

СЕРГЕЙ МАРЕЕВ

# Методология исторического исследования: социальная философия и материалистическое понимание истории

«Социальная философия в нашей стране — сравнительно молодая дисциплина», — сказано в учебнике «Социальная философия» под редакцией проф. И. А. Гобозова<sup>1</sup>. Ну а не в нашей стране? В своей «позитивной философии» О. Конт расположил «составные элементы единой науки — науки о человечестве» — таким образом, что идущая первой философия природы предназначена «подготавливать социальную философию»<sup>2</sup>.

Так что если считать от Конта, у социальной философии довольно солидный возраст. А если социальная философия «в нашей стране» не та же самая, что у Конта, то об этом надо обязательно сказать. И вообще, в таком случае лучше употреблять какое-то другое название, иначе это вообще не научный термин, а просто расхожее словечко.

Молодость социальной философии по времени совпадает с молодостью нынешнего нашего общественного строя, а потому невольно возникает мысль: не та ли это «молодая» философия, что соответствует «молодой» России, которую она, в свою очередь, должна оправдать и прославить? Ведь наши философы всегда были готовы по призыву партии быстро-быстро бежать туда, куда она указывала, и делать то, что она предлагала. Во всяком случае, критицизма советской философии всегда не хватало. А став «социальной философией», она утратила последние остатки критичности и революционности.

Кроме того, всякая научная дисциплина, в особенности если она «сравнительно молодая», должна иметь своего *автора*. Это только эпос, мифы и народные песни не имеют своего конкретного автора, наука так не делается. Ведь даже родоначальник *всей* философии известен,

<sup>1</sup> Социальная философия. М., 2003. С. 3.

<sup>2</sup> Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 2001. С. 134.

хотя это было две с половиной тысячи лет назад, — таков легендарный Фалес из Милета. Вот и автора социальной философии мы нашли — это Огюст Конт. Тут в скобках следовало бы отметить, что Конт является также основоположником того широкого направления в европейской философии, которое получило название *позитивизм*. Конт противопоставлял свой позитивизм *критицизму* просветителей и всей прежней метафизики. И социальная философия, по его замыслу, должна была служить не критике существующих порядков, а *конструированию* новых порядков, т. е. «позитивного общества», как его называл Конт. Это общество он подробно описывает в своей «позитивной политике».

Авторы нашего учебника на научность, вроде бы, претендуют: «Однако (т. е. несмотря на относительную молодость. — С. М.) за последние несколько лет уже появились десятки монографических исследований, учебников и учебных пособий, посвященных социально-философской проблематике. Вместе с тем следует подчеркнуть, что в большинстве работ нет четкого представления о социальной философии. Вместо строго научного анализа идут спекулятивные и пустые рассуждения о частных проблемах социальной философии»<sup>3</sup>.

Строго научный анализ требует как раз точного указания имен, адресов и т. д. Без этого упрек в спекулятивности сам оказывается спекулятивным. Авторов книги можно упрекнуть также в абстрактности и неисторизме, что, как ни странно, возводится в добродетель. И здесь, да простит нас читатель, придется привести еще одну довольно большую выдержку: ну что же делать — этого требует наука. «Будучи рационально-теоретической системой знаний об обществе, — торжественно заявляют авторы, — социальная философия стремится к достижению объективной истины — достоверному, адекватному знанию о реальных условиях и возможностях его существования и развития. Однако в отличие от других общественных наук социальная философия представляет функционирование и развитие отдельных социальных сфер и общества в целом в предельно абстрактной форме. В этом смысле социальная философия стремится намеренно исключить всю историческую конкретику об обществе, поскольку научно значимым для нее является лишь такое знание об общественной действительности, которое имеет значение всеобщего и которое более или менее верно ее отражает, что находит многократное подтверждение в самой этой действительности»<sup>4</sup>.

Вот и Конт стремился намеренно исключить всю историческую конкретику об обществе, поскольку «научно значимым» для него... — и так далее по тексту. Гегель, чью философию отличал хотя и ограниченный, но все-таки историзм, говаривал: «Абстрактной истины нет, истина всегда конкретна». Здесь все наоборот: конкретной истины нет, истина всегда абстрактна. Но если убрать всю историческую конкретику, то как

<sup>3</sup> Социальная философия. С. 3.

<sup>4</sup> Социальная философия. С. 7–8.

мы можем судить о том, правы или неправы авторы всех этих абстрактных фраз? Именно в абстрактности и неисторизме заключался основной недостаток той не столь молодой социальной философии, которая шла от Конта. Основная ошибка Конта и позитивизма вообще состояла как раз в том, что «социальная философия» шла у него после «философии природы». Позитивизм есть применение методов естествознания к обществу. Однако общество обнаруживает особенности, не поддающиеся объяснению с точки зрения методов естествознания, поэтому позитивизм стал дополняться «философией жизни» и другими иррационалистическими течениями. В этой «дополнительности» и двигалась общественная наука вплоть до последнего времени, когда постмодернизм сделал «науку» едва ли не ругательным словом.

В связи с контовской социальной философией Маркс в послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала» писал: «Так, парижский журнал „Revue Positiviste“ упрекает меня, с одной стороны, в том, что я рассматриваю политическую экономию метафизически, а с другой стороны — отгадайте-ка, в чем? В том, что я ограничиваюсь критическим расчленением данного, а не сочиняю рецептов (контовских?) для кухни будущего»<sup>5</sup>.

Маркс с Энгельсом еще в своей молодости потешались над наивным коммунистом В. Вейтлингом, который сочинял рецепты для... театра будущего. Он ломал себе голову над тем, как там люди будут распределять места. Те же самые мотивы звучали и в письме Маркса к Даниельсону о превращении его очерка развития капитализма в Англии в философско-историческую концепцию.

В отличие от социальной философии, при своей «сравнительной молодости» ни папы, ни мамы не помнящей, концепция Маркса имеет «свидетельство о рождении». Его соратник Фридрих Энгельс вспоминал, как «не раз слышал от Маркса, что именно изучение им закона о краже леса и положения мозельских крестьян побудило его перейти от чистой политики к изучению экономических отношений и, таким образом, к социализму»<sup>6</sup>. Значит, случилось это в 1842 г., когда Маркс работал в «Рейнской газете». Метод, рассматривающий политические отношения как отражение экономических отношений, был назван впоследствии *материалистическим пониманием истории*.

Энгельс признавал за Марксом только два открытия: тайну капиталистического производства посредством прибавочной стоимости и материалистическое понимание истории<sup>7</sup>. Ничего другого Маркс не придумал и не изобрел. Мало это или много? Да кому как. Многим казалось мало, и они придумывали марксистскую антропологию, марксистскую аксиологию и т. п. Это все в подражание «им»: у «них» это есть, и у нас

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 19.

<sup>6</sup> Там же. Т. 39. С. 385.

<sup>7</sup> Там же. Т. 20. С. 26–27.

должно быть. Но каждое действительное открытие, как уже было сказано, имеет своего автора. Если аксиология, то это — В. Виндельбанд; если антропология, то Л. Фейербах; если диалектика, то Платон... И во всяком случае нельзя диалектику Гегеля называть «метафизикой», антагонистом которой он был.

По Марксу люди сами делают свою историю, т. е. творят «кухню будущего». Поэтому всякое прожектерство, типа того, которым занимался Конт в своей «позитивной политике», всегда связано с неисторическим пониманием человеческого общества, а последнее связано с социальной философией, которая описывает не общество на определенной исторической ступени его развития, а общество «вообще». В этом и состоит главное различие между историческим пониманием Маркса и позитивистской социальной философией. Маркс исследует только одну конкретную форму общества — *буржуазное* общество. Последнее как наиболее развитая форма дает ключ к пониманию предшествующих, менее развитых форм. В этом смысле буржуазное общество является обществом вообще. «Буржуазное общество, — пишет Маркс, — есть наиболее развитая и наиболее многообразная историческая организация производства. Поэтому категории, выражающие его отношения, понимание его структуры, дают вместе с тем возможность заглянуть в структуру и производственные отношения всех тех погибших форм общества, из обломков и элементов которых оно было построено. Некоторые еще не преодоленные остатки этих обломков и элементов продолжают влачить существование внутри буржуазного общества, а то, что в прежних формах общества имелось лишь в виде намека, развилось здесь до полного значения и т. д. Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны»<sup>8</sup>.

В «анатомической формуле», как она была в свое время названа<sup>9</sup>, нет ничего буржуазного. Буржуазный взгляд на вещи состоит в том, что все предшествующие формы общества рассматриваются как неразвитые формы именно буржуазного общества, которое единственно соответствует неизменной человеческой природе. С этим и связано *антропологическое* понимание человеческой сущности, в отличие от исторического ее понимания у Маркса, как находящейся в процессе исторического *становления*. Когда это общество становится способным отнестись к себе критически, т. е. когда люди начинают осознавать возможность и других форм, более совершенных, вот тогда приходит понимание: буржуазное общество существовало не всегда, оно однажды исторически возникло и т. д.

Уже гегелевская философия, несмотря на ее «некритический позитивизм», по словам Маркса, содержала в себе также «далеко упреждающую позднейшее развитие критику»<sup>10</sup>. Вот эту критику буржуазного — «гражданского», как его называет Гегель, — общества почти все марксисты

<sup>8</sup> Там же. Т. 46. Ч. I. С. 42.

<sup>9</sup> См.: Принцип историзма в познании социальных явлений. М., 1972, С. 144.

<sup>10</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. С. 157.

после Маркса у Гегеля даже не заметили. В советском марксизме долгое время (в особенности после того, как гегелевская философия была объявлена аристократической реакцией на французскую революцию) Гегеля можно было только ругать. Без гегелевской диалектики марксистская социальная наука превратилась в истмат, который стал рассматриваться, как и у позитивистов, в качестве продолжения диамата, т. е. философии природы, а позже превратился в социальную философию.

Когда Л. С. Выготский занимался психологией искусства, он пробовал подойти к анализу искусства с помощью метода, примененного Марксом в «Капитале». «Я попытался, — писал он позже, — ввести подобный метод в сознательную психологию, вывести законы психологии искусства на *анализе* одной басни, одной новеллы и одной трагедии. Я исходил при этом из мысли, что развитые формы искусства дают ключ к недоразвитым, как анатомия человека — к анатомии обезьяны; что трагедия Шекспира объяснит нам загадки первобытного искусства, а не наоборот»<sup>11</sup>.

Это, пожалуй, единственный путь анализа, ибо если мы попытаемся начать с неразвитых форм, то легко можем спутать разные вещи, например, предметы быта или ритуальные предметы с предметами искусства. Это аналогично тому, как специфика товарного производства ярче и контрастней проявляется в его высшей форме — в капитале.

Тот же метод, как считает Выготский, необходимо применять и для определения специфики психики животных, соответственно — зоопсихологии. Не зоопсихология (наука о поведении животных) лежит в основании психологии (науки о человеческой психике, человеческом поведении), как утверждал, в частности, И. П. Павлов, а наоборот — психология человека бросает свет на психологию животных подобно тому, как истина освещает и самое себя, и заблуждение. Невозможно понять психологию человека из психологии обезьяны. Если мы будем исходить из обезьяны, то и будем все время приходить к обезьяне, только она окажется «голой обезьяной», как назвал человека в соответствии со своей эволюционной логикой К. Лоренц. Наоборот: ключ к психологии обезьяны — психология человека.

«Таков, — считает Выготский, — один из возможных методологических путей, достаточно оправдавший себя в целом ряде наук. Приложим ли он к психологии? Но Павлов именно с методологической точки зрения отрицает путь от человека к животному; не фактическое различие в явлениях, а познавательная бесплодность и неприменимость психологических категорий и понятий является причиной того, что он защищает обратный „обратному“, т. е. прямой путь исследования, повторяющий путь, которым шла природа»<sup>12</sup>.

Идти в науке путем, которым шла природа, кажется нормальным и естественным. Но надо знать, где кончается этот путь. Дело в том, что

<sup>11</sup> Выготский Л. С. Собрание сочинений. В 6 т. М., 1982. Т. 1. С. 405.

<sup>12</sup> Там же. С. 295.

на этом «прямом» пути лежит существенная и непреодолимая трудность: невозможно непосредственно от психики животных перейти к психике человека — между тем и другим лежит *история*, а это уже совсем другой путь развития, когда роли оборачиваются, и теперь природа, предшествующая по времени истории, сама начинает подчиняться истории, становится ее следствием. История, по словам Фихте, должна избегать «совершенно неразумной и всегда безрезультатной затраты труда на попытки вывести разум из неразумия, постепенно уменьшая степень неразумия, и, получив в свое распоряжение достаточное число тысячелетий, от орангутанга производить в конце концов Лейбница или Канта»<sup>13</sup>.

Так называемый плоский эволюционизм в том и состоит, что он прочерчивает единую монотонную линию от Большого Взрыва до Эйнштейна и трактует человека просто как поумневшего орангутанга. Природа способствовала появлению человека разумного лишь тем, что она сыграла, так сказать, против себя. «Снабдив животное, — писал Фихте, — еще особым инстинктом для нахождения средств к самосохранению, она почти совершенно обделила в этом отношении человека и предоставила его собственному рассудку и опыту»<sup>14</sup>.

Природа, лишив человека инстинкта, вовсе не снабдила его разумом, а *вынудила* его стать разумным. Он вынужден был прервать цепь эволюции и вступить на путь *исторического* развития. Историзм от эволюционизма отличается тем, что включает в себя перерывы постепенности, оборачивание исторического в логическое, снятие предшествующего развития в последующем.

Итак, по Марксу, материалистическое понимание истории — метод, и только метод. Ни в коем случае не доктрина. А вот «философия», в том числе и социальная философия, — это доктрина. Маркса тоже иногда считают социальным философом, хотя он сам никогда не употреблял выражения «социальная философия». Поистине удивляет эта манера навязывать человеку то, от чего он решительно отказывается. Собственно, и придумано это название у нас было какими-то «творческими марксистами», чтобы «спасти» марксизм, который двадцать лет назад был объявлен «вне закона» (появились другие «философы в законе»). Но уж лучше было бы запретить его совсем. В свое время марксист М. А. Лифшиц мечтал, чтобы марксизм стал гонимым. Его мечта понятна: тогда отвалятся все примазавшиеся из чисто конъюнктурных соображений. Но получилось то, чего и проницательный Михаил Александрович предвидеть не мог. Марксизм претерпел двойное превращение: сначала материалистическое понимание истории превратилось в истмат, тоже своего рода социальную метафизику, а потом уже, в соответствии с уровнем понимания современного образованного обывателя и политической конъюнктурой, в социальную философию.

<sup>13</sup> Фихте И. Г. Сочинения. В 2 т. СПб., 1993. Т. II. С. 493.

<sup>14</sup> Там же. С. 384.

От названия «философия» Маркс вообще отказался, потому что с этим названием было связано *конструирование* исторического процесса из головы (сочинение рецептов для кухни будущего) вместо изучения реальных исторических фактов. В этом смысле Маркс не «философ», а «историк». Однако сами по себе исторические факты не могут дать какую-то теорию. Для этого необходим *метод*. Такой метод Маркс и открыл, назвав его *материалистическим пониманием истории*. Это понимание, как известно, заключается в том, что в основе общества и общественной жизни лежит определенный способ материального производства, который изучается *экономической наукой*.

Связь экономической науки с социальными проблемами во времена Маркса, как это можно наблюдать на примере «Основ политической экономии» Джона Стюарта Милля, была достаточно очевидна. «В своих практических приложениях, — писал Милль в предисловии, — политическая экономия неразрывно переплетается со многими другими отраслями социальной философии»<sup>15</sup>. В общем-то, это не было секретом уже для классиков английской политической экономии А. Смита и Д. Рикардо, которые не ограничивались только материальным производством, но затрагивали также и сферу политики и все те проблемы, которые принято сейчас называть *социальными проблемами*. В том числе они касались и проблем семьи и воспроизводства самих людей. Дело-то в конце концов не в названии, а в конкретном содержании и характере той или иной философии.

По Марксу, философия может дать *только метод критики* существующего общества. Но именно потому это и не философия. Конт и его последователи не критиковали существующее общество. Конт видел недостаток метафизики в том, что она только критикует и не сочиняет проектов будущего «хорошего» общества. А главная задача, по его убеждению, как раз и состояла в том, чтобы сочинить такой проект.

Если присмотреться внимательно к тому, что в настоящее время называют социальной философией, то это, скорее, только *общее название* для целого ряда конкретных, в истории встречавшихся философий истории. Например, социальные взгляды Аристотеля — социальная философия или не социальная философия? Или Вольтер, у которого впервые появляется термин «философия истории»? Выходит, что изложить социальную философию — значит в лучшем случае изложить различные исторические концепции общества. Это уже Платон и Аристотель, некоторые христианские мыслители, в особенности просветители, у которых мы впервые встречаем явную постановку вопроса о сути общества, об общественном прогрессе и т. д., представители немецкой классической философии и, конечно же, Маркс.

Основной недостаток предшествующей социальной философии Маркс видел в том, что она искала общую модель «хорошего» общества.

<sup>15</sup> Милль Дж. Ст. Основы политической экономии с некоторыми приложениями к социальной философии. М., 2007. С. 83.

Ее представители не понимали, что нет «общества вообще», а есть только каждый раз *особенное* общество, которое приходит на смену другому *особенному* обществу. В этом, собственно, и состоит то, что называется *историей*. Поэтому любая наука об обществе есть *историческая наука*. «Мы знаем, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — только одну единственную науку — науку истории... История природы, так называемое естествознание, нас здесь не касается; историей же людей нам придется заняться»<sup>16</sup>. Последнее не оговорка, не иносказание, как это подчас пытались истолковать советские казенные марксисты, а суть позиции Маркса и Энгельса по данному вопросу.

«Вместе с человеком, — писал Энгельс, — мы вступаем в область *истории*. И животные имеют историю, именно историю своего происхождения и постепенного развития до своего теперешнего состояния. Но они являются пассивными объектами этой истории; а поскольку они сами принимают в ней участие, это происходит без их ведома и желания. Люди же, наоборот, чем больше удаляются от животных в узком смысле слова, тем в большей мере делают свою историю сами, сознательно, и тем меньше становится влияние на эту историю непредвиденных последствий, неконтролируемых сил, и тем точнее соответствует исторический результат установленной заранее цели»<sup>17</sup>.

Здесь характерно выражение «животное в *узком смысле слова*». В данном случае речь идет обо всех животных, *исключая* человека. Если же мы и человека включаем в род животных как один из видов, то это будет уже животное в *широком смысле слова*. Но человек — это не просто вид наряду с другими видами, а такой вид, который противостоит *всему* роду животных, посему он уже и не животное. «Человек, — отмечает Энгельс, — единственное животное, которое способно выбраться благодаря труду из чисто животного состояния; его нормальным состоянием является то, которое соответствует его сознанию и *должно быть создано им самим*»<sup>18</sup>.

После открытия материалистического понимания истории Маркс, как известно, углубился в изучение «анатомии» гражданского общества — его экономики. На долю Энгельса достались проблемы политические, военные и семейные. В своем «Проекте коммунистического символа веры» Энгельс на вопрос: «*Не будет ли вместе с введением общности имущества одновременно провозглашена общность жен?*» отвечает: «Никоим образом. В личные отношения между мужем и женой, как и в дела семьи вообще, мы будем вторгаться лишь в той мере, в какой сохранение существующих форм стало бы препятствовать новому общественному строю. Впрочем, нам очень хорошо известно, что в ходе истории семейные отношения претерпевали изменения в зависимости от отношений соб-

<sup>16</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 16.

<sup>17</sup> Там же. Т. 20. С. 358.

<sup>18</sup> Там же. С. 510.



ственности и периодов развития, и поэтому уничтожение частной собственности окажет и на них весьма значительное влияние»<sup>19</sup>.

Самое важное здесь то, что семейные отношения меняются в зависимости от *отношений собственности*. Они не являются антропологическими отношениями. Отношения собственности — это *общественные отношения*, поэтому и производные от них семейные отношения являются общественными, а не природными отношениями. Чего никак не получается, если следовать Конту, у которого социальная философия — частное производное от философии природы. Примерно так же в случае с диаматом и истматом: второй был распространением первого на понимание общества. Однако все человеческие отношения диктуются не природой, а самим обществом, в противном случае общество было бы не органической системой, а лишь конгломератом природных и собственно социальных элементов. Это не было бы *монистическим* пониманием общества, а без монизма нет науки вообще.

Монистическую точку зрения на общество стремится провести автор учебника «Социальная философия» С. Э. Крапивенский. Он исходит из того, что «высшие формы движения материи подчиняют себе низшие и преобразуют их»<sup>20</sup>. Это должно означать, что социальная форма подчиняет себе биологическую. Но у Крапивенского начинается путаница, когда речь заходит об антропологии и ее отношении к человеческой сущности. «Нельзя игнорировать, — пишет он, — антропологическое (биологическое и психическое) в этой сущности, в том числе и этнопсихическое»<sup>21</sup>. И дальше идет абсолютно неаккуратное заявление: «В действительности... вся индивидуальная жизнедеятельность всех людей данного общества и составляет фундаментальное, первичное содержание общественных отношений»<sup>22</sup>.

Здесь чисто категориальная ошибка. Храм Василия Блаженного сложен из кирпичей, но не кирпичи составляют содержание этого замечательного архитектурного сооружения. Люди едят, пьют, спят и совершают также другую «индивидуальную жизнедеятельность». Однако не это составляет содержание их общественных отношений, хотя указанные отношения могут складываться и по поводу еды, питья и т. д. Прежде всего общественные отношения складываются по поводу *производства* и в самом *производстве*. Именно оно составляет первичное содержание человеческих общественных отношений, а формой проявления этих отношений может быть также совместная трапеза, еда, питье и т. п.

Даже если, скажем, поглощение пищи совершается как индивидуальная жизнедеятельность — это тоже проявление определенного характера общественных отношений. Здесь может проявляться индивидуализм

<sup>19</sup> Там же. Т. 42. С. 359.

<sup>20</sup> См.: Крапивенский С. Э. Социальная философия. Волгоград, 1996. С. 41.

<sup>21</sup> Там же. С. 43.

<sup>22</sup> Там же.

и эгоизм как результат *отчуждения* человека от человека. Однако и *отчужденные* человеческие отношения — все равно *общественные* отношения. Таков результат определенной исторической трансформации человеческого общества, а не его «первичное содержание»; и то, что современный человек (в том числе и философ, ибо ему ничто человеческое не чуждо) так заботливо относится к первичному содержанию своей индивидуальной жизнедеятельности, — это тоже проявление современного гражданского общества, сознание, характерное для атомизированных индивидов, из которых состоит это общество.

То, что семейно-брачные отношения исторически меняются, свидетельствует, что это общественные отношения: в природе воспроизводство вида происходит всегда неизменным способом, свойственным данному виду. Когда во второй половине XIX в. было открыто *первобытное общество*, оказалось, что формы семьи и брака там совсем не те, что были свойственны современным европейским народам. Понятно, что они показались «цивилизованным» европейцам странными и даже безнравственными; но то же самое могли сказать дикари и варвары про европейцев, например, про широко распространенную у них практику проституции. А если бы дикари узнали про современные однополые браки, то это, наверное, показалось бы им просто смешным: зачем мужчине жениться на мужчине, когда на свете столько прекрасных свободных женщин, причем с дипломами, дачами и иномарками?

Когда появилась работа Л. Моргана, Маркс увидел в ней подтверждение своих исторических взглядов. «Относительно первобытного состояния общества, — писал Энгельс Карлу Каутскому 16 февраля 1884 г., — существует книга, имеющая *решающее* значение, такое же решающее, как Дарвин в биологии; открыл ее, конечно, опять-таки Маркс: это Морган, „Древнее общество“, 1877 г.. Морган в границах своего предмета самостоятельно вновь открыл Марксово материалистическое понимание истории и приходит к непосредственно коммунистическим выводам в отношении современного общества»<sup>23</sup>. Это понимание истории не было выдуманно из головы, как выдумана современная социальная философия, оно подталкивалось накапливающимися фактами. «Если материалистическое понимание истории открыл Маркс, то Тьерри, Минье, Гизо, все английские историки до 1850 г. служат доказательством того, что дело шло к этому, а открытие того же самого понимания Морганом показывает, что время для этого созрело, и это открытие *должно* было быть сделано», — утверждал Энгельс<sup>24</sup>.

Материалистическое понимание истории было *открыто* — оно было открыто так же, как была открыта Америка. Назад Америку уже не закроешь, и точно так же нельзя «закрыть» самую историю в ее материалистическом понимании. Те конкретные формы общества, кото-

<sup>23</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 36. С. 97.

<sup>24</sup> Там же. Т. 39. С. 176.

рые Маркс перечисляет в предисловии «К критике политической экономии», — это не метафизическая схема, а реальная история. Азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства<sup>25</sup> как «прогрессивные эпохи» экономической общественной формации не были выдуманы Марксом из головы. В разных формациях базис *по-разному* определяет надстройку. У каждой формации *свои* законы, каждая есть последовательное *снятие* предшествующей, подобно матрешкам, последовательно помещающимся друг в друга. В одном случае они могут рассматриваться как последовательно выстроенные в исторический ряд, а в другом — как структурные элементы одной, последней и самой большой матрешки — буржуазного общества. В этом нет никакой социальной метафизики и никакого предопределения. Просто именно *так было* в европейской истории! В юго-восточной Азии не было феодального строя в европейском смысле слова, но там был азиатский способ производства и соответствующая ему деспотическая политическая форма. Может ли быть как-то иначе? Об этом остается лишь гадать. Но гадание и наука — разные вещи: наука может опираться только на факты. Излагать исторические факты в их собственной связи — вот в чем состоит конкретный историзм К. Маркса.

Надстройка каждый раз должна быть объяснена из соответствующего особенного способа производства. «Религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство и т. д. суть лишь особые виды производства и подчиняются его всеобщему закону»<sup>26</sup>. Все эти формы должны быть выведены из материального производства, из труда как его частные производные, но *особенные* формы. То же самое относится к формам семьи, которая, как гласит изречение Сантаяны на рекламных щитах в нашем метро, будто бы есть «шедевр природы».

Семейно-брачные отношения, не соответствующие современным европейским (хотя и о последних можно говорить как о «нормальных» только с очень большой долей иронии), определяются тем реальным способом жизни, который характерен для данного этапа исторического развития человеческого общества. Эти отношения вытекают не из естественной природы, а из природы общественной. Отношение «эволюция — история» оборачивается: историческое определяет характер природного. Человеческие отношения являются природными лишь по форме, по сути же это — общественные отношения. В этом смысле и индивидуальная жизнедеятельность становится общественной. Как заметил еще Сократ, мы живем не для того, чтобы есть, а едим для того, чтобы жить. Обратное может рассматриваться только как *извращение* человеческой жизни.

Суть материалистического понимания истории не исчерпывается положением, что общественное бытие первично, сознание вторично. К этому надо добавить, что сознание и мышление — *общественный* продукт.

<sup>25</sup> Там же. Т. 13. С. 7.

<sup>26</sup> Там же. Т. 42. С. 117.

Дуализм диамата и истмата проявлялся в том, что в истмате сознание определялось общественным бытием, а мышление в диамате определялось как функция мозга, как будто человеческое мышление может существовать без сознания. Мышление, хотя оно и осуществляется *при помощи мозга*, возникает и развивается не эволюционно (продуктом эволюции является только природное тело мозга), а *исторически*. «Теоретическое мышление каждой эпохи, — писал Энгельс, — а значит, и нашей эпохи, — это исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и вместе с тем очень различное содержание. Следовательно, наука о мышлении, как и всякая другая наука, есть историческая наука, наука об историческом развитии человеческого мышления»<sup>27</sup>.

Стало быть, и *методология* научного мышления, если она должна в какой-то мере соответствовать общественной природе мышления, должна опираться на материалистическое понимание истории. Ее надлежит выводить не из естествознания, как это пытается делать позитивистская философия науки, но, как и само естествознание, из *общественной практики*. Методология науки — как естественной, так и общественной — есть *общественная наука*. У человека, в конце концов, одна голова, а не две — естественнонаучная и общественнонаучная.

В современной западной философии нет термина «социальная философия». Есть понятия «философия социальных наук» (*philosophy of social sciences*) и «методология социальных наук» (*methodology of social sciences*)<sup>28</sup>. В статье о методологии социальных наук между прочим сказано: «Если естественные науки были связаны с философией дольше, чем социальные науки, то это потому, что они сформировались как дисциплины раньше. Только в последнем столетии социальные науки возникли как имеющие свой собственный предмет. Некоторые из проблем в философии социальных наук тем не менее старше, чем эти дисциплины, отчасти потому, что эти проблемы имели свое происхождение в философии истории XIX в. Конечно, полный расцвет философии науки датируется с возникновения логического позитивизма в 20-е гг. XX в. Хотя философия науки логического позитивизма часто односторонне связана с физикой, фактически ее интерес к социальной науке гораздо больший, чем ее интерес к физическим наукам»<sup>29</sup>.

Большой интерес к социальной науке проявляется, например, у Поппера. Методологически же у него доминирует интерес к физике. Для истории у него не находится вообще никакого научного метода — в истории господствует полный произвол. Понятно, что о такой методологии социальных наук, как материалистическое понимание истории Маркса, здесь нет речи, ведь оно не является философией науки. Нет

<sup>27</sup> Там же. Т. 20. С. 366–367.

<sup>28</sup> См.: *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by Edward Craig. London, New York: Routledge, 2005. P. 965–968.

<sup>29</sup> *Ibid.* P. 965.

речи и о немецких классиках, очертивших область социальных явлений при помощи категории *свободы*.

Предтечей позитивистского понимания был еще Г. В. Лейбниц, считавший, что после рассуждений «только о физических и математических, а также метафизических исследованиях, с которыми связаны медицина, механика и естественная теология (*theologia naturalis*)», можно перейти к учению об обществе и к гуманитарным наукам<sup>30</sup>. Лейбниц выступал за единство естественных и общественных наук. Он говорил: «Ошибаются те политики, которые пренебрегают физическими и математическими исследованиями, так же я сужу и о тех вздорных философах и математиках, которые осуждают как якобы бесполезные, благородные науки (*bonae litterae*) и все то, что служит украшению жизни и учености»<sup>31</sup>.

Лейбниц совершенно не видит обратной связи философии с физико-математическими и естественными науками вообще. Связь эта идет не через «украшение жизни» и ученость, а через понимание природы человеческого мышления и, тем самым, получение всеобщего метода научного познания, так как природа человеческого мышления — *общественная*.

Человеческое общество является более сложным образованием, чем все природные формы, ибо последние в нем *сняты*: человек, по словам Маркса, в своей деятельности воспроизводит *всю* природу<sup>32</sup>. Поэтому *вся* природа может быть понята не в рамках естествознания, а в рамках — каким бы парадоксальным это ни показалось «физикам» — науки об обществе. «*Общественная* действительность природы, — пишет Маркс, — и *человеческое* естествознание, или *естественная наука о человеке*, это — тождественные выражения»<sup>33</sup>.

В отношении материализма и материалистического понимания истории происходит то, что Маркс назвал *Umschlag in der Methode* — оборачивание метода. То, что явилось результатом исторического развития философского материализма, само начинает объяснять и обосновывать философский материализм. Материалистическому пониманию истории предшествовал французский материализм XVIII в., но не из него логически вытекает материалистическое понимание истории Маркса. Наоборот, материалистическое понимание истории логически обосновывает первичность материи, которая *догматическим* материализмом французов лишь постулировалась.

Материя — это то, что *сопоставляется* человеческой деятельности, то, что мы ощущаем не глазами, а *руками*, когда обрабатываем вещество природы, когда долбим лодку из цельного ствола дерева, когда высека-

<sup>30</sup> См.: Лейбниц Г. В. Сочинения. В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 178.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. С. 93.

<sup>33</sup> Там же. С. 125.

ем Венеру Милосскую из глыбы мрамора, куем железо и т. д., т. е. *формируем* эту самую материю, а не тогда, когда мы *созерцаем* природу.

Слабость созерцательного материализма состоит в том, что он не может сам себя обосновать. Поэтому положение о материи, которая существует независимо от нас, принимается им по существу *догматически*. Материальность мира, объективное и независимое существование материи обосновываются тем, что мы делаем материю *зависимой* от нас. Мы ее колем, рубим, плавим, меняем ее форму, используем ее механические, физические, химические и биологические свойства в качестве проводника своего воздействия на природу и убеждаемся тем самым не только в ее объективном существовании, но и в собственной *субъективности*. Только превращая природу в *объект*, мы становимся *субъектами*, осознаем свою противоположность природе. Наша субъективность проявляется и через практический неуспех; через наши ложные движения мы убеждаемся в собственной неправоте по отношению к природе. Можно обмануть человека, но природу по большому счету не обманешь, задним числом она всегда даст нам понять, что мы относились к ней субъективно. Можно быть субъективным в своих представлениях о природе, но невозможно быть субъективным, когда мы долбим лодку из ствола дерева, — тогда мы в ней просто утонем.

Там же, где для нас определяется материальность мира, определяется и наша *идеальность*, и наоборот. Нельзя сначала определить идеальность, а потом материальность, потому что идеальное есть форма нашей материальной деятельности, закрепленная в форме предмета как результата деятельности. Тем самым идеальное оказывается *снятой* формой природы, вследствие чего мы и можем работать «в голове» с идеальными формами — представлениями, понятиями, идеями, теориями.

О природе мы что-то знаем только благодаря промышленности и связанному с ней естествознанию. Поэтому *натурфилософия*, которая пыталась подменять действительные связи выдуманными, осталась в прошлом, когда появилось теоретическое естествознание, способное дать целостную картину природы. «Как только перед каждой отдельной наукой, — писал по этому поводу Энгельс, — ставится требование выяснить свое место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика. Все остальное входит в положительную науку о природе и истории»<sup>34</sup>.

Философия природы вообще больше невозможна. После «Системы природы» Гольбаха были еще только две грандиозные попытки построить такие философские системы — динамическая картина природы у Шеллинга и «Философия природы» у Гегеля. Ни та ни другая не легли в основу исторических взглядов и обе были изжиты развивающим

<sup>34</sup> Там же. Т. 20. С. 25.

ся естествознанием, оставив о себе дурную славу. Зато «Феноменология духа» Гегеля и его «Наука логики» послужили основой исторической концепции Маркса. И Ленин видел «зачатки исторического материализма» не в материалистической «Системе природы» Гольбаха, а в идеалистической философии Гегеля<sup>35</sup>.

Действительность пудинга доказывается тем, что его съедают, — Энгельс приводит эту английскую поговорку, иллюстрируя свою мысль, что действительность материальной природы доказывается не парой фокуснических фраз, а долгим и трудным развитием науки и практики. Понятно, что в действительности пудинга не сомневается тот, кто его ест, но может сомневаться тот, кто на него только смотрит. Еще более убежден в действительности пудинга тот, кто его приготовил своими руками. Только в *деятельности* снимается все кажущееся, вся видимость: невозможно быть скептиком в процессе деятельности, здесь надо четко отслеживать соответствующий материальный процесс. Лишь здесь человек убеждается в материальной действительности мира. Быть действительным значит действовать, а материя действует на нас только тогда, когда мы действуем на нее. Мы начинаем сомневаться в существовании мира, когда бездействуем. Такое сомнение всегда связано также и с сомнением в собственном существовании: а может быть, все это — только мой сон...

Маркс пишет о том, что «история *промышленности* и сложившееся *предметное* бытие промышленности являются *раскрытой* книгой *человеческих сущностных сил*, чувственно представшей перед нами человеческой *психологией*»<sup>36</sup>; к этому стоит прибавить, что промышленность является также раскрытой книгой *природы*, ее сущностных сил. Раскрывая эту книгу при помощи промышленности и естествознания, мы формируем и свои собственные сущностные, *душевные* силы — то, что обозначают как *идеальное*.

Понятие идеального формируется там же, где открывается книга *материальной* природы. Нельзя определить сначала идеальное, а потом материальное, равно как и наоборот. Здесь действительно имеется «принципиальная координация», но не в смысле Авенариуса, т. е. в чисто созерцательном, опытном отношении человека к действительности, а в *практическом* отношении, в деятельности, которая обеспечивает *тождество* мышления и бытия, но вместе с тем позволяет отличить одно от другого.

Творческим марксистам, которые спасали истмат, сочиняя современную социальную философию, была гораздо ближе социальная метафизика, нежели историческая диалектика Маркса. Здесь уже не надо говорить о формациях, о революциях, о народных массах как движущей силе истории и т. д. Творцам «молодой социальной философии» была больше по душе наука об «обществе вообще», а не о конкретном обществе — буржуазном, феодальном, социалистическом. Тем самым они вернулись к социальной философии Конта, Милля и Спенсера.

<sup>35</sup> См.: Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 29. С. 286.

<sup>36</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. С. 123.