маркса, по замечанию В. И. Ленина, получила научное подтверждение. Только так можно понять содержание этой книги, равно как и метод, использованный при ее написании.

Сам Маркс достаточно точно описал особенности этого метода: «... Наш метод показывает те пункты, где должно быть включено историческое рассмотрение предмета, т. е. пункты, где буржуазная экономика, являющаяся всего лишь исторической формой процесса производства, содержит выходящие за ее пределы указания на более ранние формы исторических способов производства... Эти указания наряду с правильным пониманием современности дают в таком случае также и ключ к пониманию прошлого... С другой стороны, это правильное рассмотрение приводит к пунктам, где намечается уничтожение современной формы производственных отношений, и в результате этого вырисовываются первые шаги преобразующего движения по направлению к будущему. Если, с одной стороны, добуржуазные фазы являются *только лишь историческими*, т. е. уже устраненными предпосылками, то современные условия производства выступают как устраняющие самих себя, а потому — как такие условия производства, которые полагают *исторические предпосылки* для нового общественного строя»<sup>20</sup>.

Метод Маркса, использованный им в «Капитале», сочетал в себе теоретический анализ объекта с его историческим рассмотрением, т. е. логическое и историческое. Это позволило преодолеть абстрактную, внеисторическую форму изложения экономической теории, придать ее категориям исторически конкретный характер. В этом, собственно, и состоял метод восхождения от абстрактного к конкретному. Попытка в теоретическом познании объекта (в данном случае буржуазной экономики) абстрагироваться от его исторического рассмотрения приводит к увековечиванию (фетишизации) этого объекта, в чем Маркс, собственно, и обвинял экономическую науку. Там, где экономисты берутся изображать реальные отношения, история почему-то исчезает. Игнорировать исторический характер категорий политической экономии — значит, придавать выраженным в них отношениям характер естественных и вечных условий человеческой жизни. «Экономисты, — писали Маркс и Энгельс, — употребляют очень странный прием в своих рассуждениях. Для них существуют только два рода институтов: одни — искусственные, другие — естественные. Феодалные институты — искусственные, буржу-

<sup>19</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. С. 109.

<sup>20</sup> Там же. Т. 46. Ч. I. С. 449.

азные—естественные. В этом случае экономисты похожи на теологов, которые также устанавливают два рода религий. Всякая чужая религия есть выдумка людей, тогда как их собственная религия есть эманация бога... Таким образом, до сих пор была история, а теперь ее более нет»<sup>21</sup>. Заметим, что это сказано задолго до Ф. Фукуямы с его идеей конца истории.

С другой стороны, историческое рассмотрение объекта вне логического анализа сводит его либо к эмпирической фиксации его разных состояний без какой-либо их внутренней связи и последовательности, либо к оценке и критике этого объекта с позиции некоторого отвлеченного идеала. В XIX в., как известно, не было недостатка в такой критике. В отличие от некритического позитивизма эмпирической науки эта критика носила, по выражению Маркса, морализирующий, а то и откровенно мистический характер, отгалкивалась от метафизически истолкованной природы человека, от постулатов трансцендентального и абсолютного разума. Историю судили и рядили мерой, лежащей вне истории. Подобная критика действительно является разновидностью утопического сознания, противопоставляющего реальности то, что нельзя обнаружить ни в каком опыте.

Из этого часто делают вывод об утопичности любой критики, поскольку та апеллирует к несуществующей действительности. Задача науки не критиковать, а систематизировать то, что дано в опыте, что можно непосредственно наблюдать в самой действительности. Такова позиция социологического и исторического позитивизма. Между моральным критицизмом, впадающим в утопизм, и некритическим позитивизмом, казалось бы, нет никакого иного пространства, на которое может претендовать наука. Предложенный Марксом исторический метод позволил избежать обеих крайностей. Применительно к экономической науке он призван был доказать, что ее категории и понятия не являются истиной на все времена, не содержат в себе объяснения истории в ее целостности. Наука вполне совместима с критикой при условии совпадения в процессе познания логического и исторического.

Следует особо подчеркнуть, что предметом научной критики Маркса был не капитализм и не рыночная экономика, как их можно наблюдать в действительности, а их отражение в политической экономии. Эту критику можно назвать поэтому критикой экономической теории с позиции исторического разума (подобно кантовской критике математической и физической науки с позиции трансцендентального разума). Маркс, разумеется, не исключал возможности дальнейшего развития экономической науки, но предполагал, что оно пойдет, скорее, по пути ее вульгаризации, скрывающей действительный источник капиталистического накопления, саму тайну происхождения капитала. Но возможна ли экономическая наука, предметом которой являются не рыночные, а какие-то совсем другие общественные отношения? Ответить на этот

<sup>21</sup> Там же. Т. 4. С. 142.

вопрос можно лишь после того, как станет ясно, что понимал Маркс под историей в целом.

Во всяком случае, анализ общественного бытия в его исторической всеобщности требует иного языка, чем тот, на котором говорит экономическая наука. Его и пытался выработать Маркс. Таким языком являлся для него язык не экономической, а исторической науки, язык *практики*, фиксирующий «совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменения»<sup>22</sup>. Практика есть изменение не только объекта, но и субъекта деятельности, т. е. самого человека. «В самом акте воспроизводства, — писал Маркс, — изменяются не только объективные условия... но изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая самих себя благодаря производству, создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык»<sup>23</sup>. Общественное бытие есть поэтому не экономическая, а практическая деятельность. «Всякая общественная жизнь является по существу *практической*»<sup>24</sup>. Исторический материализм Маркса является в этом смысле не экономическим, а *практическим материализмом*: он так и называл его, отличая от всех иных форм материализма. В отличие от экономики практика придает бытию характер деятельности, имеющей своим главным результатом изменение не просто вещей и идей, а самих людей. В таком качестве она и образует предмет исторической науки.

### **3. История и общество: единство или противоположность?**

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

Люди, согласно Марксу, изменяются по мере того, как изменяются их отношения друг с другом, т. е. как прежде всего общественные существа. Животные по истечении многих лет остаются теми, кем были в самом начале (в худшем случае они вымирают), человек же, сохраняя свой физический и психический облик в более или менее неизменном виде, изменяет форму своего общения, само общество, в котором он живет. В процессе труда он создает не просто полезные для себя вещи — продукты питания, одежду, жилище, орудия труда и пр. (об этом знали задолго до Маркса, и здесь не было никакого открытия), но и свои

<sup>22</sup> Там же. Т. 42. С. 262.

<sup>23</sup> Там же. Т. 46. Ч. I. С. 483–484.

<sup>24</sup> Там же. Т. 42. С. 263.

отношения друг с другом, а следовательно, и себя как общественное существо. В письме к Анненкову от 1846 г., содержащем критику Прудона, Маркс писал: «Г-н Прудон очень хорошо понял, что люди производят сукно, холст, шелковые ткани, и не велика заслуга понять так мало! Но чего г-н Прудон не понял, так это того, что люди сообразно своим производительным силам производят также *общественные отношения*, при которых они производят сукно и холст»<sup>25</sup>. К этому Маркс добавляет: «Еще меньше понял г-н Прудон, что люди, производящие свои общественные отношения соответственно своему материальному производству, создают также *идеи и категории*, то есть отвлеченные, идеальные выражения этих самых общественных отношений»<sup>26</sup>.

Маркс открыл тем самым *общественную природу труда* (или общественный труд), состоящую в способности человека создавать не просто полезные для себя вещи, но и свои общественные отношения. Хотя люди до определенного момента включены в них как бы помимо своего сознания и воли, создаются они, тем не менее, самими людьми в соответствии с достигнутым ими уровнем развития своих производительных сил. Производя для других, они одновременно производят свои отношения с другими, хотя данное обстоятельство в силу объективных причин и до определенного момента скрыто от их сознания.

Но почему человек, творя историю, оказывается в ней не властелином своей судьбы, а ничтожно малой величиной, полностью зависящей от господствующих над ним сил и отношений? Почему люди в большинстве своем не осознают себя хозяевами мира, который сами же и создали? «Потому, — отвечает Маркс, — что созданное ими принадлежит не им, а кому-то другому, следовательно, отчуждено от них». Здесь возникает важная для Маркса тема *отчуждения труда*, которая вместе с темой практики образует основу его понимания истории.

Если практика утверждает центральную роль человека в мире, ставит его в положение творца и господина, то отчуждение делает его существом во всех отношениях подневольным и угнетенным, усматривающим в мире постоянную угрозу своему существованию и свободе. Практика и отчуждение — это как жизнь и смерть: первая не имеет границ в своем самоосуществлении, вторая ограничивает человека вплоть до его полного выключения из общественной жизни. Общественная сущность человека предстает в последнем случае в мифологизированной, обоженной или просто социально отчужденной форме государства, денег (капитала), идеологии и пр. В таком виде она и становится предметом изучения политической экономии с одной стороны, философии — с другой.

Чем же должна быть наука, пытающаяся раскрыть практический характер человеческого труда? Ответом на этот вопрос и стала историческая теория Маркса, которую в отличие от «Феноменологии духа»

<sup>25</sup> Там же. Т. 27. С. 410.

<sup>26</sup> Там же.

Гегеля, стоявшего, как и классическая политическая экономия, на точке зрения отчужденного труда, можно было бы назвать феноменологией труда. В любом случае мы имеем дело с каким-то совершенно новым типом исторического познания, не укладывающимся ни в одну из известных к тому времени его форм (перечисленных, например, в гегелевской «Философии истории»). Даже если преимущественным объектом этого познания стала капиталистическая экономика, его нельзя уподобить чисто экономическому знанию (равно как представления Маркса о природе, обществе и человеке не превращают его учение в естествознание, социологию или антропологию).

Точка зрения практики коренным образом меняет всю оптику исторического видения. Если практика — синоним того, чем человек является в истории, то отчуждение — синоним его существования в обществе. Оппозиция практики и отчуждения оказывается в этом смысле оппозицией *истории и общества*. В терминологии Маркса данная оппозиция обозначается как противоречие между производительными силами, находящимися в процессе непрерывного изменения и развития, и производственными отношениями, которые из формы, способствующей этому развитию, превращаются в форму, тормозящую и сковывающую его. В предельно острой форме эта оппозиция дает знать о себе на этапе капитализма.

В этом смысле Маркс — критик не только капиталистического, но любого общества, коль скоро оно стремится задержать на себе поток истории, становится преградой, своеобразной плотиной на ее пути, стремится прекратить бег времени. Во все предшествующие эпохи общество, условно говоря, было пожирателем времени: каждое из них пыталось остановить, задержать историю на себе, считало себя последним в истории. И нужны были огромные усилия, вплоть до революционных, чтобы из одного общества прорваться в другое.

Но может ли общество быть по отношению к истории не наглухо перегораживающей ее плотиной, а открытым шлюзом, позволяющим ей течь в нужном направлении? Как примирить общество с историей, сделать его открытым к социальным инновациям и переменам? Коротче, возможно ли общество, в котором не только вещи, но и создающие их люди обретут способность жить исторической жизнью, т. е. постоянно меняться и совершенствоваться в соответствии с изменяющимися обстоятельствами?

Сознание невозможности для человека вообще освободиться от истории, свести ее к какой-то заключительной фазе отличает понимание истории Марксом от всех предшествовавших ему философско-исторических построений. Мы никогда не понимали этого центрального мотива его теории. Маркс не ставил перед собой задачу нарисовать картину будущего общества, которое когда-то будет построено на радость всем. Коммунизм для него — «не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна соотносываться действительность, а *действительное* движение, которое уничтожает тепе-

решнее состояние»<sup>27</sup>. Любое общественное состояние есть не стояние на месте, а движение, направленное на расширение и обогащение человеческих сил и отношений. Коммунизм и есть синоним постоянно совершающегося движения, т. е. самой истории в ее бесконечности. С его приходом история людей не завершается, а только начинается, т. е. становится подлинной, или собственно человеческой, историей как по своему содержанию, так и по форме. Коммунизм с этой точки зрения — не какая-то рационально сконструированная социальная система, в которой все спланировано и выстроено раз и навсегда, а непрерывно совершающийся в истории процесс производства людьми своих сил и отношений, получающий лишь форму их сознательной и свободной деятельности. Ничего другого помимо свободного и сознательного участия людей в этом производстве коммунизм не предлагает.

Вопрос, решаемый Марксом, — это вопрос о том, как жить в истории, в историческом времени, а не просто в том или ином социально организованном пространстве. Способность к такой жизни в наибольшей степени отличает людей от животных, позволяет им общаться друг с другом не только в пространстве, но и во времени. Несовершенное общество с совершенными людьми должно прийти на смену истории, а история, наконец, должна покончить со всяким общественным застоём, с любыми попытками придать жизни людей раз и навсегда установленный порядок. И как нет общественной формы, способной вместить в себя все содержание исторического процесса, так нет другой, помимо исторической, науки, которая могла бы выявить общую логику этого процесса.

#### 4. Общественная формация в историческом измерении

Как же такое понимание истории согласуется с учением об общественно-экономической формации, излагавшемся в нашей литературе под видом знаменитой «пятичленки»? У многих историков именно оно вызывало наибольшее раздражение, служило поводом для обвинения Маркса в создании упрощенной, схематической, однолинейной концепции исторического развития. Примером может служить статья нашего выдающегося историка-медиевиста А. Я. Гуревича в журнале «Вопросы философии» (1990, № 11) «Теория формаций и реальность истории». Усматривая в теории формаций философскую теорию, долженствующую якобы служить для исторической науки руководящей инструкцией, А. Я. Гуревич приписывает Марксу нечто прямо противоположное тому, что тот считал своей задачей. По существу он критикует не Маркса, а то весьма искаженное изложение его взглядов, которое содержалось в советских учебных пособиях по историческому материализму.

Историю как науку Маркс и Энгельс пытаются, как уже говорилось, отделить прежде всего от всякой философии. Вот так они формулируют

<sup>27</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 34.



ют ее задачу: «Изображение действительности лишает самостоятельную философию ее жизненной среды. В лучшем случае ее может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Он могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев. Но в отличие от философии эти абстракции отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи. Наоборот, трудности только тогда и начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала (относится ли он к минувшей эпохе или к современности), когда принимаются за его действительное изображение. Устранение этих трудностей обусловлено предпосылками, которые отнюдь не могут быть даны здесь, а проистекают лишь из изучения реального жизненного процесса и деятельности индивидов каждой отдельной эпохи»<sup>28</sup>.

И что здесь противоречит пониманию исторической науки самим А. Я. Гуревичем? Где здесь утверждается необходимость «схемы, упрощающей красочную и многообразную историческую действительность»? Все необходимые компоненты исторической науки, на которые указывает А. Я. Гуревич, — теория, не отрывающаяся от исторической почвы, исследование, упорядочивание и осмысление эмпирического материала, учет особенности, индивидуальности, единичности и уникальности изучаемого объекта, самоценность и самодостаточность любого общественного состояния и пр. — присутствуют и в процитированном высказывании.

Но как быть с теорией формаций? Вот где, по мнению историка, во всей силе проявились присущий Марксу «формационный телеологизм», закамуфлированный под научную теорию хилиастического эсхатологизма, желание втиснуть все богатство исторической действительности в прокрустово ложе пятичленной формационной периодизации истории. Непримиримость к официальной идеологии, выдававшей себя за марксистскую, была перенесена А. Я. Гуревичем на учение, которое эта идеология до неузнаваемости исказила.

Во-первых, Маркс никогда не мыслил формационную теорию как философскую. Иное дело, что, как любой мыслящий историк, он не считал возможным ограничить историческую науку простым описанием эмпирических фактов без какого-либо их теоретического обобщения. Почему-то никому из историков не приходит в голову обвинять, например, Макса Вебера за его концепцию идеальных типов, равно как никто не обвиняет самих историков в использовании ими таких обобщенно-типологических понятий, как средневековая культура, европейская цивилизация и пр. Понятие общественно-экономической форма-

<sup>28</sup> Там же. Т. 3. С. 26.

ции для Маркса — такое же историческое обобщение, причем не самого высокого уровня абстракции. Оно относится, скорее, к обобщениям среднего уровня, за которые ратует и А. Я. Гуревич.

В данном понятии фиксируется определенный *результат* предшествующего исторического развития, который, как считает Маркс, имеет решающее значение для понимания настоящего. Оно содержит в себе то главное, что отличает настоящее от прошлого и будущего. Но тем самым им охватывается не вся, а только *часть истории*, причем не самая обширная. Стоит отбросить всю метафизику, которую наши философы нагородили вокруг этого понятия, как сразу станет очевидным его простой и ясный смысл.

Во-вторых, в текстах Маркса при всем желании нельзя обнаружить учения о *пяти* общественно-экономических формациях. Маркс претендовал на открытие (даже не на открытие, а на исследование) *одной* общественно-экономической формации, которая начинает складываться в античном обществе и, пройдя ряд ступеней, достигает полного развития на этапе капитализма. Никогда не относил он к общественно-экономической формации первобытное общество. Рабовладение, феодализм и даже капитализм, будучи разными способами (общественными формами) производства, — не самостоятельные общественно-экономические формации, а ступени складывания единой и целостной общественно-экономической формации, которая получает свое окончательное завершение на этапе капитализма.

Что касается азиатского способа производства, то в период написания первого тома «Капитала» Маркс действительно относил его к одной из ступеней становления общественно-экономической формации. Вот хрестоматийная цитата на эту тему из того же предисловия: «В общих чертах азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи общественной экономической формации»<sup>29</sup>. Впоследствии — в результате знакомства с трудами Моргана, Баховена, Маурера, нашего М. Ковалевского и др. — Маркс открывает для себя еще одну общественную формацию, предшествующую общественно-экономической. В знаменитых конспектах своего письма к Вере Засулич он назовет ее «архаической или первичной общественной формацией» (в отличие от вторичной — экономической). К ней, по его мнению, следует отнести помимо первобытного общества все цивилизации Древнего Востока, образующие заключительный этап этой формации. В результате Маркс откажется от термина «азиатский способ производства» в качестве адекватного обозначения социальной природы и структуры этих цивилизаций<sup>30</sup>. Вот тебе и «экономический историцизм» Маркса, за пределами которого оказывается большая часть человеческой истории.

<sup>29</sup> Там же. Т. 13. С. 8.

<sup>30</sup> См. на эту тему: *Виткин М. А.* Восток в философско-исторической концепции К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1972.

Итак, не пять, а две общественные формации, из которых только вторая является экономической. К тому же античность и феодализм — лишь начальные формы складывания общественно-экономической формации, в которых экономические (рыночные) отношения не обрели еще самодовлеющей роли и существуют в тесном переплетении с внеэкономическими (непосредственно личными) связями и отношениями. Окончательная победа вещных (экономических) отношений над непосредственно личными отношениями произойдет лишь на заключительной — буржуазной — стадии становления общественно-экономической формации.

Отсюда ясна некорректность приписывания Марксу идеи сведения докапиталистических общественных отношений только к экономическим отношениям. Маркса, конечно, интересовало, как в этих обществах складывались экономические отношения, но он был далек от мысли выводить из них все их историческое своеобразие. Даже в капиталистическом — преимущественно экономическом — обществе не все, по его мнению, может быть раскрыто экономическим ключом, например, искусство и поэзия, что уж говорить о прошлом. Как критика капитализма Маркса, естественно, интересовал происходивший в прошлом процесс превращения продукта труда в товар и деньги, но он никогда не сводил к нему все прошлое.

Чем же конкретно была для Маркса общественно-экономическая формация, структура и механизмы трансформации которой как раз и описаны им в уже упоминавшемся предисловии? Да всего лишь тем, что на языке того времени называлось европейской цивилизацией. Как и всю историческую науку того времени, Маркса интересовал вопрос о том, что отличает европейскую цивилизацию от всех предшествовавших ей общественных состояний, в каком направлении она движется. В такой постановке вопроса нет никакого насилия над исторической наукой. И после Маркса она бьется над той же проблемой, лишь по-разному обозначая ее: как соотношение механической и органической солидарности (термины Дюркгейма), *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* (термины Ф. Тенниса), материальной и формальной рациональности (термины М. Вебера), традиционного и современного общества, наконец, Востока и Запада. Все это — разные наименования того, что Маркс назвал первичной и вторичной общественными формациями. Отличительным признаком последней является, согласно Марксу, постепенное превращение экономических отношений в базис общества, что, однако, обнаруживается не на начальном, а на заключительном этапе ее становления. И этот тезис нельзя опровергнуть, поскольку только в европейской истории производство, основанное на частной собственности и товарном обмене, получает развитие, несопоставимое ни с каким другим периодом истории. Не потому ли и экономическая наука возникает лишь в Новое время, приходя на смену политической науке античных греков? Нет, решительно ничего опасного для исторической науки не вытекает из учения Маркса об общественно-экономической формации.

И, наконец, в-третьих, Маркс, вопреки утверждению А. Я. Гуревича, не апологет, а самый радикальный критик общественно-экономической формации, вплоть до утверждения о том, что пока такая формация существует, люди живут еще не в подлинной истории, а в предыстории. Определяющая роль экономики в обществе — не добродетель, не извечное свойство любого общества, а признак его исторической незрелости. Не переход к новой общественно-экономической формации, а выход из нее в общественное состояние, существующее по иным, чем экономические, параметрам и законам, — такова, по Марксу, единственно возможная перспектива развития.

Сказанному, казалось бы, противоречит тот факт, что в ряде случаев Маркс называл экономической и ту общественную формацию, которая придет на смену уже существующей — капиталистической. Отсюда некоторые комментаторы делают вывод, что термин «экономический» понимался им более широко, чем его трактует политическая экономия — как только систему товарно-денежных, вещных отношений. Экономика, по их мнению, включает в себя любую хозяйственную деятельность, где бы и кем она ни осуществлялась. С этой точки зрения собирательство, бортничество, охота, ремесло и все прочие виды труда также являются экономической деятельностью. Можно, конечно, и так трактовать этот термин, но мы исходим из другого широко известного высказывания Маркса, согласно которому «царство свободы» начинается «по ту сторону экономической необходимости», хотя и основывается на этой необходимости. Царство свободы означает не прекращение производства материальных благ и услуг, которое, согласно Марксу, есть «вечная естественная необходимость человеческого существования», но освобождает человека от власти этой необходимости, перемещает в пространство, существующее по иным законам, нежели экономические. Труд не ликвидируется, но перестает функционировать в той его отчужденной форме, в какой он был предметом экономической науки. И что эта наука может сказать о труде, имеющем своей целью производство общественных отношений в форме не вещей, а самих людей? Насколько она способна осмыслить факт существования человека как свободной индивидуальности? Для достижения состояния индивидуальной свободы также необходимы определенные материальные предпосылки, что, видимо, и заставило Маркса говорить о переходе к нему как о прежде всего экономическом деле, но сами по себе эти предпосылки ни в коей мере не содержат в себе объяснения природы будущей общественной формации.

Можно, конечно, сомневаться в том, что история движется в направлении индивидуальной свободы, что она, говоря словами Гегеля, есть «прогресс на пути сознания свободы». Но какова в таком случае альтернатива этому движению? Что еще движет людьми в их исторической жизни? Зачем им вообще нужна история? Видеть в истории лишь смену династий, военные победы и поражения, возвышение и падение империй, рождение и смерть цивилизаций — значит, не видеть того главного, что произошло с человеком с момента его появления на земле и вплоть до нашего

времени. Считать, что им движет только стремление к власти над другими людьми, к личному обогащению или просто к расширению рамок своего материального потребления, — значит, превращать историю в дурную бесконечность, в состояние непрерывной вражды и конфронтации. Последствием такой истории может быть только полное истощение природных и человеческих ресурсов, грозящее человечеству самоуничтожением.

Отказ от свободы как главной побудительной силы исторического движения является по существу отказом от самой истории (ибо свобода — единственное, что не укладывается полностью ни в одну общественную формацию). Если не стремлением человека к свободе движима мировая история, как еще объяснить факт ее существования? История обретения человеком индивидуальной свободы и есть, согласно Марксу, единственно разумное объяснение того, чем является мировая история по своей сути и смыслу.

### **5. Мировая история как процесс обретения человеком индивидуальной свободы**

Свобода относится к числу фундаментальных человеческих ценностей, хотя *идея свободы* по-разному трактовалась в разные времена и разными авторами. В понимании Маркса свобода есть прежде всего *общественная категория*. Она возможна для человека только в обществе, посредством общества, из чего, однако, никак не следует, что любое общество делает его свободным. Наоборот, во всех существовавших до сих пор обществах он никогда не был до конца свободен, полностью или частично зависел от других. И можно ли, живя в обществе, быть свободным от общества, т. е. от других? Очевидный отрицательный ответ на этот вопрос ставит, казалось бы, под сомнение любую попытку искать в обществе источник и причину свободы. При первом рассмотрении общество — скорее враг свободы, заставляющий каждого считаться с другими, усмирять свои желания и порывы, быть таким, как все. Большинство современных философов (от экзистенциалистов до постмодернистов), рассуждающих о свободе, именно в обществе усматривают наиболее враждебную ей силу. Как писал Сартр, «ад — это другие». Свобода — первое, чем жертвует человек ради жизни в обществе. Поэтому и обретается она им посредством ухода из общества в некое пограничное состояние между жизнью и смертью, над которым уже никто не властен.

Получается, что человек обретает свободу не в обществе, а за его пределами. Общество либо ограничивает его свободу, либо делает ее привилегией для немногих. Так думали многие до Маркса, так часто думают и после него. Не отрицая правомерности такого взгляда по отношению к существующему обществу, Маркс, однако, исходит из того, что свобода присуща индивиду, неотделима от него в силу его *общественной природы*. Как же согласовать этот тезис с очевидным фактом отсутствия или ограничения свободы во всех существовавших до сих пор обществах?

Заметим, что речь идет в данном случае об обществах в их исторически конкретном существовании — о первобытном, восточном, западном, античном, средневековом, буржуазном и т. д. обществе. Все они, конечно, отличаются друг от друга по степени предоставляемой человеку свободы, но ни одно из них не является образцом, эталоном подлинно свободного общества — каждое по-своему ограничивает свободу. Отсюда следует, однако, иной вывод, чем тот, согласно которому общество и свобода — взаимоисключающие понятия. Являясь по природе общественным существом, человек пока еще не живет подлинно общественной жизнью, находится лишь в процессе создания условий для такой жизни, в чем, собственно, и состоял смысл всей предшествующей истории. Такой вывод и сделал Маркс. Поэтому об общественной природе человека, совпадающей с его свободой, нельзя судить на основании того конкретного общества, в котором он непосредственно живет. Наличие множества таких обществ говорит лишь о том, что ни одно из них, ни даже все они вместе не выражают общественную природу человека в полной мере (иначе история действительно закончилась бы).

Свободу можно определять по-разному, но в любом случае она предполагает присвоение индивидом своей «родовой сущности» — общественно развитых сил и отношений, как они представлены во всем богатстве уже созданной материальной и духовной культуры. Чтобы присвоить эту сущность, ее надо предварительно создать, причем оба процесса — создание и присвоение — имеют в истории разные временные рубежи. Процесс создания человеком своей общественной сущности охватывает огромный исторический период, названный Марксом «предысторией человеческого общества». В этот период индивиды, хотя и создают всю совокупность своих общественных отношений, сами еще не живут подлинно общественной жизнью, находятся во власти либо совершенно еще первобытных (естественных), либо созданных ими, но существующих независимо от них отношений. В начальной фазе предыстории эти отношения носят характер *непосредственно личных* (кровнородственных) отношений, в ее заключительной фазе — характер *вещных* (товарно-денежных) отношений. В обоих случаях индивидуальная свобода каждого — практически недостижимый идеал.

При всем многообразии общественных форм в период предыстории все они — лишь последовательные звенья в процессе перехода человека от непосредственно личных (вначале, как говорит Маркс, еще совершенно естественных) к вещным отношениям. Сегодня тот же переход называют процессом модернизации — переходом от традиционного общества к обществу модерни. Заключительной фазой этого процесса является буржуазное общество, названное Марксом «эпохой наиболее развитых общественных (с этой точки зрения всеобщих) отношений»<sup>31</sup>. Оно-то и является главным результатом предыстории. Даже в своей вещ-

<sup>31</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. I. С. 18.

ной, отчужденной от человека форме эти отношения — продукт все же не природы, а человеческой деятельности, их нельзя рассматривать как отношения, неотделимые от природы человека. «Нелепо понимать эту всего лишь *вещную связь* как естественную, неотделимую от природы индивидуальности (в противоположность рефлексированному знанию и воле) и имманентную ей. Эта связь — продукт индивидов. Она — исторический продукт. Она принадлежит определенной фазе развития индивидов. Отчужденность и самостоятельность, в которой эта связь еще существует по отношению к индивидам, доказывает лишь то, что люди еще находятся в процессе созидания условий своей социальной жизни, а не живут уже социальной жизнью, отправляясь от этих условий»<sup>32</sup>.

Большинство исследований современного общества не выходят за рамки анализа эволюции социальных институтов внутри данной системы отношений, не ставят задачу перехода к какой-то другой системе, полагая, видимо, что ей нет никакой альтернативы. Если развитие и возможно, то только в пределах данной системы. С позиции Маркса это и есть отказ от исторического рассмотрения социальной действительности, ее некритическая фетишизация. Но что дает основание считать данную ступень мирового развития исторически проходящей фазой?

Эпохе вещных отношений, развившихся до всеобщности, соответствует точка зрения обособленного индивида, для которого эти отношения выступают как внешняя необходимость, как средство реализации им своих частных интересов. Параллельно развитию этих отношений шло высвобождение индивида от всех форм его личной зависимости и непосредственной сращенности с тем или иным первобытным коллективом. «Человек обособляется как индивид лишь в результате исторического процесса. Первоначально он выступает как *родовое существо, племенное существо, стадное животное*»<sup>33</sup>. Хотя для Маркса общественное развитие означает в первую очередь становление человеческой индивидуальности («общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают они это или нет»<sup>34</sup>), на этапе предьстории общественное и индивидуальное оказываются во взаимоотношающем отношении. Общественная жизнь, утрачивая характер непосредственно коллективной жизни, предстает вначале, однако, в форме не индивидуальной, а *частной жизни*.

Частное — отнюдь не синоним индивидуального. Частник — частичный рабочий или частный собственник — это человек, равный части, продукт общественного разделения труда и собственности. Такого человека Маркс называл «абстрактным индивидом». Как индивидуальность человек равен не части, а целому, как оно представлено во всем богатстве культуры. Творцов культуры — мыслителей, художников, поэ-

<sup>32</sup> Там же. С. 105.

<sup>33</sup> Там же. С. 486.

<sup>34</sup> Там же. Т. 19. С. 38.

тов, людей науки и искусства — никак не назовешь частниками. Родившаяся в ходе предыстории цивилизация с ее общественным разделением труда делит человека на части, утверждает победу частного начала во всех сферах жизни, отодвигая индивидуальность, как она представлена в культуре, на периферию общественной жизни. Вот почему цивилизация и культура двигались до сих пор как бы по разным орбитам, не стыковались друг с другом. Буржуазное общество доводит этот разрыв до логического конца. «Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества»<sup>35</sup>, а вместе с ней и история существования общественно-экономической формации.

Итак, вся так называемая предыстория человеческого общества резюмируется Марксом в двух основных общественных состояниях, которые определяются им со всей возможной четкостью. «Отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные) — таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на *вещной* зависимости, — такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций»<sup>36</sup>. Именно эти два состояния впоследствии будут обозначены Марксом как первичная и вторичная общественные формации, из которых только вторая является общественно-экономической. На второй ступени человек обретает личную независимость, но в качестве не свободной индивидуальности, а частного лица, связанного с другими отношениями вещной зависимости.

Важнейшим результатом этой ступени является отождествление общества не с коллективным (как на первой ступени) и не с индивидуальным, а с частным образом жизни. Новое время коренным образом изменит отношение к частной сфере жизни, выдвинет ее на первое место, сделает основой общества<sup>37</sup>. Частное, ставшее общественным, возвестило о рождении так называемого буржуазного индивидуализма, приравнявшего индивидуальность к частному лицу, т. е. к лицу, равному части. Подобный индивидуализм не следует смешивать с гуманистическим индивидуализмом Возрождения, для которого мерой индивидуального развития человека является его равенство с целым. Если гуманизм эпохи Возрождения послужил истоком коммунистической

<sup>35</sup> Там же. Т. 13. С. 8.

<sup>36</sup> Там же. Т. 46. Ч. I. С. 100–101.

<sup>37</sup> С превращением частного в общественное один из наиболее глубоких знатоков и ценителей марксовской концепции труда Ханна Арендт связывает возникновение общества в современном смысле этого слова. Этому, как она считает, соответствует качественная трансформация общественного знания: на смену политической науке древних придет политическая экономия (древним и в голову не приходило отождествлять политику и общество с экономикой), делающая своим предметом «народное хозяйство» — новый тип социальной общности людей.



идеи (по выражению Маркса, «коммунизм — это практический гуманизм»), то родившаяся в эпоху Просвещения апология частного лица стала истоком либерализма. В отличие от либерального видения истории, абсолютизовавшего вторую ступень, позиция гуманизма никак не может удовлетвориться этой ступенью, усмотреть в ней заключительный итог всей человеческой истории.

Следующей ступенью, знаменующей начало подлинной истории, является состояние, в котором происходит присвоение уже созданной общественной сущности самим индивидом. Ему соответствует существование людей как свободных индивидуальностей, связанных друг с другом отношениями не личной или вещной зависимости, а их совместным и непосредственным участием в производстве своей общественной жизни. «Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние, — такова третья ступень. Вторая ступень создает условия для третьей»<sup>38</sup>.

Только как свободная индивидуальность человек является общественным существом, и только общество, позволяющее ему быть такой индивидуальностью, может считаться обществом в точном смысле этого слова. До этого об обществе можно говорить лишь в смысле некоторого приближения к нему как о его более или менее отдаленном подобии. Движение к такому обществу — категорический императив человеческой истории, если таковая действительно существует.

Переход от второй ступени к третьей — самая критикуемая и наиболее оспариваемая часть учения Маркса. Однако только такой переход способен придать мировой истории единство и целостность, оправдывает сам факт ее существования. Отрицание необходимости этого перехода означает либо «конец истории», либо ее сведение к механической сумме разнородных цивилизаций, каждая из которых живет своей самостоятельной жизнью и идет своим особым путем. И дело даже не в том, как Маркс конкретно мыслил такой переход (многое из того, что было им сказано по поводу его сроков и способов, действительно можно оспорить по нынешним временам), а насколько он убедителен в самом доказательстве его необходимости. Если Маркс ошибался в этом пункте, то и вся его концепция мировой истории также может быть поставлена под сомнение.

Пожалуй, наиболее серьезными оппонентами Маркса в этом пункте являются те, кто вслед за нашим Данилевским, а затем Шпенглером и Тойнби отрицают возможность возникновения универсальной цивилизации, способной охватить собой все человечество. По мысли Маркса, такая цивилизация складывается уже на второй ступени исторического развития, хотя свою человеческую форму (форму обобществившегося человечества) она обретает лишь с переходом к третьей. Подобный взгляд на историю вызывает сегодня у многих полное оттор-

<sup>38</sup> Там же. С. 101.

жение. Не только консерваторы и националисты, но даже люди с левыми убеждениями считают, что усматривать в буржуазном обществе хоть какое-то подобие всемирной цивилизации — значит идти на уступку капитализму (и, следовательно, Западу, где он впервые появился на свет). Противостоять буржуазному обществу можно, по их мнению, лишь путем ограничения его притязания на какую-либо всеобщность. Отсюда и их приверженность к концепциям и теориям, отрицающим наличие в истории какого-либо универсального начала. Отказ от идеи мировой истории, выдаваемый сегодня многими за эталон научного объяснения истории, хуже, однако, любой утопии и не более ее научен.

Критика Марксом капитализма отнюдь не означала отрицание им его всемирно-исторического значения, его цивилизующего влияния на все страны и регионы мира. Буржуазное общество для него, повторим еще раз, — это эпоха наиболее развитых (в этом смысле всеобщих) общественных отношений, причем в масштабе не только отдельной страны или народа, но и всего мира. Именно капитализм породил сознание всемирности и универсальности исторического процесса, формирующейся в нем цивилизации. Но, будучи универсальным в пространственном измерении, он далеко не универсален в плане своего исторического существования. В ходе его развития создаются материальные условия для объединения людей в общемировом масштабе, но само это объединение может стать реальностью лишь в результате присвоения этих условий самими индивидами. Наличие условий, развившихся до всеобщности, но существующих в отрыве от большинства людей, диктует с необходимостью их присвоение каждым индивидом, что и равносильно выходу человека в «царство свободы». Любая иная перспектива развития чревата угрозой превращения мировой системы пусть в глобальную, но обезличенную экономическую или политическую конструкцию, в которой человеческая жизнь утрачивает какой-либо общественный смысл и содержание.

Историческое мышление есть способность мыслить мир в категориях не только пространства, но и исторического времени, в котором настоящее, будучи отрицанием прошлого, содержит в себе и свое собственное отрицание в лице будущего. Такую способность и демонстрирует Маркс, оставаясь в этом смысле непревзойденным историческим мыслителем. Именно во времени (а не в его преодолении, как считал Фуко) он ищет решение «загадки истории», а значит, свободы как главного условия ее единства и целостности. Иное дело, что не всякое время, в котором до сих пор жил человек, гарантирует ему эту свободу. Если созидание человеком своей общественной сущности происходило, как правило, в рамках *рабочего времени*, то ее присвоение требует его перехода в *свободное время*, которое и должно стать основным временем его общественной жизни.

Проделанный Марксом анализ свободного времени позволил ему придать историческому движению четкую социальную направленность, представить как переход общества от рабочего к свободному времени.

Идеи Маркса о свободном времени, изложенные им в «Grundrisse», представляются мне наиболее важным, резюмирующим итогом всех его размышлений о мировой истории<sup>39</sup>.

## 6. Свободное время как время подлинной истории

Общество, в котором рабочее время является для большинства людей основным временем их общественной жизни, нельзя считать полностью свободным. Отсюда резко критическое отношение Маркса к рабочему времени. Критерием общественного прогресса служит для него не расширение, а, наоборот, сокращение рабочего времени до минимума, что влечет за собой освобождение человека не от труда вообще, но только от того, чья ценность измеряется рабочим временем.

Существует ли труд вне рабочего времени? Примером такого труда для Маркса всегда служила *наука*. Как можно определить, сколько времени необходимо для получения научного результата? Ценность продукта научного труда (открытия, изобретения, новой идеи или теории) не может быть измерена количеством трудового времени, и научный труд не является в этом смысле трудом абстрактным. Общественно производительным трудом он становится в силу своей не количественной, а качественной определенности. Такой труд Маркс называл *всеобщим*. Именно с ним он связывал надежду на освобождение человека от функции рабочей силы и, следовательно, от власти рабочего времени. С внедрением науки (всеобщего труда) в производство происходит, во-первых, упрощение непосредственного труда рабочих, во-вторых, его замена умственным трудом, в-третьих, сокращение рабочего времени, следствием чего является рост свободного времени.

Тенденция к упрощению непосредственного труда дает знать о себе уже при переходе от мануфактуры к машинному производству — высшему техническому достижению во времена Маркса. Если мануфактура разделила труд рабочего на простейшие операции, превратив его в частич-

<sup>39</sup> Как отмечает Эрик Хобсбаум в интервью М. Мусто (см. журнал «Альтернативы», № 1, 2009, с. 138–141), «в этих рукописях Маркс поднимал важные проблемы, которые не рассматривались в „Капитале“». Высказанные в них идеи, неизвестные до 50-х гг. XX в., когда эти рукописи были впервые опубликованы, оказались вне поля зрения ортодоксального марксизма в мире советского социализма и были использованы лишь «теми марксистами, которые хотели критиковать ортодоксию или расширить рамки марксистского анализа». По словам Марчелло Мусто, в другой своей статье Эрик Хобсбаум утверждает, что «„Grundrisse“ содержит прозрения, например, в отношении технологии, которые выводят Марксов анализ капитализма далеко за рамки XIX в., в общество, в котором производство не требует уже масс труда, в общество автоматизации, высвобождения свободного времени и преобразования в этих условиях отчуждения. Это — единственный текст, который в определенном отношении выходит за пределы представлений Маркса о коммунистическом будущем, высказанных в „Немецкой идеологии“». Одним словом, «Grundrisse» было бы правильно определить как идеи Маркса во всем их богатстве.

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

В итоге фабрично-заводское производство постепенно превращается в научное производство<sup>40</sup>, в котором решающая роль принадлежит умственному труду. Задолго до возникновения постиндустриального и информационного общества Маркс открыл реально происходящий процесс замены непосредственного труда рабочих научным трудом<sup>41</sup>, усмотрев в нем главную тенденцию развития капиталистического производства<sup>42</sup>. «В этом превращении в качестве главной основы производства и богатства выступает не непосредственный труд, выполняемый самим человеком, и не время, в течение которого он работает, а присвоение его собственной всеобщей производительной силы (т. е. науки. — В. М.), его понимание природы и господство над ней в результате его бытия в качестве общественного организма, одним словом — развитие общественного индивида»<sup>43</sup>. Непосредственный труд не отменяется, а сокращается до минимума, превращается во второстепенный момент производства. «Непосредственный труд и его количество исчезают в качестве определяющего принципа производства, созидания потребительных стоимостей; и если с количественной стороны непосредственный труд сводится к менее значительной доле, то качествен-

<sup>40</sup> «По мере развития крупной промышленности созидание действительного богатства становится менее зависимым от рабочего времени и от количества затраченного труда, чем от мощи тех агентов, которые приводят в движение в течение рабочего времени и которые сами, в свою очередь (их мощная эффективность), не находятся ни в каком соответствии с непосредственным рабочим временем, требующимся для их производства, а зависят, скорее, от общего уровня науки и от прогресса техники или от применения этой науки к производству». (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. II. С. 213.)

<sup>41</sup> «Превращение процесса производства из простого процесса труда в научный процесс, ставящий себе на службу силы природы и заставляющий их действовать на службе у человеческих потребностей, выступает как свойство *основного капитала* в противовес живому труду...» (Там же. С. 208.)

<sup>42</sup> «Поэтому тенденция капитала заключается в том, чтобы придать производству научный характер, а непосредственный труд низвести до всего лишь момента процесса производства». (Там же. С. 206.)

<sup>43</sup> Там же. С. 213–214.

но он превращается в некоторый, хотя и необходимый, но второстепенный момент по отношению к всеобщему научному труду, по отношению к технологическому применению естествознания»<sup>44</sup>.

При этом «одновременно происходит *отделение науки, примененной к производству, от непосредственного труда*»<sup>45</sup>. Непосредственный труд предельно упрощается и интеллектуально обесмысливается. Если «на прежних ступенях производства ограниченный объем знаний и опыта был непосредственно связан с самим трудом, не развивался в качестве отделенной от нее самостоятельной силы»<sup>46</sup>, то внедрение науки в производство основывается на отделении духовных потенций этого производства от знаний, сведений и умения отдельного рабочего<sup>47</sup>, совпадает с подавлением всякого умственного развития в ходе этого процесса<sup>48</sup>. «Правда, — добавляет Маркс, — при этом образуется небольшая группа работников более высокой квалификации, однако их число не идет ни в какое сравнение с массой „лишенных знаний“ ... рабочих»<sup>49</sup>. Упрощение непосредственного труда уменьшает потребность в его количестве, что приводит к сокращению рабочего времени. Наука не отменяет непосредственный труд, но сокращает до минимума, а значит, сокращает время, в течение которого он осуществляется. Экономия рабочего времени — наиболее существенный показатель научно-технического прогресса.

Вопрос лишь в том, как распорядиться высвободившимся временем. Существуют, разумеется, разные способы его перераспределения — перекачка рабочей силы в слабо индустриализированные отрасли производства (например, в сферу услуг), в экономически малоосвоенные районы, ее переквалификация и пр. Но общая тенденция от этого не меняется. Нельзя считать экономически нормальным положение, когда общий объем рабочего времени остается неизменным.

В погоне за прибылью капитал «помимо своей воли выступает как орудие создания условия для общественного свободного времени, для сведения рабочего времени всего общества к все сокращающемуся минимуму и тем самым — для высвобождения времени всех членов общества для их собственного развития»<sup>50</sup>. Данный тезис не требует особого доказательства: со времен Маркса прогресс в этой области очевиден. В наиболее развитых странах свободное время уже давно является общедоступным благом. Но может ли оно стать и основным временем человеческой жизни, базисом общества, заменив в этой функции рабочее время? Это и есть основной вопрос социально-исторической теории Маркса. У нас им никто всерьез не занимался, хотя он важен в пла-

<sup>44</sup> Там же. С. 207–208.

<sup>45</sup> Там же. Т. 47. С. 554.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Там же. С. 555.

<sup>48</sup> Там же.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. II. С. 217.

не понимания не только текстов Маркса, которыми сегодня мало кто интересуется, но и современного общественного развития, в котором свободное время начинает играть все большую роль.

Хотя капитал и способствует росту свободного времени, оно значимо для него только как время прибавочного труда. Никакого иного смысла он в нем не видит. Поэтому *«постоянная тенденция капитала заключается, с одной стороны, в создании свободного времени, а с другой стороны — в превращении этого свободного времени в прибавочный труд»*<sup>51</sup>. И так будет до тех пор, пока мерой общественного богатства является рабочее время<sup>52</sup>. Человек интересен капиталу только как рабочий, а его свободное время — как время прибавочного труда или как время воспроизводства рабочей силы. Все сверх того выносится им за скобки.

Сам по себе рост свободного времени ничего не меняет в этом отношении. Он лишь расширяет рамки потребительской активности, усиливает страсть к приобретательству, дает простор настроениям гедонизма и консюмеризма. Для человека, чья общественная жизнь протекает в основном в режиме рабочего времени, свободное время сводится исключительно к домашним делам и заботам, к поиску развлечений и острых ощущений. На подобное времяпровождение работает вся современная индустрия досуга. Время летит здесь с ускоренной быстротой, ни на чем не задерживаясь, ничего не оставляя в памяти, ни к чему не устремляясь. Это время без прошлого и будущего, оно все в настоящем. Нормой для него является установка жить одним днем, наслаждаться мгновением, ни о чем не задумываться, ни о чем не беспокоиться, пользоваться тем, что есть.

Не только Маркс, но и многие после него осознавали пустоту, беспечность и бесплодность свободного времени, заполненного исключительно приобретением новых благ и услуг. Такое время не столь уж свободно и от рынка, навязывающего человеку с помощью рекламы нужные и не нужные ему товары. Но ведь свободное время может служить и другим целям — не просто воспроизводству рабочей силы или росту потребительской активности, но более возвышенной деятельности, как это бывает у людей свободных профессий. У них все время — свободное, и потому его им так не хватает. Свободное время — это время самогo интенсивного и творческого труда, но чтобы стать таким, оно должно принадлежать самому человеку.

В терминах Маркса это означает присвоение прибавочного труда самими рабочими, что равносильно превращению свободного времени в основное время их общественной жизни. По его словам, «рабочие

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> «Рабочее время в качестве меры богатства предполагает, что само богатство основано на бедности и что свободное время существует в виде противоположности прибавочному рабочему времени и благодаря этой противоположности, или благодаря полаганию всего времени индивида в качестве рабочего времени и потому благодаря низведению этого индивида до положения только лишь рабочего, благодаря подчинению его игу труда». (Там же.)

массы должны сами присваивать себе свой прибавочный труд. Когда они начнут это делать и когда тем самым *свободное время* перестанет существовать в *антагонистической* форме (т. е. в форме прибавочного труда. — В. М.), тогда, с одной стороны, мерой необходимого рабочего времени станут потребности общественного индивида, а с другой стороны, развитие общественной производительной силы будет происходить столь быстро, что хотя производство будет рассчитано на богатство всех, *свободное время* всех возрастет»<sup>53</sup>.

Превращение свободного времени в меру общественного богатства (в том смысле, что чем его больше в обществе, тем оно богаче) означает, что таким богатством становится сам человек. «Ибо действительным богатством является развитая производительная сила всех индивидов. Тогда мерой богатства будет отнюдь уже не рабочее время, а свободное время»<sup>54</sup>. Сокращая рабочее время, капитал «помимо своей воли выступает как орудие создания условий для общественного свободного времени, для сведения рабочего времени всего общества к все сокращающемуся минимуму и тем самым — для высвобождения времени всех [членов общества] для их собственного развития»<sup>55</sup>. Ибо свободное время есть по своей сути время «развития всей полноты производительных сил отдельного человека, а потому также и всего общества»<sup>56</sup>.

Что же служит гарантией именно такого использования свободного времени? И здесь в полемику с Марксом вступает Ханна Арендт. Через все этапы творчества Маркса, как утверждает Арендт, проходит мысль о необходимости освобождения человека от труда. Хотя для Маркса труд есть вечная природная необходимость, независимое ни от каких социальных форм условие существования, революция для него, тем не менее, «имеет задачу не эмансипации рабочего класса, а освобождения человечества от труда»<sup>57</sup>. «От любого труда», — делает вывод Арендт. В доказательство она ссылается на знаменитое высказывание Маркса, согласно которому царство свободы начинается по сути дела впервые там, где прекращается труд, обусловленный нуждой и внешней целесообразностью», по ту сторону необходимости. Хотя Маркс в своем понимании труда «добрался до глубинного слоя, которого никогда не достигал ни один из его предшественников», кому по отдельности он обязан всеми своими взглядами, и ни один из его противников, его теория содержит в себе вопиющее противоречие, «состоящее в том, что Маркс на всех стадиях своей мысли исходит из определения человека как *animal laborans*, чтобы затем ввести это работающее живое существо в идеальный общественный порядок, где как раз его величайшая и человечнейшая способ-

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> Там же.

<sup>57</sup> Арендт Х. *Vita activa, или о деятельной жизни*. СПб., 2000. С. 134.

ность окажется ни к чему. При всем своем размахе Марксово творчество завершается в конце концов невыносимой альтернативой между производительным рабством и непроизводительной свободой»<sup>58</sup>.

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

Если труд на себя с ее точки зрения, будучи сферой человеческой приватности и даже интимности (подобно всем другим функциям его тела), является необходимым условием человеческого существования, то труд на других является принудительным трудом, примером чему служит рабский и даже наемный труд. Заставить человека работать на других можно только посредством насилия (свобода греков и была куплена ценой такого насилия). Но освобождение труда от гнета и эксплуатации нельзя отождествлять с отменой необходимости труда на себя. Любая эмансипация труда, как показывает история, лишь увеличивает власть этой необходимости. «Уже Маркс осознал, что эмансипация труда в модерне вовсе не обязательно завершится эпохой всеобщей свободы и что с точно таким же успехом она может иметь противоположное последствие, впервые загнав теперь всех людей под ярмо необходимости»<sup>59</sup>. Разве современное общество не является поголовно работающим обществом? Но отсюда Маркс, как считает Арендт, сделал неверный вывод о том, что задачей грядущей революции является не эмансипация рабочих, которая уже состоялась, а их полное освобождение от труда.

Свобода от любого труда, как утверждает Арендт, даст простор лишь прихотям и порокам, превратит все человеческие занятия в пустое времяпровождение типа хобби. «Она позволит каждому, — цитирует Арендт Маркса, — сегодня делать это, завтра то, с утра охотиться, после обеда критиковать, к чему у меня душа лежит, но не становясь (профессионально) охотником, рыбаком, пастухом или критиком». Общество, свободное от труда, превратится и уже превращается на наших глазах в общество потребителей. Единственной целью жизни людей в таком обществе станет удовлетворение ими своих постоянно растущих потребностей. Маркс

<sup>58</sup> Там же. С. 134–135.

<sup>59</sup> Там же. С. 167.



был прав в своем утверждении, что с развитием производства, особенно в результате автоматизации, будет происходить увеличение свободного времени, но он ошибался, считая, что следствием этого станет свободное общество. Вся история после Маркса указывает на прямо обратное, ибо «animal laborans никогда не тратит свое избыточное время ни на что кроме потребления, и чем больше ему будет оставлено времени, тем ненасытнее и опаснее станут его желания и его аппетит. Конечно, виды похоти изощраются, так что потребление уже не ограничивается необходимым, захватывая наоборот излишнее; но это не меняет характер нового общества, а хуже того, таит в себе ту тяжкую угрозу, что в итоге все предметы мира, так называемые предметы культуры, наравне с объектами потребления падут жертвами пожирания и потребления»<sup>60</sup>. Возникновение массовой культуры, создаваемой ради развлечения масс, которым надо как-то заполнить свое избыточное время, указывает на такой ход событий.

В итоге общество оказывается перед дилеммой: с одной стороны, эмансипация труда, повышая его производительность, освобождает людей от чрезмерного давления экономической необходимости трудиться, с другой — не делает их жизнь более свободной (хотя и делает ее более зажиточной). Подлинная свобода, по мнению Ханны Арендт, доступна не animal laborans, работающим ради потребления, но homo faber, создающим материальную и духовную культуру, т. е. предметы, способные сохраняться в длительной исторической перспективе, а также тем, кто обращен к другим своими действиями, словами или поступками. Коротче, свобода — привилегия немногих. В вопросе о свободе правы, как она считает, все же древние греки, а не современные социалистические теоретики с их идеей освобождения человечества от любого труда.

В такой постановке вопроса я, признаться, не вижу серьезного возражения Марксу. Под освобождением человека он понимал его свободу не от труда вообще, а только от труда в рабочее время. Не отрицая, что труд для себя свободен от насилия и принуждения, он утверждал, что такой труд вполне совместим с трудом для других. Примером может служить труд ученого и художника, в котором трудно провести границу между тем, что они делают для себя, и тем, что делают для других. Любой творческий труд, выражая потребность индивида в самореализации, воплощается в результате, имеющем всеобщее значение. Однако в отличие от Арендт Маркс полагал, что такой труд доступен не только ученым, художникам и политикам, но и остальным людям. Что это означает на практике?

Свободное время, по Марксу, если и есть время потребления, то такого, которое имеет своей целью *производство самого человека как «основного капитала»*. По его словам, «сбережение рабочего времени равносильно увеличению свободного времени, т. е. времени для того полного развития индивида, которое само, в свою очередь, обратно воздействует на производительную силу труда. С точки зрения непосредственно

<sup>60</sup> Там же. С. 171.

го процесса производства сбережение рабочего времени можно рассматривать как производство *основного капитала*, причем этим основным капиталом является сам человек»<sup>61</sup>. Главным результатом потребления в свободное время является сам человек, но не как рабочая сила, а как существо с более богатыми свойствами и связями. Важно лишь, чтобы это потребление распространялось на все богатство культуры, чтобы само это богатство принадлежало ему целиком и без остатка, чем и является по своей сути общественная собственность.

В свободное время, как считает Маркс, люди производят не вещи и даже не идеи, а *самих себя* во всем богатстве и разносторонности своих связей и отношений с миром и другими людьми. Время по-настоящему свободно тогда, когда предоставляет человеку свободу выбора форм общения и видов деятельности, позволяет ему жить в меру его собственной индивидуальности, а не внешней по отношению к нему необходимости. Оно позволяет человеку быть самим собой, т. е. тем, кем он является по своей природе, наделившей его определенными способностями и дарованиями. Проблема не в том, чтобы превратить каждого в выдающуюся личность, а чтобы каждый, кто наделен хоть каким-то талантом, смог реализовать себя в полной мере. Труд по личной склонности и призванию и есть свободный труд, а время такого труда — свободное время.

Этим не устраняется сфера необходимости. Никакое общество не освободит человека от необходимости зарабатывать на жизнь. Но зарабатывать можно по-разному — посредством принудительного, бездумного и малопривлекательного труда, не требующего ничего, кроме физических усилий, и труда интеллектуально насыщенного, творчески одухотворенного, доставляющего моральное и эстетическое удовлетворение. Уже в современном обществе такой труд и выше ценится, и лучше оплачивается. Многим ли он доступен сегодня? Каждый знает, что нет, и по причинам, от человека часто не зависящим. А раз так, то рано говорить о свободе и равенстве. Сократить необходимый труд до минимума, дать каждому возможность не только хорошо зарабатывать (что, конечно, тоже немало), но и получать от работы творческое удовлетворение, короче, превратить человека из рабочей в общественно производительную силу, стоящую на уровне современного знания и культуры, — вот с чем связывал Маркс необходимость перехода к свободному времени. И никакая это не утопия, а констатация того, что уже поставлено на повестку дня развитием современного производства.

Разумеется, не все свободное время, которое доступно сегодня людям, подпадает под это определение. Но это говорит лишь о том, что общество во многом еще находится в плену рабочего времени, т. е. развивается под властью экономической необходимости. Поэтому и выдвинутая Марксом историческая перспектива общественного развития сохраняет свою актуальность и для нашего времени.

<sup>61</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. II. С. 221.