

200-ЛЕТНИЙ ЮБИЛЕЙ К. МАРКСА

DOI: 10.17212/2075-0862-2018-4.2-23-41

УДК 330.138.

КАРЛ МАРКС И МАРКСИЗМ В РЕЛИГИОЗНОМ «ИЗМЕРЕНИИ»

Антипов Георгий Александрович,
*доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры философии и гуманитарных наук
Новосибирского государственного университета
экономики и управления – «НИНХ»,
Россия, 630099, Новосибирск, ул. Каменская, 56
dr-cji2@yandex.ru*

И многие лжепророки восстанут, и прельстят многих.

Евангелие от Матфея 24:11

Аннотация

Упоминание Маркса вкупе с марксизмом в религиозном контексте может показаться странным, по крайней мере, той части человечества, которая еще помнит про «опиум для народа» и «вздых угнетенной твари». Утвердилась привычка связывать автора и его учение исключительно с формами научного знания. При более тщательном и последовательном рассмотрении оказывается, однако, что вопреки сложившемуся стереотипу исключительно сциентистской идентификации марксистской доктрины обращение именно к религиозному контексту позволяет понять ее подлинное место в истории и культуре. Как говорил русский философ Серебряного века Сергей Николаевич Булгаков, религия несет «высшие и последние ценности, которые признаёт человек над собою и выше себя, и то практическое отношение, в которое он ставится к этим ценностям». Но что такое ценности? Ценности – суть конечные основания выбора и целеполагания. Социальной формой бытия иерархии ценностей выступает религия. В статье обосновывается тезис, согласно которому генезис марксизма стал продуктом сложной коллизии в общем культурологическом процессе, охватывавшем философию, науку и религию в их взаимосвязи. Особенности взаимодействия данных культурных феноменов в определенном социальном контексте объясняются явно присущие марксизму культурологические черты религии.

Ключевые слова: марксизм, религия, наука, философия, историцизм, пророчество, ценности, миф.

Библиографическое описание для цитирования:

Антипов Г.А. Карл Маркс и марксизм в религиозном «измерении» // Идеи и идеалы. – 2018. – № 4, т. 2. – С. 23–41. – doi: 10.17212/2075-0862-2018-4.2-23-41.

В эссе С.Н. Булгакова «Карл Маркс как религиозный тип», опубликованном еще в 1906 году, уже содержится совершенно точное определение культурологических координат «учения Маркса». Большое и трагическое упущение эволюции мысли XX века в том, что лишь сейчас, век спустя, оказалось возможным осознание степени этой точности. Встречное движение здесь необходимо, тем более что попытки «реанимации» Маркса не прекращаются до настоящего времени. Понятно, трагический контекст бытования «всесильного учения» и столь долгий его жизненный цикл был обусловлен не столько качествами мысли XX века самими по себе, сколько попытками внедрить данное учение в ткань истории века, прежде всего российской истории, и их крахом. Вспомним любимую мантру марксовыих учеников насчет идеи, овладевшей массами и становящейся силой материальной.

Уже в начале своей статьи Булгаков дает ключ к «анатомии» марксизма: «По моему убеждению, определяющей силой в духовной жизни человека является его религия – не только в узком, но и в широком смысле слова, т. е. те высшие и последние ценности, которые признаёт человек над собою и выше себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям. Определить действительный религиозный центр в человеке, найти его подлинную душевную сердцевину – это значит узнать о нем самое интимное и важное, после чего будет понятно всё внешнее и производное. В указанном смысле можно говорить о религии у всякого человека, одинаково и у религиозно-наивного, и у сознательно отрицающего всякую определенную форму религиозности» [2, с. 310].

Но вот тут-то человек даже с самыми отдаленными представлениями о Карле Генрихе Марксе не может не вспомнить его громокипящее: «Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бездушного мира, подобно тому, как она – дух бездушных порядков. Религия – опиум народа». И этого страшного, монументального богоборца зачислять в разряд «религиозных типов»? Тем не менее гневные тирады богоборца – не более чем выражение эмоционального его состояния. Это, как если бы человек по поводу отдаленных раскатов грома рассуждал примерно так: звуки это пустые! Меня пугают, а мне не страшно! Что касается Булгакова, то им задана социологически совершенно определенная сущностная трактовка религии, с точки зрения которой вполне правомерна и применяемая к фигуре Маркса социологическая же типологизация. И при этом (правда, без явного отражения в рефлексии) появляется пункт, позволяющий четко разграничить ментальные позиции Булгакова и Маркса. Этим пунктом является проблема ценностей. Парадокс в том, что, несмотря на многочисленные декларации в духе научной рациональности, Маркс был и оставался «религиозным типом». Правда, элементы религиозности в общем и целом были

того рода, который христианин связывает не с Сыном Божиим, но с Анти-христом.

Обращение именно к проблеме ценностей и вообще уход в ойкумену аксиологии позволили одному из ярких представителей плеяды русских религиозных философов Б.П. Вышеславцеву достаточно полно и точно разобраться с присущей марксизму эклектикой мотивов религиозности и рациональности. Марксизм, писал он, «не имеет категории ценности и боится ее, ибо она приводит к совершенно иному мировоззрению: ценное есть должное, обращенное к свободе, есть цель. А материализм есть детерминизм, изгоняющий свободу и выбор цели... С этого момента, как сознание начинает оценивать, ставить себе цели и их осуществлять, покидается почва материализма и начинает действовать тезис идеализма “Сознание определяет бытие”, дух формирует материю» [3, с. 61].

Итак, пространство дальнейшего анализа должно предполагать наличие трех «реперных» точек: сущностное представление о ценностях, теологическое мышление и рациональное мышление (религия, вера и знание, наука). Некоторая неопределенность, правда, имеет место именно с первым пунктом. Что такое ценности?

Можно сказать примерно так: ценности – это то, что чувства людей диктуют признать стоящим над всем и к чему можно стремиться, созерцать, относиться с уважением, признанием, почтением. Ценности делятся на позитивные и негативные (малая ценность, отсутствие ценности), относительные и абсолютные, субъективные и объективные. По содержанию различаются вещные, логические, этические и эстетические ценности: приятное, полезное и пригодное; истина, добро, прекрасное. Вместе с тем остается открытым вопрос о бытийном статусе ценностей. С одной стороны, ценности существуют в векторе эмпирических проявлений человеческого сознания, с другой – в векторе «трансцендентального субъекта». Скажем, по Н. Гартману «имеется существующее для себя царство ценностей, настоящий *kosmos noetos*, который находится по ту сторону действительности, так же как и по ту сторону сознания». Отсюда следует, что вопрос о сущности ценностей относится к метафизическим, иррациональным, никогда не разрешимым проблемам [14, с. 498].

Другой, не менее принципиальный аспект в интерпретации природы ценностей был обозначен Ф. Ницше. Ценностные отношения каким-то образом оказываются у него «физиологическими требованиями сохранения определенного способа жизни». К данному ряду следует отнести и его известные тезисы о переоценке всех ценностей, упорядочении их по рангам, наконец, знаменитое «Бог умер!».

Вышеславцев говорил (его слова приведены выше), что у Маркса нет категории ценности. Это не совсем верно. Такой категории действитель-

но у него нет в том виде, в каком она присуща аксиологической традиции. В переводах «Капитала» ценность фигурирует под псевдонимом «стоимости». И, что характерно, Маркс ищет и находит «субстанцию» стоимости. Таковой у него выступает труд. Очевидно, Маркс воспроизводит тот стиль мышления, который был свойственен натурфилософии, той форме представлений о природе, которая предшествовала научному естествознанию. Эмпирически воспринимаемые проявления природных процессов объясняли через обращение к сущностям вроде «флогистона», «теплорода» и т. п. В целом же Вышеславцев дал вполне адекватную сетку координат, позволяющую выявить главное и основное в феномене марксистской трактовки социального бытия. Он писал: «“Диалектика” марксизма поставлена перед самой важной диалектической проблемой: антиномией свободы и необходимости, установленной Кантом. Прежде всего бросается в глаза, что марксизм обращает внимание только на одну сторону противопоставления: он сознает только тезис причинной необходимости сущего; он не сознаёт антитезиса свободной целесообразности должного. Для него существует исключительно причинно-детерминированная материальная природа. Только такой натурализм и материализм кажется ему научным. Говорить о свободе выбора, об установлении цели действия, об идее должного, об этическом идеале ему представляется “ненаучным”. “Научный” социализм утверждает, что “естественные законы капиталистического производства” проявляются и реализуются с “железной необходимостью”: когда какое-нибудь общество напало на след естественного закона своего развития, оно не в состоянии ни перескочить через естественные формы своего развития, ни отменить их при помощи декрета» [3, с. 51].

Подтверждение данной Вышеславцевым общей характеристики легко обнаружить у alter ego Маркса – Энгельса. «Апелляция к морали и праву, – рассуждал он, – в научном отношении нисколько не подвигает нас вперед; в нравственном негодовании, как бы оно ни было справедливо, экономическая наука может усматривать не доказательство, а только симптом. Ее задача состоит, напротив, в том, чтобы установить, что начинающиеся обнаруживаться пороки общественного строя представляют собой необходимое следствие существующего способа производства, но в то же время также и признак наступающего разложения его, и чтобы внутри разлагающейся экономической формы движения открыть элементы будущей, новой организации производства и обмена, устраняющей эти пороки» [17, с.153].

Итак, моральные оценки бытийствуют исключительно в виде симптомов, или, переходя на язык естествознания и техники, индикаторов действия неких объективных общественных процессов, подчиняющихся «причинной необходимости сущего» и исключающих «свободную целе-

сообразность должного». И вот именно в этой развилке «сущего» и «должного» следует усматривать исходный пункт движения, один из поворотов которого породил «незаконнорожденное» производное – марксизм.

Обнаружил данную развилку Д. Юм, пытаясь экстраполировать к тому времени уже достаточно развернутый опыт естествознания (*experimental philosophy*) на «науку о человеке», как он выражался. Поскольку со времен Античности основное свойство человека усматривали в моральности, Юм и адресует свой анализ к «предметам морали». И вот тут-то обнаруживается упомянутая коллизия. «Я заметил, – говорил он, – что в каждой теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих, и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно – есть или не есть, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки должно или не должно. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это должно или не должно выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее следует принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем не понятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него. Но так как авторы обычно не прибегают к этой предосторожности, то я позволю себе рекомендовать ее читателям и уверен, что этот незначительный акт внимания опроверг бы все обычные этические системы и показал бы нам, что различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами и не познаётся разумом» [19, с. 618].

Следующий шаг в заданном Юмом направлении поиска оснований для «науки о человеке» предпринял И. Кант. Его методологическая программа связывалась с требованием решения трех задач: 1) что я могу знать? (метафизика); 2) что я должен делать? (мораль); 3) на что я смею надеяться? (религия); «наконец, за этим должна была последовать четвертая задача – ответить на вопрос: что такое человек? (антропология). В пояснение к последнему пункту Кант добавляет, что лекции по антропологии он читал «в течение более чем двадцати лет». Решению трех первых задач и были посвящены кантовские «Критики». Что же касается четвертой, то принципиальные наброски ее решения содержатся в его статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» [6].

К преодолению «развилки Юма» имеет, конечно, непосредственное отношение «Критика практического разума». Решение Канта в том, что область долженствования была вынесена за пределы того мира, в котором обитает эмпирическая наука. Впоследствии она получила идентификацию

в понятии аксиологии. Если в первой «Критике» анализируется роль разума как средства познания, причем научного познания, то во второй речь идет о его роли в качестве средства рационального выбора. Кант и формулирует предельное основание рационального выбора в области моральных отношений. Это категорический императив, своего рода аксиома, на основе которой должны решаться «теоремы», т. е. конкретные коллизии морального выбора. В первом случае кантовский анализ основывается на опыте эмпирического естествознания, во втором, очевидно, на математике.

Но если для Юма предметом «науки о человеке» была моральность, то у Канта таковым становится история. «Какие бы понятия мы не составили себе с метафизической точки зрения о свободе воли, – писал он, – необходимо, однако, признать, что проявления воли, человеческие поступки, подобно всякому явлению природы, определяются общими законами природы. История, занимающаяся изучением этих проявлений, как бы глубоко не были скрыты их причины, позволяет думать, что если бы она рассматривала действия свободы человеческой воли в совокупности, то могла бы открыть закономерный ход, и то, что представляется запутанным и не поддающимся правилу у отдельных людей, можно было бы признать по отношению ко всему роду человеческому как неизменно поступательное, хотя и медленное, развитие его первичных задатков. Так, браки, обусловленные ими рождения и смерти, на которые свободная воля человека имеет столь большое влияние, кажутся не подчиненными никакому правилу, на основании которого можно было бы наперед математически определить их число. Между тем ежегодные данные о них в больших странах показывают, что они так же происходят согласно постоянным законам природы, как те столь изменчивые колебания погоды, которые в единичных случаях нельзя заранее определить, но которые в общем непрерывно и равномерно поддерживают произрастание злаков, течение рек и другие устройства природы» [6, с. 7].

Из всей же кантовской программы обоснования историографии следует, что наука о человеке, взятом как деятельное, целеполагающее существо, невозможна: будучи носителем духовного начала и свободы, человек выходит за пределы мира явлений, подчиняющихся причинной необходимости. Его всеобщая история – это своеобразная «социальная механика», проектируемая по образцу небулярной гипотезы, изложенной Кантом во «Всеобщей естественной истории и теории неба». Подобно частицам вещества в первоначальной туманности, образующим под воздействием сил притяжения и отталкивания солнечную систему, люди в «бессмысленном ходе» своих дел реализуют некий «план природы», который и остается только открыть. Ведь породила же природа «Кеплера, подчинившего неожиданным образом эксцентрические орбиты планет определенным за-

конам, и Ньютона, объяснившего эти законы общей естественной причиной» [6, с. 8].

Мировоззренческая позиция, в русле которой Кантом проектировалась «научная историография», идентифицируется как натурализм, в свою очередь, воспринимаемый обычно в качестве формы материализма. Материализм вообще есть акцентуация а-refлексивной позиции субъекта. Занимая ее, мыслящий субъект полагает предмет мышления как нечто внешнее по отношению к собственному Я, и в этом смысле как не-Я, что понятийно выражается словами «вещь», «тело», «объект», наконец, «материя». Способность человека занимать данную ментальную позицию объективно обусловлена физической, телесной выделенностью его из окружающего мира. С формированием науки данная позиция сначала по умолчанию, а потом осознанно принималась ее предельным основанием. Ф. Энгельс трактовал ее в плане, как он выражался, «великого основного вопроса всей, в особенности новейшей философии», пресловутого «что первично?», тем самым позитивистски растворяя собственно философию в формах научного знания. В самом марксизме последнее привело к крайне искаженному видению социальной реальности – «материалистическому пониманию истории», парадоксальным образом придавшему марксизму форму мифа.

Ту же, что и Кант, тему Гегель попытался разработать в иной, «антинатуралистической» онтологии. Обычное ее именование – идеализм. Надо, правда, заметить, что словечко это привносит в философскую традицию не меньше интеллектуальной мути, чем словечко «материализм». Если «материализм» есть термин, идентифицирующий внешнюю позицию, ориентацию мысли на внешний опыт, то «идеализм» ориентирует ее на внутренний опыт, позицию мышления о мышлении, рефлексии. Так что «материализм» и «идеализм» – понятия, за которыми скрывается альтернативность двух возможных и необходимых, свойственных вообще человеку позиций: когда мышление ориентируется либо «вовне» относительно мыслящего субъекта, либо на само мышление, так сказать, «вовнутрь». Таким образом, налицо две возможные установки: одна в конечном счете репрезентирует план науки, научного познания, другая – собственно философии. Здесь-то и находится водораздел между философией и наукой в качестве форм мышления.

Понятно, почему тема материализма возникла вместе с генезисом науки, в русле «битвы вокруг метода». Эпистемологическая модель, в рамках которой разворачивалась упомянутая битва, выглядела так: вещи, за которыми по умолчанию признавался статус объективного существования, воздействуя на субъекта, производят ощущения. По Локку, в разуме нет ничего, чего раньше не было бы в чувствах. Понятия, теории появляются в

результате обобщения материала ощущений. При этом Локк никак не решает вопрос о том, как возможно появление общих понятий. Подвергнув зубодробительной критике декартовскую теорию «врожденных понятий», собственного решения проблемы он не дал. Сама душа не может породить простые идеи (ощущения), все они являются продуктами вещей, действующих на душу по своей природе.

И вот тут-то разразился «скандал» в философии, инициированный Юмом. Он показал невозможность рационального обоснования материалистической установки в том виде, в каком она принималась эмпириками от Бэкона до Локка. Кант писал: «Нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на *веру* существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению» [1, с. 102].

И самим же Кантом были предложены средства для микширования упомянутого скандала. Он существенно перестроил базовую гносеологическую модель, принятую эмпириками. «Вещи» как таковые были замещены связкой «вещей самих по себе» и «вещей для нас», а на месте субъекта появилась тоже связка: субъекта (индивида) и «трансцендентального субъекта» – надындивидуального, но тождественного субъекту по своей природе начала. «Вещи сами по себе» у Канта вполне поддаются трансформации в общеизвестное гносеологическое определение материи (объективная реальность, данная нам в ощущениях), а «трансцендентальный субъект» у Гегеля приобретает вид «мирового Разума».

Нужно сказать, что и гегелевская философия не может быть адекватно понята без соотнесения с контекстом генезиса и развития европейской науки. Правда, в отличие от Канта с его вопросом *Как возможна физика?* гегелевский вопрос может звучать так: *Как возможна история (историография)?* Но самое примечательное состоит в том, что эпистемологическая модель истории Гегеля выглядит зеркальным отражением кантовской модели «всеобщей истории». Достаточно взглянуть, как Гегель интерпретирует свою базовую категорию: «разум есть субстанция, а именно – то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие»; «разум... является как субстанцией, так и бесконечной мощью» [4, с. 64]; «движение солнечной системы происходит по неизменным законам, эти законы суть ее разум, но ни солнце, ни планеты, которые вращаются вокруг него по этим законам, не осознают их» [Там же, с. 66]; «как субстанцией материи является тяжесть, так... субстанцией, сущностью духа является свобода» [Там же, с. 71]. Таким образом, «разум» у Гегеля выглядит полным дубликатом «вещи самой по

себе» у Канта. Но допустимо ли подобное? Пока констатируем лишь, что такова траектория генезиса европейской философской мысли по поводу оснований «исторической науки».

И Маркс, прежде чем начать карабкаться по каменистым тропам науки, провозглашал: «Мы знаем только одну-единственную науку, науку истории. Историю можно рассматривать с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга. 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. Сама идеология есть только одна из сторон этой истории» [9, с. 18].

Нужно сказать, что в этом довольно мутном рассуждении (не случайно, видимо, в черновике рукописи оно было перечеркнуто, хотя потом и включено в собрание сочинений), как в зародыше, содержатся основные гносеологические кульбиты марксовой доктрины. Бросается в глаза экстраполяция «истории людей» в единую онтологию с естествознанием. Характерно, что позднее в «Капитале» Маркс пишет: «Я смотрю на развитие экономической общественной формации как на естественно-исторический процесс; поэтому с моей точки зрения, меньше чем с какой бы то ни было другой, отдельное лицо можно считать ответственным за те условия, продуктом которых в социальном смысле оно остается, как бы ни возвышалось оно над ними субъективно» [10, с. 8]. И это далеко не всё. «Зияющая вершина» всей аргументации, конечно, вот: «Общество, если даже оно напало на след естественного закона своего развития, – а конечной целью моего сочинения является открытие экономического закона движения современного обществ, – не может ни перескочить через естественные фазы развития, ни отменить последние декретами. Но оно может сократить и смягчить муки родов» [Там же, с. 7–8]. «Основоположник» идентифицировал свое учение как «материалистическое понимание истории». Как возглашал Энгельс, сие стало «великим открытием» Маркса¹.

Но что же имел в виду Маркс, называя свою доктрину «материалистическим пониманием истории»? Должен повиниться, что в своих работах двадцатилетней давности я пытался квалифицировать это как научную исследовательскую программу в предметном векторе философии науки. Сейчас должен признать: был не прав. Смыслом и сутью науки нельзя считать содержание, представленное концептом «понимание». Понимание

¹ Одним из двух. Второе – «разоблачение тайны капиталистического производства посредством прибавочной стоимости» [18, с. 26–27]. По поводу этого великого открытия тоже есть основания для недоумения.

выражает отношение субъекта к тексту, оно синоним того, что с некоторым явлением оперируют определенным образом, а именно как с единицей коммуникации, знаковым образованием. О тексте в собственном смысле этого слова можно говорить лишь там и постольку, где и постольку коммуникативная функция полностью «подчиняет» себе материал вещи, становится к ней в такое же отношение, в каком находится нарицательная стоимость государственного казначейского билета к качествам идущей на изготовление денег бумаги.

Познание не существует вне социальной коммуникации, а способом существования его продуктов выступают тексты. Можно даже сказать, что и природа представляет собой «текст». Но когда о природе говорят как о тексте («Книга природы»), следует отдавать себе отчет в том, что это тексты, «составленные» по иным «нормам», нежели нормы культуры. Естествоиспытатель не владеет этими «нормами» подобно тому, как он владеет нормами коммуникации. Они – феномены чуждого, абсолютно «непрозрачного» мира, кантовские «вещи сами по себе». Их нельзя присвоить в том же роде, как присваивают способы оперирования с социальными предметами. Их существование может быть описано лишь как производное действия анонимных и объективных механизмов. Поэтому понять текст в контексте социальной коммуникации означает некоторым образом включить его в мир собственной личности, взаимодействовать с ним.

Коллизия, о которой идет речь, прекрасно и выукло прочерчена в следующем рассуждении Г.П. Щедровицкого: «Понимание... выступает в качестве необходимого условия и момента объективного существования знака в актах человеческой деятельности и общения. Благодаря пониманию возникает необходимая органическая компонента знака – его смысл. Однако акт понимания, а вместе с ним и порождаемый им смысл знаковой формы не даны и не могут быть даны исследователю или наблюдателю непосредственно в качестве противостоящих ему объектов оперирования. Но это значит, что и знак, в целом являющийся единством материала знака... и смысла... не может непосредственно стать объектом оперирования. Этим он отличается от объектов физики и химии: с последними можно оперировать, приводить их во взаимодействие с другими объектами, разлагать, соединять в комплексы и т. п., и это оперирование лежит в основании познания этих объектов» [15, с. 220].

Из сказанного следует, что вербальная структура «материалистическое понимание» есть не более чем оксюморон. Нечто вроде выражения «правдивая ложь». Достаточно простой ссылки на ленинскую дефиницию материи: «философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в его ощущениях, которая копируется, фотографируется нашими ощущениями и существует независимо от них». Ясно, что

смыслы никак не даны в ощущениях и тем более никем не копируются и не фотографируются. Маркс бездумно воспроизвел в данном случае установку материализма (натурализма), поскольку исходно претендовал на «научность». Забыв при этом собственный наскок на «предшествующий материализм» за то, что там «предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно» [11, с. 1]. Но если «субъективно», то при чем здесь материализм, для которого любая форма действительности должна представляться «в форме объекта»? Как понимать его рассуждения вроде «материальные отношения – суть лишь необходимые формы, в которых осуществляется материальная и индивидуальная деятельность» [10, с. 403].

Подобное искривление анализа проявилось у Маркса и в толковании собственности. Согласно Марксу, собственность есть особая сущность, «условие производства», внутренняя основа всей совокупности производственных отношений, так или иначе проявляющаяся в этих отношениях. В этом смысле она противопоставляется «юридической категории собственности»: отношению владения, пользования и распоряжения объектом собственности. Собственности как экономической категории приписывается статус материальности, однако не определяется, в каком отношении. По контексту понятно, что речь идет о независимости «отношений собственности» от индивидуального сознания [10]. Однако, остается место и для толкования «материальности» в качестве «телесности», «вещности». Объективность вещи подспудно смешивается с объективностью социальной нормы. Как можно заключить, Маркс в трактовке собственности рассуждает подобно натурфилософу в эпоху, непосредственно предшествовавшую возникновению собственно научных форм естествознания. Аналогом собственности здесь вполне можно считать флогистон в истории химии – гипотетическую «сверхтонкую материю», огненную субстанцию, якобы наполняющую все горючие вещества и высвобождающуюся из них при горении.

Покончил с теорией флогистона Лавуазье. В социальной теории смешение объективности «вещи» с объективностью социальной нормы было преодолено Э. Дюркгеймом. Имеется в виду его тезис «Социальные факты нужно рассматривать как вещи» [5, с. 421]. Казалось бы, Дюркгейм, подобно Марксу, «овеществляет» социальные отношения. Однако это не так. Дюркгейм утверждал: «Действительно, вещь узнается главным образом по тому признаку, что она не может быть изменена простым актом воли. Это не значит, что она не подвержена никакому изменению. Но, чтобы произвести это изменение, недостаточно пожелать этого, надо приложить еще более или менее напряженное усилие из-за сопротивления, которое,

к тому же, не всегда может быть побеждено. А мы видим, что социальные факты обладают этим свойством. Они представляют собой как бы формы, в которые мы вынуждены отливать наши действия» [5, с. 421]. Эти «формы» – суть формы культуры, для представления которых служат категории идеалов, норм и ценностей, образующих в их взаимосвязи целостные структуры. Из чего следует, что экономическая наука представляет собой раздел культурологии.

Возможно, в методологический тупик Маркса привело его достаточно поверхностное представление о собственно научных методах анализа. Ведь заявлял же он в «Капитале», что эмпирический анализ в экономике ему заменяет «сила абстракции». Этим же, видимо, можно объяснить несоблюдение им «принципа Юма», согласно которому из описаний логически не выводятся оценки или нормы, а из оценок или норм не выводятся описания. От «есть» нельзя с помощью логики перейти к «должен», и от «должен» – перейти к «есть». В целом, по примеру Дж. Мура, основной порок марксова анализа можно идентифицировать как «натуралистическую ошибку».

Все извивы данного ошибочного курса с предельной четкостью и ясностью были вскрыты, как уже упоминалось, русским философом послеоктябрьского зарубежья Борисом Петровичем Вышеславцевым. Общій вывод, который делает Вышеславцев, сводится к следующему: смешение генетического (т. е. причинного) объяснения с систематической оценкой, с моральным и логическим оправданием составляет основной философский дефект марксизма. Маркс утверждал, что капитализм «необходимо» создает пролетариат, который «необходимо» уничтожает капитализм. Здесь две необходимости: первая – генетическая, вторая – вытекающая из оценки, требующая волевого акта (пролетариат решает произвести революцию ради идеальной цели коммунизма). Генетическая (причинная) необходимость никогда не дает оправдания тому, что она обосновывает, ибо всё имеет свои необходимые причины: все заблуждения и всякая неправда. Только моральная необходимость должно оправдывает то, что ею обосновано. Маркс оправдывает социальную революцию, ибо воспринимает ее как должное, а капитализм – как недожное. Все его сочинения переполнены суждениями о должном и недожном, хотя он отрицает всякую этику во имя «научного» материализма и атеизма. «Научный» материализм и натурализм требовали генетического метода, который, по словам Спинозы, устанавливает неумолимую причинность, «не оплакивая и не осмеивая». Вышеславцев писал: «Маркс, напротив, “непрерывно оплакивает и осмеивает”, точнее сказать, изобличает и осуждает эксплуатацию как недожное и требует “экспроприации экспроприаторов” как морально необходимой и правомерной» [3, с. 61].

Последний логический удар, отправивший марксизм в глубокий «теоретический» нокаут, нанес Карл Поппер своей «Нищетой историцизма». Поппер совершенно однозначно отрицает как само существование законов истории, так и, соответственно, возможность их познания (даже если гипотетически допустить их существование), считая противоположную позицию проявлением веры, а не научного знания. Веру в существование законов истории и возможность на основании их познания предсказывать будущее он обозначает термином «историцизм». Он писал: «Поиск закона “неизменного порядка” в эволюции не вмещается в рамки научного метода, будь то в биологии или социологии. Мои доводы очень просты. Эволюция жизни на земле или человеческого общества есть уникальный исторический процесс. Можно допустить, что такой процесс происходит в соответствии с причинными законами всех видов, например, законами механики, химии, наследственности и сегрегации, естественного отбора и т. д. Его описание, однако, есть не закон, а всего лишь единичное историческое суждение» [13, с. 30]. Понятно, что никакой продуцируемый научными методами закон ничего подобного не допускает.

Главная ошибка историцизма, говорил Поппер, в том, что «его “законы развития” оказываются абсолютными тенденциями, которые, подобно законам, не зависят от начальных условий и которые неумолимо ведут нас в определенном направлении в будущее. Они являются основой для безусловных пророчеств, в противоположность обусловленным научным предсказаниям» [Там же, с. 41].

Достаточно самого беглого сравнения попперовской интерпретации проблемы исторических законов с марксистскими суждениями на это счет, чтобы прийти к вполне определенным и однозначным выводам по поводу их научной состоятельности. Яркий пример тому знаменитая речь Ф. Энгельса: «Подобно тому как Дарвин открыл закон развития органического мира, Маркс открыл закон развития человеческой истории: тот до последнего времени скрытый под идеологическими наслоениями факт, что люди в первую очередь должны есть, пить, иметь жилище и одеваться, прежде чем быть в состоянии заниматься политикой, наукой, искусством, религией и т. д.; что, следовательно, производство непосредственных материальных средств к жизни и тем самым каждая данная ступень экономического развития народа или эпохи образуют основу, из которой развиваются государственные учреждения, правовые воззрения, искусство и даже религиозные представления данных людей и из которой они поэтому должны быть объяснены, – а не наоборот, как это делалось до сих пор» [18, с. 350]. Но ведь еще Сократ говорил: мы едим, чтобы жить, но не живем, чтобы есть! А ведь сам Маркс считал его «воплощением философии». Да и Дарвин здесь явно упомянут всуе. Куда с большим основанием Энгельс мог бы

упоминать отца формационной модели истории Земли – Чарльза Лайеля. Сам Дарвин называл его лордом-канцлером естествознания. Именно у него Маркс заимствовал и наложил на историю человечества свою формационную схему.

Тем не менее за приведенным «научным» косноязычием Энгельса хоть и слабо, но проглядывают существенные культурологические черты пресловутого «материалистического понимания истории». По сути, оно представляет собой рациональную реконструкцию мифа о вечном возвращении в смысле, который придавал данному концепту Мирча Элиаде. В его толковании это архетип, первичный образ, универсальная структура, присутствующая в коллективном бессознательном, своего рода матрица, ориентирующая определенным образом жизнедеятельность людей. Повидимому, исторически первая рефлексия мифа вечного возвращения представлена у Екклесиаста: «Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки. Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои. Все реки текут в море, но море не переполняется; к тому месту, откуда реки текут, они возвращаются, чтобы опять течь. Все вещи в труде; не может человек пересказать всего; не насытится око зрением, не наполнится ухо слушанием. Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: «смотри, вот это новое»; но это было уже в веках, бывших прежде нас. Нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после» (*Екклесиаст. Гл. 1*).

Аналогичные рассуждения можно найти и у Маркса. Например, такое: «В общих чертах азиатский, античный, феодальный и современный буржуазный способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного прогресса производства, антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов; но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для решения этого антагонизма. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества» [8, с. 7].

И в первом, и во втором случаях мы имеем дело с концепциями социального времени. Миф о вечном повторении, характерный для архаического общества, представляет время в виде циклической периодичности. «Архаический человек, – писал Элиаде, – тоже знаком с историей, хотя эта история и была изначальной и располагалась в мифическом

времени. Отказ архаического человека от истории, его отказ занять место в конкретном, историческом времени выдает, таким образом, преждевременное утомление, боязнь движения и спонтанности; короче говоря, поставленный перед выбором – принять условия исторического существования со свойственным ему риском, с одной стороны, или вернуться к природному способу существования, с другой стороны, – он выбрал бы это возвращение» [16, с. 138]. В вечном неподвижном космосе архаический человек мог существовать в сплошном настоящем, независимом от прошлого и не влекущем с необходимостью за собой будущего. Леви-Стросс обозначал подобные общества как «холодные», образно сравнивая их мифологию с «машиной для уничтожения времени» [7]. «Холодные» общества у Леви-Стросса противопоставляются «горячим», т. е. цивилизованным (историческим) обществам. Первые воспроизводят одни и те же архаические структуры, вторые более подвижны и подвержены прогрессу. У Элиаде же архаический и исторический типы общества противопоставлены по восприятию времени – соответственно циклическому и линейному – и достаточно конкретно связаны с определенным типом культуры. Становление исторического человека происходит под влиянием иудео-христианского религиозного комплекса, хотя начинается еще в Античности. В целом переход к истории у Элиаде связывается исключительно со становлением нового христианского самосознания, хотя он и констатирует исключения – элементы циклического восприятия времени в христианский период.

Переход к истории привносит в жизнь человека страдания, подчас невыносимые, катастрофы, формы геноцида и т. п. История равноценна страданию потому, что она разрушает единый упорядоченный мир, порождая «бремя выбора», т. е. свободу и одиночество. По Элиаде, люди «защищались от истории», то «периодически упраздняя ее путем повторения космогонии и периодического возрождения времени, то приписывая историческим событиям метаисторическое значение, которое было не только утешительным, но еще (и прежде всего) последовательным, то есть способным включиться в четко разработанную систему, в рамках которой существование и Космоса, и человека имело свой смысл. Следует добавить, что эта традиционная концепция защиты от истории, этот способ выносить исторические события продолжал доминировать в мире вплоть до эпохи, очень близкой к нашим дням...» [16, с. 129].

Сказанное позволяет поместить в представленный контекст и «материалистическое понимание истории». Как показал Поппер, оно есть форма верования, вера в существование законов истории. Именно верование, а не продукция научного эмпирического знания. Марксизм был гносеологически обреченной попыткой построить рациональное основание опреде-

ленной системы ценностей, их иерархии. Кстати, сам Маркс в начале своей карьеры отличался яростной критикой «идеологии», которая, по сути, и есть попытка рационального сооружения религиозной системы. Однако, как говорят в народе, за что боролись... По словам Йозефа Шумпетера, «марксистский социализм принадлежит к той разновидности религий, которая обещает рай уже при жизни». «Богоизбранным народом» для Маркса стал пролетариат. Его-то он и мыслил, подобно библейскому Моисею, вывести из капиталистического рабства. Всё повторяется!

Разрушение в Новое время традиционных обществ, «смерть Бога», появление массы маргинальных общественных слоев (пролетариев) вызвали потребность в компенсаторных мировоззренческих формах взамен утрачивающих свое влияние. Таковой и стала доктрина марксизма – возродившая циклическое время, ориентировавшая историю в цивилизационно исходную социальную форму первобытного коммунизма. Становится понятной историческая логика превращения этой доктрины под именем марксизма-ленинизма в квазирелигиозную культуру, а основанного на ней государства – в квазитеократию с «общими чертами» и азиатского, и рабовладельческого, и феодального способов производства. Известная ступенчатая пирамида на Красной площади – вполне определенный указатель в сторону мифа вечного возвращения.

Литература

1. Антология мировой философии. В 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1971. – 760 с.
2. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Наука, 1990. – 412 с.
3. Вышеславцев Б.П. Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – 461 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. – 479 с.
5. Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда; Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – С. 391–532.
6. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. 1784 // Кант И. Сочинения: в 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 5–23.
7. Леви-Стросс К. Структура мифов // Вопросы философии. – 1970. – № 7.
8. Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1959. – Т. 13. – С. 1–167.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 3. – С. 7–544.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. Капитал, т. 1 / К. Маркс. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1960. – 762 с.
11. Маркс К. Маркс – Анненкову, 28 декабря 1846 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1962. – Т. 27. – С. 401–412.
12. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 3. – С. 1–4.

13. *Поппер К.* Ницшега историцизма // Вопросы философии. – 1992. – № 10. – С. 29–58.
14. *Философский словарь.* – М.: Республика, 2003. – 575 с.
15. *Щедровицкий Г.П.* Понимание как компонента исследования знаков // Вопросы семантики: тезисы докладов. – М., 1971.
16. *Элиаде М.* Космос и история. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
17. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1961. – Т. 20. – С. 1–338.
18. *Энгельс Ф.* Похороны Карла Маркса // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1961. – Т. 19. – С. 350–354.
19. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Сочинения: в 2 т. – М., 1966. – Т. 1.

Затронутая тема в другом аспекте рассматривалась в статье:
Антипов Г.А. Расставание с марксизмом // Идеи и идеалы. – 2017. – № 2, т. 1. – С. 132–146.



Статья поступила в редакцию 09.08.2018 г.
Статья прошла рецензирование 27.08.2018 г.

DOI: 10.17212/2075-0862-2018-4.2-23-41

KARL MARX AND MARXISM IN THE RELIGIOUS “DIMENSION”

Antipov Georgy,

Dr. of Sc. (Philosophy), Professor,

Professor of Philosophy and Humanities Department

Novosibirsk State University of Economics and Management – «NINH»

56, Kamenskaya St., Novosibirsk, 630099, Russian Federation

dr-ej2@yandex.ru

Abstract

The placement of Marx, together with Marxism, in a religious context may seem strange, at least to those people who still remember “opium for the people” and “a sigh of the oppressed creature”. There is a habit of associating the author and his teachings exclusively with the forms of scientific knowledge. However, it turns out that a more careful and consistent examination shows that despite the prevailing stereotype of the exclusively scientific identification of the Marxist doctrine, referring Marxism precisely to the religious context allows to understand its true place in history and culture. As the Russian philosopher of the Silver Age, S. N. Bulgakov, said, religion carries “the highest and last values that a person recognizes above himself and higher than himself, and that practical attitude, a human being is put in, in relation to these values”. But what are values? Values are the ultimate basis of choice and goal setting. Religion is the social form of the hierarchy of values existence. The article substantiates the thesis that the genesis of Marxism was the product of a complex collision in a general cultural process that embraced philosophy, science, and religion in their interrelation. The features of the interaction of these cultural phenomena in a certain social context explain the culturological features of religion, which are inherent in Marxism.

Keywords: Marxism, religion, science, philosophy, historicism, prophecy, values, myth.

Bibliographic description for citation:

Antipov G. Karl Marx and marxism in the religious “dimension”. *Idei i idealy – Ideas and Ideals*, 2018, no. 4, vol. 2, pp. 23–41. doi: 10.17212/2075-0862-2018-4.2-23-41.

References

1. *Antologiya mirovoi filosofii*. V 4 t. T. 3 [Anthology of world philosophy. In 4 vol. Vol. 3]. Moscow, Mysl' Publ., 1971. 760 p.
2. Bulgakov S.N. *Filosofiya khozyaystva* [The philosophy of the economy]. Moscow, Nauka Publ., 1990. 412 p.
3. Vysheslavtsev B.P. *Sochineniya* [Writings]. Moscow, Raritet Publ., 1995. 461 p.
4. Hegel G.W.F. *Lektsii po filosofii istorii* [Lectures on the philosophy of history]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1993. 479 p. (In Russian).

5. Durkheim E. Metod sotsiologii [Method of sociology]. Durkheim E. *O razdelenii obshebestvennogo truda. Metod sotsiologii* [On the division of social labor. Method of sociology]. Moscow, Nauka Publ., 1991, pp. 391–532. (In Russian).
6. Kant I. Ideya vseobshchei istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane. 1784 [The idea of universal history in the world civil plan. 1784]. Kant I. *Sochineniya*. V 6 t. T. 6 [Writings. In 6 vol. Vol. 6]. Moscow, Mysl' Publ., 1966, pp. 5–23. (In Russian).
7. Levi-Strauss K. Struktura mifov [The structure of myths]. *Voprosy filosofii – Russian Studies in Philosophy*, 1970, no. 7. (In Russian).
8. Marks K. K kritike politicheskoi ekonomii [On the criticism of political economy]. Marks K., Engels F. *Sochineniya* [Works]. 2nd ed. Moscow, Gospolitizdat Publ., 1959, vol. 13, pp. 1–167. (In Russian).
9. Marks K., Engels F. Nemetskaya ideologiya [German ideology]. Marks K., Engels F. *Sochineniya* [Works]. 2nd ed. Moscow, Gospolitizdat Publ., 1955, vol. 3, pp. 7–544. (In Russian).
10. Marks K., Engels F. *Sochineniya*. T. 23. Marks K. *Kapital*, t. 1 [Works. Vol. 23. Capital, vol. 1]. 2nd ed. Moscow, Gospolitizdat Publ., 1960. 762 p. (In Russian).
11. Marks K. Marks – Annenkovu, 28 dekabrya 1846 g. [Marx to Annenkov, December 28, 1846]. Marks K., Engels F. *Sochineniya* [Works]. 2nd ed. Moscow, Gospolitizdat Publ., 1962, vol. 27, pp. 401–412. (In Russian).
12. Marks K. Tezisy o Feierbakhe [Theses on Feuerbach]. Marks K., Engels F. *Sochineniya* [Works]. 2nd ed. Moscow, Gospolitizdat Publ., 1955, vol. 3, pp. 1–4. (In Russian).
13. Popper K. Nishcheta istoritsizma [Poverty of historicism]. *Voprosy filosofii – Russian Studies in Philosophy*, 1992, no. 10, pp. 29–58. (In Russian).
14. *Filosofskii slovar'* [Philosophical dictionary]. Moscow, Respublika Publ., 2003. 575 p.
15. Shchedrovitskii G.P. Ponimanie kak komponenta issledovaniya znakov [Understanding as a component of the study of signs]. *Voprosy semantiki: tezisy dokladov* [Questions of semantics. Theses of reports]. Moscow, 1971.
16. Eliade M. *Kosmos i istoriya* [Space and history]. Moscow, Progress Publ., 1987. 312 p.
17. Engels F. Anti-Dyuring [Anti-Dühring]. Marks K., Engels F. *Sochineniya* [Works]. 2nd ed. Moscow, Gospolitizdat Publ., 1961, vol. 20, pp. 1–338. (In Russian).
18. Engels F. Pokhorony Karla Marksa [Karl Marx's Funeral]. Marks K., Engels F. *Sochineniya* [Works]. 2nd ed. Moscow, Gospolitizdat Publ., 1961, vol. 19, pp. 350–354. (In Russian).
19. Hume D. Traktat o chelovecheskoi prirode, ili popytka primenit' osnovannyi na opyte metod rassuzhdeniya k moral'nym predmetam [Treatise on human nature, or an attempt to apply the experience-based method of reasoning to moral subjects]. Hume D. *Sochineniya*. V 2 t. T. 1 [Works. In 2 vol. Vol. 1]. Moscow, 1966. (In Russian).

The article was received on 09.08.2018.

The article was reviewed on 27.08.2018.