

СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА

Е.А. Самарская

ТРИАДИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ПРОГРЕССА

Аннотация. Предметом исследования в данной статье является философская идея прогресса в толковании французских и немецких теоретиков XIX в. Автор выдвигает гипотезу о различии триадических форм прогресса, обозначающих развитие гуманитарных устройств общества, и прогресса науки и производства. Последние развиваются по восходящей, тогда как в гуманитарных областях на протяжении более двух веков прогресс имел иной (триадический) характер. В результате исследования были выявлены особенности философской триады у французов. У них преобладала схема, ведущая начало от Сен-Симона и означающая переход от "феодально-богословского" общества к "метафизическому" и предполагаемому в будущем "промышленному" обществу. Тем не менее, прогресс у них выглядит как движение к высшему единству естественных наук, производства и гуманитарных сфер общественной жизни. У немцев (Гегель, Маркс) отношение к прогрессу выработано согласно гегелевскому принципу отчуждения и его снятия. Но если у Гегеля эта диалектика раскрывает движение Мирового духа к самопознанию, то у Маркса она раскрывает динамику труда: от нерасчленённого единства рода, где индивид совершенно несамостоятелен, к движению выделения индивида и его собственности из рода и, наконец, к снятию различия между индивидуальным и всеобщим. Сопоставляя французские и немецкие теории прогресса, автор получает возможность установить их единство и различие.

В методологическом плане особенно важна идея единства, раскрывающего стремление авторов провести линию от прошлого к настоящему и будущему.

Новизна заключается в том, что триадические теории прогресса возникли на заре капитализма, когда он уже зримо вырисовывался, но были живы воспоминания об уходящей эпохе. Отсюда попытки выстроить ценностные нормы будущего при использовании достижений прошлого. Сейчас воспоминания о том прошлом рассеялись, а вместе с ними уходят в прошлое триадические формы прогресса. Прогресс теперь выглядит как движение по восходящей и касается явлений производства, техники, наук.

Ключевые слова: прогресс, философско-историческая триада, производство, наука, феодально-богословское общество, метафизическая эпоха, индустриальное общество, принцип отчуждения, индивидуальное, всеобщее.

Abstract. The subject of this research is the philosophical idea of progress in interpretation of the French and German theoreticians of the XIX century. The author suggests a hypothesis about the distinction between the triadic forms of progress, which signify the development of the humanitarian structures of society, as well as the progress in science and production. The latter are advancing increasingly, while in the humanitarian fields throughout more than two centuries, progress carried a different (triadic) character. As a result of this research, were determined the peculiarities of the philosophical triad among French; the prevailing scheme was taking its roots from Saint-Simon and meant the transition from the "feudal-theological" society to "metaphysical", and in future – "industrial" society. The Germans (Hegel, Marx) developed the attitude towards progress according to the Hegel's principle of alienation and its removal. But if in Hegel defines this dialectics as the movement of the World spirit towards self-cognition, Marx reveals it as a dynamics of labor – from the unity of clan, where an individual is absolutely dependent, to the movements towards alienation of the individual and his property from the clan, and finally, the removal between individual and universal. By comparing the French and German theories of progress, the author attempts to determine their unity and diversity. Scientific novelty consists in the fact that triadic forms of progress emerged at the dawn of capitalism, but the reminiscence of the passing era is still alive. Thus emerge the attempts to build value norms of the future by using the achievements of the past.

Key words: alienation principle, industrial society, metaphysical epoch, feudal and theological society, science, production, philosophical-historical triad, progress, individual, universal.

В наше время понятие прогресса сильно сузилось по своему содержанию. О прогрессе заговорили сравнительно недавно, в XVIII в., во Франции это связано с именами Р.Ж. Тюрго, Н. Кондорсе, уже в XIX в. дело продол-

жили О. Конт, А. де Сен-Симон, в Германии философскую идею прогресса разрабатывали Г.В.Ф. Гегель, позже К. Маркс. Есть ряд объяснений того, почему так поздно явилась идея прогресса. Прежде всего, не с чем было сравнивать настоящее, не

было чётко отделённого от него прошлого, не долга ещё была история человечества. Так рассуждали Конт, А. де Сен-Симон. Названные исследователи истории признавали роль производства, науки, техники как важного звена прогресса, но не считали их единственным его фактором, у них было более широкое понимание прогресса, включающего в себя экономические, социально-политические, нравственные, эстетические аспекты. Это относится к триадическим теориям прогресса.

Можно взять, например, Сен-Симона, который один из первых (раньше Маркса) заговорил о ведущей роли науки и промышленности в эволюции современных обществ. В 1813 г. («Всеобщее тяготение») он заявил о том, что физический принцип всеобщего тяготения составляет основу новой философии и новой («положительной») политической системы. Его главная мысль состояла в утверждении единства мира, наук и человеческого общества. Имеется в виду некое всеобщее начало, охватывающего все сферы человеческого бытия. В 1825 г., незадолго до смерти, Сен-Симон стал употреблять вместо принципа всеобщего тяготения христианский принцип братства, что сделало гораздо яснее его философско-исторические взгляды и трактовку им общества будущего. «Братство» несло в себе тот же принцип единства, общности, что и закон всеобщего тяготения.

Здесь надо разобраться, какое отношение имеет сказанное к триадической форме прогресса у Сен-Симона? Начнём с того, что, согласно Сен-Симону и сенсимонистам, возможно только два положительных, т.е. основанных на принципе единства, общества: феодально-богословское (с IX по XV вв.) и будущее промышленное общество. Между ними существовало критическое (либеральное) общество, это мир эмпирических наук и мир индивидуализма, эгоизма. Так наметилась уже главная историческая триада Сен-Симона: движение от феодально – богословского общества к либеральному и к зарождающемуся промышленному обществу. У Сен-Симона была ещё одна триада, предшествующая названным: фетишизм-политеизм-монотеизм, но мы её оставим в стороне, так как это увело бы нас в историю религии со стародавних времени далеко от нашего предмета исследования – прогресса.

Итак, сначала о том, как понимал Сен-Симон феодально-богословское общество (IX-XV вв.). В нём были созданы превосходные институты, власть делилась на духовную и светскую, что соответствовало делению наших способностей на априорные и апостериорные. Духовная власть рассматривала вопросы, касающиеся интересов всех наций, светская власть разбирала конкретные

вопросы отдельных наций. Эти власти уравновешивали друг друга и общество пользовалось спокойствием, не было крупных междоусобных войн. Разрушение этого общества началось по двум причинам: 1) до XV в. церковь ещё держалась христианского направления, почти все папы были из низших сословий, после XV в. католичество стало еретичным, церковь погрузилась в обрядность, пошла на союз со светской властью и отреклась от христианской морали. Лютер своей критикой католической церкви оказал услугу человечеству, но и протестантизм представлял собой христианскую ересь, он принял мораль менее высокую, чем та, которая нужна современным христианам и состоит в провозглашении благосостояния низших классов и всего рода человеческого. С XV в. происходил распад европейской духовной власти, который сопровождался упадком интереса к общим идеям и пробуждением интереса к частным проблемам. 2) Тут проступает вторая причина, обусловившая конец феодально-богословской эпохи: большие успехи эмпирических наук. Упадок внимания к общим принципам был большим злом для общества, он породил чувство эгоизма во всех слоях, вражду, агрессивные настроения между народами.

Поэтому, продолжает Сен-Симон, нужно медленно возобновить работы по усовершенствованию знаний, относящихся к общим фактам, общим принципам и общим интересам, этому должно способствовать новое христианство, основанное на принципе человеческого братства. «Принятие этого учения даёт лучшее мирное средство для того, чтобы излечить то огромное зло, которое является результатом происшедшего в XV в. захвата духовной власти физической силой и для того, чтобы прекратить этот захват, преобразовав духовную власть на новых основаниях и дав ей силу, достаточную для обуздания безграничных притязаний светской власти» [1, с. 248]. Такова линия триадического прогресса у Сен-Симона: от сильной христианской власти в IX-XV вв. к победе светской власти в национальных рамках и к новому первенству духовной власти в обществе. Что касается светской власти, то она должна принадлежать промышленникам и ученым.

Свой взгляд на новое общество Сен-Симон обрисовал в «Письмах к американцу» (он принимал участие в войне американцев за независимость), он ценил американское общественное устройство за высокую религиозную терпимость, отсутствие привилегированных слоев и исключительных прав на занятие государственных должностей, а главное за то, что нация в целом проявляет себя по существу мирной, промышленной и хозяйственной. По-

этому верными представляются слова П. Ансара о том, что начиная с «Писем американцу» главная мысль Сен-Симона заключалась в констатации того, что появилась «исторически беспрецедентная социальная структура, вся динамика которой определяется производством» [2, р. 12]. Обращаясь к вопросу о перспективах Франции, Сен-Симон высоко оценивает роль, которую должны сыграть в жизни страны промышленники. Он отличает промышленников от буржуазии, к последней принадлежат военные недворянского происхождения, юристы, рантье – это посредствующие слои, они принадлежат к либеральной партии, тогда как промышленники должны создать свою партию, мирную, нравственную и действующую силой общественного мнения. (Промышленники составляют 24/25 населения, в него входят и земледельцы.)

Прогресс касается не только науки, техники, производства, главное – это перемены социальных структур, институтов, нравственных и эстетических ценностей. Должно произойти отмирание государства, управление вещами заменит управление людьми, государственные функции сведутся к администрированию, к низшим функциям полиции. Не только государство, но и право станет ненужным, зато большое место займёт мораль и религия христианского братства.

Характерно, что сенсимонисты начинают свой труд «Изложение доктрины Сен-Симона» с утверждения, что человечество в его истории подчинилось закону прогрессивного развития, причём, на первый план они ставили прогресс нравственности, рост понимания человеком его социального предназначения. Вслед за этим они ставят прогресс наук и материальной деятельности. Сенсимонисты наивно верили, что так происходило не только на Западе и что Восток, если бы он был лучше исследован, показал бы такую же картину развития.

Итак, на первом месте в истории – прогресс нравственности, он, по существу, отличает органические эпохи человечества от критических эпох, в которой жил Сен-Симон и его последователи, ожидая наступления органического промышленного общества. В такие эпохи общество явно определено, человеку кажется, что вся совокупность явлений управляется Провидением, которое отражается в законе их общества, это общества веры, приоритета религии. В критические эпохи вера угасает, единство сменяется эгоизмом, набожность – безбожием. Сенсимонисты были уверены, что последняя критическая эпоха, которую они непосредственно наблюдали, заканчивается и человечество вступает в окончательную органическую эпоху: «ныне человечество направляется к *конечному* со-

стоянию, которое будет избавлено от прежних продолжительных и болезненных смен, – состоянию, когда прогресс может осуществляться без перерыва, без кризисов, постоянно, правильно и во всякий момент. Мы шествуем к миру, в котором религия и философия, культ и изящные искусства, догмат и наука, не будут больше разобщены, в котором долг и интерес, теория и практика не только не будут в постоянной войне друг с другом, но будут вести к одной и той же цели – нравственному возвышению человека, к миру, где наука и промышленность дадут нам возможность с каждым днём лучше *знать* и лучше *культивировать* его» [3, с. 82].

Наука и промышленность у сенсимонистов – важная составная часть прогресса, но не единственная, она действует наряду с другими его элементами, материальными и духовными. В отличие от Сен-Симона, его последователи делали сильный акцент на классовую борьбу в истории обществ, причём, смысл действий у борющихся сторон разный: у раба, плебея целью являлось освобождение мирного труда, напротив, у господина, патриция она заключала в себе тенденцию к застою и попятному движению, «так как здесь цель укрепить интересы завоевателей, продлить царство насилия» [3, с. 86]. Но постепенно класс работников получает политическую правоспособность путём учреждения коммун. Права рождения отстают, труд оценивается по способности, по личным заслугам. Этим же целям должна служить отмена частной собственности, собственность переходит к государству, которое передаёт её в руки наиболее способных применить её на благо общества.

Как мы видим, сенсимонисты (Б.П. Анфантен, С.-А. Базар) усвоили у их учителя и развили религиозно-нравственные аспекты его учения. Они возражали против той морали, которая основывалась на правильно понятом интересе, главное в котором, чтобы мой интерес не вредил другим людям. Но люди должны не только не вредить, но и помогать друг другу. Как говорил Сен-Симон, воспитатели должны «посвятить индивидов в отношения общественной жизни, внушить *каждому* из них чувство, любовь, воодушевление *всех*, объединить *все* воли в *одну* волю и *все* усилия в направлении к *одной и той же* цели, цели общественной. Всё это можно назвать *общим* или нравственным *воспитанием*» [1, с. 169].

У сенсимонистов отчётливо прозвучала мысль об иерархии в будущем обществе – на производстве, в государственной деятельности, в судебной, в религиозном устройстве. Что касается суда, то они не согласны с судом присяжных, так как это суд равных, а судить должна старшие, на высших уров-

нях – иерархи. Решающий момент при этом – утверждение связи индивида с обществом, она санкционирует или осуждает в последней инстанции, она «представляет наш мир и человечество не как тёмный хаос, а как осуществление гармонически задуманного плана, воли, налагающей на человека *обязанности*, выполнение которых должно составить его счастье» [3, с. 232] И лаконичное резюме: взамен поклонения эгоизму «мы любовно вернемся к повиновению» [3, с. 232].

Нравственность у сенсимонистов тесно смыкается с религией, не ограничиваясь одним принципом христианского «братства», в котором Сен-Симон видел всё содержание провозглашённой им религии. Его ученики, особенно Анфантен, посвятили себя созданию новой церкви с её иерархами и повинующейся им паствой. Авторы «Изложения доктрины Сен-Симона» враждебно относились к иррелигиозности О. Конта, одного из первых учеников Сен-Симона, который развивал взгляды последнего на роль науки и промышленности в обществе. Они считали иррелигиозность следствием критической философии, которая в течение трёх веков боролась с религией. Конт де поддался этому влиянию и, презрев общие истины, придал научному знанию статус эмпирических наук, основанных на наблюдении.

Итак, у Сен-Симона уже заняла видное место историческая триада: феодально-богословское общество, критическое или «метафизическое» общество, где царил моральный и экономический индивидуализм, – промышленное общество, в котором должны быть воспроизведены на новый лад принципы единства и порядка, отличавшие феодально-богословское общество. Эта триада – главное воплощение прогресса у проповедывавших её авторов, она была воспроизведена Базаром и Анфантенем, с одной стороны, Контом, с другой. Хотя интерпретаторы обычно подчёркивают, что Конт не был сенсимонистом, но, например, Ж. Гурвич признаёт, говоря об упомянутой исторической триаде, что «здесь Конт воспроизводит и точно повторяет концепции Сен-Симона о связи между развитием индустриального класса – третье сословие – и позитивными науками, и вытекающим из этого ограничении сначала теолого-военного режима, затем метафизико-легистского» [4, р. 33].

Если говорить о том, кого, помимо Сен-Симона, Конт считал своими предшественниками и на какие идейные традиции он опирался, то следует назвать философов, которые пытались применить научный подход к анализу человеческой истории. Элементы такого подхода он усматривал у Ф. Бэкона, Б. Спинозы, Т. Гоббса, которого он особенно це-

нил за попытку построить учение о нравственности, праве, политике на принципах механической причинности. В числе своих предшественников он называл также Ш. Монтескьё с его идеей о влиянии климата на историю человеческих обществ, или Н. Кондорсе, который посвятил свою работу «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» поиску естественных законов развития цивилизации.

Но хотя Конт ценил у философов нового времени любые попытки применения точных и естественных наук к толкованию общества, сам он на деле был убеждён, что история подчиняется особым законам, несводимым к естественным. Недаром он был одним из основателей социологии и считал её высшей в ряду наук, самой сложной и конкретной из них. Конт настаивал на том, что науки можно расположить по принципу возрастающей сложности: сначала математика, механика, физика, потом органические науки и, наконец, социология. Этому порядку наук соответствует, по Конту, история их появления и развития: первыми появляются простейшие науки, затем более сложные. Социология не просто завершающее звено в истории наук, она раскрывает их тайну, а именно, то обстоятельство, что все науки являются науками о человечестве и принадлежат ему как единому субъекту познания. Все науки, писал Конт, представляют собой «различные составные элементы единой науки – науки о человечестве» [5, с. 71]. Уже в этом беглом очерке развития наук раскрывается, или, вернее, повторяются особенности его общей исторической триады: прогресс как форма движения к высшему единству. Человек не может достичь единого общего закона природы, но всё же реальная наука допускает «достаточное философское единство», но оно относится не к внешнему миру, не ко вселенной, а к человеку и к человечеству. Тут наше знание стремится к «полной систематизации» это наука «социальная», «человеческая», «принцип и цель которой составляет наше существование» [5, с. 24]. В философии истории Конта важное место принадлежит идее субъективности, «субъективному методу», согласно которому суждения о мире и обществе должны иметь своей основой опыт, показания наших органов чувств. Люди, писал Конт, должны ограничить свою любознательность тем, что им дано в наблюдении и что важно для человечества. Причём, субъективный мир открывается у него сразу и как мир индивида, и как мир человечества. Конт ценил идею И. Канта о разделении всех вещей на те, которые нам даны в опыте, и те, которые постигаются в умозрении. Сам он был за то, чтобы замкнуться в сфере субъективного опыта,

растянутого до масштабов человечества и ограничить этими рамками познание, действие и чувство. Эта замкнутость и даёт искомый им «синтез», ту формулу единства, которое способно преодолеть экономическую, политическую и моральную анархию метафизической эпохи.

Будучи сторонником научного подхода к обществу, Конт постоянно выступал против иных подходов к нему. У него были два противника: во-первых, теология, которая рассматривала человека и человечество в контексте их соотношений с Богом, и, во-вторых, метафизика. К ней он относил те философские системы, которые исторически пришли на смену теологии. Метафизика – это философия, выступавшая против идеологического диктата теологии, но сохраняющая страсть к поиску абсолютных начал и абстрактных сущностей. Такой абстрактный подход к человеку хотели исправить социологи XIX в., выдвинув вперёд историю и социальное как факторы, определяющие сущность индивида, они хотели его рассматривать сквозь призму социальности. К метафизике Конт относил философию Просвещения, нападая особенно на присущий ей атеизм. Он считал, что атеизм хотя и направлен против средневековой теологии, но родственен ей в том, что стремится решать «неразрешимые вопросы», ищет «первые» или «конечные» причины образования вселенной, происхождения жизни, формирования человека. Атеизм переоценивает разум и не имеет представления о моральных и социальных потребностях, о духовной стороне общественной жизни. Он ведёт к рождению утопий о «мнимом царстве разума». Указанные особенности атеизма Конт связывал с тем, что атеизм лишь негативно оценивает прошлое, а в отсутствии позитивной оценки прошлого невозможно открыть будущее человечества.

В этом состоит важная особенность философско-исторического метода Конта, которая прежде всего и олицетворяет его «позитивизм». Общий смысл последнего заключается в провозглашении позитивного отношения к прошлому с опорой на критическое в отношении него настоящее. Точнее говоря, позитивное отношение к «феодално-богословскому» или «теологическому» периоду истории при учёте критики в его адрес с позиций метафизики. Таким образом, теология и метафизика не просто идейные противники Конта, они отражают на духовном уровне определённые этапы эпохи: уходящей в прошлое теологической эпохи и сменившей её метафизической (критической) эпохи. Свою идею позитивизма Конт соотносит с будущим, с промышленным обществом, считая, что оно должно воспроизвести на новом этапе некоторые

структурные и качественные особенности власти в средневековом обществе. Нельзя, писал Конт в «Системе позитивной политики», только осуждать феодально-богословское общество и видеть в нём единственное препятствие для развития цивилизации, на деле его создание было «одним из наибольших предварительных успехов общества» [6, с. 24]. Складывающееся позитивное общество, по Конту, будет иметь больше сходства со средневековым, чем с обществом метафизической эпохи. Последнее основано на критицизме (протесте против власти церкви и королей, освоенных божественной благодатью), на разгуле индивидуализма и эгоизма, на анархии и ожесточённой борьбе за власть, в которое втянуто все население. Новое же общество мыслится им как «органическое», т.е. основанное на едином всеобъемлющем принципе, в результате чего оно оказывается стянуто в одно целое.

Единство, о котором идёт речь, относится не к внешнему миру, а к человеку и к человечеству, к его активности, знанию и чувству. Благодаря этому достигаются в человечестве полная гармония между умозрительной и конкретной жизнью. Это единство более высокого уровня, чем то, которое обеспечивали некогда теология и метафизика. Согласно Конту, единство общества в теологическую эпоху в Европе обеспечивала христианская вера, а не разум, тогда аффективное начало превалировало над разумом. Что касается метафизической эпохи, то общественная связь в этот период основывалась на абстрактных метафизических принципах и потому не была прочной. Экономическая жизнь управлялась законами меновой стоимости, в политике демократия базировалась на абстракции общей воли, в моральной сфере царил абстракция свободных и независимых индивидов, выражением которой была теория «естественного человека» просветителей. В метафизическую эпоху человек действует, как бы находясь вне исторического, социального контекста, тогда как в предшествующую эпоху человек нёс на себе печать исторической определённости, принадлежности к такому-то вероисповеданию. Связывавшая людей вера обеспечивала устойчивый, органический характер общества. Проект Конта состоял в том, чтобы возродить в новом, промышленном обществе устойчивую эмоциональную связь между людьми, основав новую религию Человечества. Позитивизм Конта представлял собой философию единства познания и веры, единства разума, чувства и действия. В результате весь комплекс естественных наук выступает в единстве с нравственностью, естественная философия и социальные науки взаимопроникают друг в друга и устраняется признанное со времён Платона и Аристотеля отли-

чие естественной философии от нравственной. Это предполагает, по словам Конта, подчинение объективной основы человеческого существования «субъективному принципу, который всегда должен быть руководителем в цельном философском построении» [7, с. 73].

Конттовское понятие прогресса имеет поступательный, а не круговой или колебательный характер. Прогресс предполагает возвращение на третьем этапе к высшим достижениям первого этапа. Получается почти гегелевское отрицание отрицания: второй этап развития отрицает первый, а третий воспроизводит в новых условиях лучшие достижения первого. Непонятно, почему Ж. Гурвич уличает Конта в отсутствии диалектики, несправедливым кажется и его упрек Конту в финализме. Если третья стадия в развитии истории у Конта демонстрирует финализм, то такой же финализм можно увидеть у признанных диалектиков в подходе к истории – у Гегеля или у Маркса. Высшее достижение первой ступени конттовского прогресса – это деление в обществе власти на духовную и светскую, занятые соответственно духовными потребностями населения и его конкретной жизнью. Это обеспечивало мирную жизнь в средневековье. Преимущество той эпохи стало очевидно вследствие революционного критицизма, когда власть оказалась погружена в конкретику светской жизни и духовные потребности населения находятся в пренебрежении. В позитивный период должна быть восстановлена двуединая власть, только религия Христа должна быть заменена религией Человечества. Такая власть составит «главный фундамент будущего строя» [5, с. 102]. Позитивизм овладел уже прежде всего практической жизнью (промышленность), затем распространился на умозрение. Но с помощью духовной власти он способен овладеть аффективной жизнью, без этого нельзя победить теологию. Конт исходил из того, что «чувство является двигателем как умозрения, так и деятельности, назначение ума состоит в служении социальному чувству» [7, с. 60]. Конт пишет даже, что основная догма позитивизма состоит в «постоянном преобладании сердца над разумом» [7, с. 60]. Хранительницами аффективной жизни являются, по Конту, женщины, им дорог принцип преобладания морали над политикой.

В средние века мораль строилась на базе католицизма, и в ней был сделан упор на сверхъестественные силы. В критический период мораль была разрушена, её возрождение зависит от позитивной философии, которая должна создать чисто человеческую мораль. Для этого нужно постоянное вмешательство духовной власти, главный тезис

позитивистской морали – гармония общественного и личного, на первом плане при этом чувство обязанности индивида по отношению к целому. Метафизика привела к распространению эгоизма, он свойственен и теологической морали, ибо верующий постоянно озабочен личным спасением. Для метафизики, как и для веры, «мы» не существует, не существует социальной жизни. Для позитивизма, наоборот, человек в индивидуальном плане не существует, существует только род, человечество, так как всем нашим развитием мы обязаны обществу: «Великое понятие человечества повсюду заменило понятие Бога и установило окончательное единство» [8, с. 149].

Таким образом, прогресс, по Конту, не сводится к эволюции промышленности и науки, он включает всю полноту духовной жизни человека, морали, социальной и политической жизни. Он отрицательно относится к политике метафизической направленности: она пропагандирует неограниченную свободу суждений, что порождает анархию в обществе, поддерживает догму о народном суверенитете, который заменяет произвол королей произволом народа. К последнему Конт относился двойственно, с одной стороны, он считал, что пролетарии более всех подготовлены к осуществлению позитивистских преобразований, у них развито чувство социальной солидарности и поэтому диктатура пролетариата была бы полезна для формирования позитивистского общества. Но верховная роль пролетариев сохраняется лишь в революционный период, после завершения его власть должна перейти к промышленникам. Коммунисты хотят вручить пролетариям управление производством, Конт возражает им: «Никакое предприятие не могло бы существовать, если бы каждый исполнитель должен был быть также управляющим, или если бы управление было непосредственно вверено косной и неответственной толпе» [8, с. 149] Тут раскрывается суть позитивистской политики – строгая дисциплина в обществе, иерархия, мораль солидарности, клубы во имя божественного человечества взамен церквей. Таков во всей его полноте прогресс на позитивистский лад, девиз которого «Порядок и прогресс».

Конттовская триада, которая заключается в смене теологического, метафизического, позитивистского периодов истории, относится собственно к социально-политической и духовной сферам общества. Что же касается развития наук и производства, т.е. самой основы исторического прогресса, то они развиваются поступательно, по восходящей. Эту основу истории Конт называет цивилизацией, она «состоит, с одной стороны, в раз-

витии человеческого разума, и с другой, в развитии воздействия на природу» [6, с. 11]. Состояние цивилизации влияет на социальный строй общества, а также его политическую и духовную сферы. Здесь Конт очень близок к Марксу: цивилизация (по Марксу, производительные силы) определяет всю «надстройку» общества, т.е. её социально-политические и духовные сферы. Как и Маркс, Конт уверен, что люди не могут изменить ход истории, они могут лишь ускорить или замедлить его соответственно их знанию законов истории. В зависимости от поступательного прогресса цивилизации развивается триадический ход истории.

Наряду с французскими представителями триадической модели истории, существовали немецкие, к коим относятся, например, Гегель и Маркс. Правда у Гегеля триадичность носила чрезвычайно идеалистический, спекулятивный характер, но при внимательном отношении можно в ней рассмотреть реальное содержание исторических процессов. У Гегеля триада заключена уже в его методологическом принципе отрицания отрицания, согласно которому некая сущность, подвергнувшаяся отрицанию, в результате второго отрицания частично восстанавливается, но в изменённой форме и в результате достигается конечный «синтез». Маркс воспринял этот метод. Применение его к истории даёт такую триаду: первоначальное родовое устройство общества с общинной собственностью, его сменили устройства с частной собственностью (феодализм, капитализм) и, наконец, коммунизм как общество с общественной собственностью.

Динамика исторической триады управляется законом отчуждения, тесно связанным у Гегеля с принципом отрицания отрицания. Маркс перенял у Гегеля идею отчуждения, с помощью которой он в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» получил такой вывод: исходный пункт современного ему общества – труд фабричного рабочего, он отчуждается в капиталистических условиях вместе с его продуктом и социально-духовными сферами общественной жизни, которые Маркс тоже относил к результатам труда фабричного рабочего. Таков первый этап отрицания, который рассматривает Маркс. Второе отрицание оказывается снятием отчуждения, установлением единства труда и общества, их синтезом. Это состояние общества и является коммунизмом. У Гегеля можно отыскать аналог марксова коммунизма, взяв, к примеру, его «Философию права». В ней государство выступает конкретным синтезом индивида и общества, тогда как процесс отчуждения разыгрывается в гражданском обществе, где индивид противостоит фор-

мальному всеобщему началу в виде экономических отношений и права. Снятие этого отчуждения ведёт к синтезу, к конкретному всеобщему, каковым является государство. Т.е., гегелевское государство, как оно выступает в его философии права, является аналогом марксова коммунизма. Разница между Марксом и Гегелем заключается в том, что у Гегеля спекулятивный момент синтеза разыгрывается в процессе развёртывания истины, тогда как у Маркса он находит место в диалектике труда, в его отчуждении и обратном движении синтеза. Гегелевский метод развёртывания истины Маркс делает принципом развития труда и человека. Описанная Марксом модель отчуждения труда предполагает либо то, что у Маркса труд рабочего растягивается до уровня всеобщего (с помощью философии отчуждения), либо что всеобщее, т.е. общество в целом сжимается до уровня труда.

Понятия труд и отчуждения труда имеют у Маркса два смысла, отношение между которыми он оставляет без всякого объяснения. Первый – это отчуждение труда фабричного рабочего, о чём только что шла речь, второй – это труд, взятый в масштабе всего общества со свойственным ему разделением труда и обменом. В «Немецкой идеологии» Маркс пишет, что это суть «наглядно-отчужденные выражения человеческой деятельности» [9, с. 144]. В «Капитале» Маркс обозначит всю совокупность товарных отношений как «товарный фетишизм» и признаёт в нём источник «общественных мистификаций», сферу стихии, преодолением которой может явиться лишь сознательное управление людей социальными процессами.

Уже в «Немецкой идеологии» Маркс разработал материалистическое понимание истории, что не могло не отразиться на трактовке им сути и перспектив коммунизма. Маркс обосновывает теперь коммунистическую революцию, указывая на постоянный рост производства, ликвидацию в этой связи частной собственности и победу общественной собственности с планомерной организацией труда. Это тоже триада, но она не использует метод отчуждения и не затрагивает вопросы соотношения индивида и общества. Но Маркс не отказался в этот период и от теории отчуждения, связывая его преимущественно с фактом стихийного разделения труда в обществе, в результате которого плоды труда индивидов представляются им «не как собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть» [10, с. 33]. Соответственно, коммунизм как акт ликвидации отчуждения, должен, считал Маркс, превратить стихийно сложившиеся формы в «контроль и сознательное господство над силами, которые, будучи порождены

воздействием людей друг на друга, до сих пор казались им совершенно чуждыми силами и в качестве таковых господствовали над ними» [10, с. 36].

Итак, с помощью гегелевской диалектики отрицательности Маркс обосновал неизбежность коммунизма, считая его последним звеном триады, начавшейся с этапа отчуждения индивидуального или коллективного труда, прошедшей фазу отчуждения и завершившейся, с одной стороны, гармонией индивида и общества, с другой, сознательной и планомерной организацией общества. Причём тот факт, что исторически происходил, начиная с XV в., как думал Сен-Симон, переход от общества более сплочённого к эре индивидуализма, был очевиден всем наблюдателям. А вот заключительная фаза триады (марксистской или гегелевской), фаза синтеза и гармонии, если и была предвидением будущего, то весьма приблизительным. Из констатации изменений в производственно-экономической сфере нельзя было вывести коммунизма как гармонии индивида и рода, индивидуального и общественного (хотя триада – общинная собственность – частная – общественная – была). Такое видение коммунизма изначально было связано с философией отчуждения и сохранило следы этого происхождения вплоть до последних трудов Маркса. Когда Маркс перешёл на экономическое обоснование коммунизма, то тематика индивида, его свободы, его отношений с другими индивидами уходит у него на задний план. Он начинает настаивать на необходимости обобществления производства (вместо прежнего «обобществления человечества») и сознательного планомерного его регулирования. Проблематика индивидов, духовно-нравственные аспекты их отношений ограничиваются в марксизме теперь идеей равенства, которая к тому же на деле при её реализации, например, в СССР обернулась неравенством в сферах производства или политики. Отход Маркса от гегелевского понятия отчуждения существенно обеднил его образ коммунизма.

Как же конкретно выглядит исторический прогресс у Гегеля или Маркса? Философы Просвещения и деятели Французской революции (Робеспьер) понимали прогресс как переустройство общества на разумных началах. Прогресс тогда не выглядел как целенаправленное движение истории по восходящей или поступательное движение в форме триады. Ж.-Ж. Руссо, например, считал, что история развивалась по нисходящей сравнительно с древними временами, когда человек жил по законам природы. Задачей современников он считал возврат к естественной и простой жизни первых людей, нормы которой в новые времена раскрыты с помощью разума. Деятели Французской рево-

люции тоже обращали взор в прошлое, думая, что своими деяниями они способствуют возрождению античной демократии.

Но в тот же, примерно, период времени Гегель развил идею о том, что в ходе человеческой истории разум постепенно восходит к абсолютному состоянию, воплощаясь в соответствующих политических и экономических институтах. Причём, это движение у Гегеля имело, как уже было сказано, триадический характер.

Маркс, как и Гегель, понимал исторический прогресс как движение целенаправленное в духе триады, его цель – коммунизм. Начиная, примерно с 1844 г. Маркс решительно встал на сторону научно-производственного прогресса, видя в развитии производства, техники, разделении труда основу исторического прогресса. Но если отношение Маркса к материальному прогрессу кажется ясным, то сложнее обстоит дело с социально-политическими, духовными переменами в обществе. В этом отношении позиции вообще могут быть разными. Можно считать, что те из перемен, которые вызваны материальным совершенствованием, и являются самыми прогрессивными. Но в таком случае человечество обречено просто пассивно следовать за поворотами социально-производственных устройств, считая прогрессивными самые последние из них и отказываясь от какой-либо ценностной регуляции общественной жизни.

Маркс выработал своё отношение к социально-политическому и духовному прогрессу при опоре на Гегеля. Если обратиться к текстам последнего, образующим его «Философию истории», и сравнить их с текстами Маркса, то можно увидеть их близость в том, что касается содержательной стороны исторического прогресса, его ценностных установок. Конечно, изначально видно различие между Гегелем и Марксом в подходе к истории: у Гегеля существует единственный субъект истории, Мировой дух, стремящийся к самопостижению и самореализации. Люди, целые народы для него только средства, которыми пользуется Мировой дух в своем движении вперед. У Маркса субъектами истории оказываются люди, которые, если брать зрелые работы Маркса, обусловлены в своих действиях исторической необходимостью. Но интересно, что необходимость у Маркса диктует то же направление истории, которое усматривается в движении Мирового духа Гегеля.

Действительно, первой ступенью в его движении, ступенью, лежащей ещё, собственно, за пределами истории, является у Гегеля погружение духа в «естественность», когда он выступает как всеобщее природное начало, которое всецело подчи-

няет себе субъективный принцип. Образцы таких обществ Гегель видел на Востоке (Китай, Индия). О Китае он писал, что субъекты там совершенно несущественны, что они всецело подчинены воле императора, «они вращаются вокруг центра, а именно, властителя, который стоит во главе государства как патриарх» [11, с. 99] У Маркса первой ступенью истории выступает нерасчленённое единство, род с его патриархальными отношениями, где индивиды совершенно несамостоятельны. Маркс не ограничивает географически место первой ступени, она существует повсюду, где складываются человеческие объединения на родовой основе. Род Маркс характеризует, прежде всего, экономически, через существование общественной собственности. Но как у Гегеля доисторические общества, У Маркса родовые общества представляют нераздельность индивидуального и всеобщего.

Вторая ступень движения Мирового духа, когда уже, с точки зрения Гегеля, начинается действительная человеческая история, характеризуется им как эпоха выделения всеобщего из природного начала, эпоха формирования, с одной стороны, абстрактного всеобщего, с другой, субъективности как самостоятельного принципа. Этот период представлен у Гегеля Грецией и Римом, к нему принадлежит и феодальный мир. У Маркса второй исторический этап начинается с выделения субъекта и принадлежащей ему собственности из нерасчленённого единства рода, что происходило по нарастающей в античном обществе, в германской общине, в условиях феодализма. Общим с гегелевской концепцией моментом оказывается акцент на выдвигании принципа индивидуальности, чем особенно отмечена история Запада.

В описании третьей ступени исторического развития снова обнаруживается сходство между Гегелем и Марксом. Оба они считали, что на этом этапе снимается противоположность всеобщего и индивидуального, происходит их «примирение» (Гегель) или «обобществление» (Маркс) и наступает в результате конец истории (для Гегеля), конец предыстории и начало подлинно человеческой истории для Маркса.

Если у Гегеля завершением истории оказывается «примирение» всеобщего и частного в протестантских государствах, то у Маркса завершением предшествующей истории должен бы явиться коммунизм. Как уже упоминалось выше, его представление о коммунизме имеет сходство с вышеупомянутым гегелевским «примирением». Маркс критикует «абстракцию» всеобщих интересов в буржуазной демократии, дополняемую раздробленностью, атомизмом индивидов, а коммунизм

он характеризует как примирение этих крайностей как слияние всеобщего и частного, как их гармонию. Так завершился различно, но и сходно у Гегеля и Маркса большой исторический цикл, начавшийся с нерасчленённого единства всеобщего и индивидуального, прошедший через стадию становления абстрактного всеобщего и абстрактного отдельного к примирению этих начал.

Триадический поход к истории является телеологическим. Если говорить о Марксе, то возникает вопрос, как соотносятся у него телеология и материалистически-детерминистское объяснение истории, доминирует ли последнее над телеологическим объяснением, или обе схемы существуют параллельно друг другу, или они пересекаются, накладываясь друг на друга?

В работах Маркса материалистически-детерминистский подход к истории возник позже, чем представление о диалектических кругах в истории. Впервые его основы в не устоявшихся ещё терминах Маркс сформулировал в «Немецкой идеологии». Он там писал, что уровень развития производительных сил нации, степень и форма присущего им разделения труда определяет формы собственности и вообще «формы общения» людей в истории. В классически чёткой форме Маркс изложил указанную точку зрения в широко известном «Предисловии» 1859 г. к работе «К критике политической экономии», где он определил совокупность производительных сил и производственных отношений как «базис» общества, от которого зависят политические, юридические, духовные формы общественной жизни, т.е. «надстройка». Согласно этой точке зрения, двигателем исторического развития является рост производительных сил, который в поворотные моменты требует соответствующего изменения всей огромной надстройки.

Но что значит зависимость политики, права, морали от изменений в производственной сфере, зависимость «надстройки» от «базиса»? Иногда Маркс говорит как «техницист», когда пишет, например: «Ручная мельница даёт нам общество с сюзереном во главе, паровая мельница – общество с промышленным капиталистом» [10, с. 133]. Ценностная точка зрения этим как бы уничтожается, изменения в обществе следуют за изменениями в производстве. Это, естественно, вызывает протест у теоретиков, которые верят в свободу воли человека и в его историческую инициативу. Конечно, Маркс не был техницистом в прямом смысле слова, как, например, Сен-Симон, Конт или А.А. Богданов. Его образ коммунизма выработан при опоре на концепцию диалектических кругов в истории, которая даёт возможность наполнить этот об-

раз самостоятельным ценностным содержанием. Отсюда можно сделать вывод, что концепция линейно-восходящего развития, продиктованного прогрессом производства, не является единственной или параллельной в отношении концепции диалектических кругов истории, свою ценностную компоненту она заимствует у последней. Начиная с «Немецкой идеологии», в философско-исторических текстах Маркса переплетаются между собой два взгляда на историю, один из которых исходит от веры в приоритетную роль для общества производственного прогресса, а другой апеллирует к динамике отчуждения. Это обусловило то обстоятельство, что у Маркса коммунизм имеет собственное социальное содержание, несводимое к технико-производственному прогрессу.

Показателем такого переплетения разных подходов к истории может служить марксова трактовка исторической роли пролетариата. Просто на основе эмпирических данных невозможно было сделать вывод о коммунистическом предназначении пролетариата. Реально это был один из угнетённых классов капиталистического класса, склонный, конечно к протесту против существующих условий его труда и жизни. Но Маркс видел в нём особый класс, носителя всего самого прогрессивного, «универсальный» класс, преодолевающий национальную замкнутость, предопределённый к созданию общества, альтернативного капитализму. Подобные характеристики пролетариата могли быть продиктованы только динамикой отчуждения, согласно которому подвергшийся отчуждению класс пролетариев должен в итоге вернуть себе все свои сущностные силы, воплощённые в материальных и духовных достижениях общества.

Когда последователи Маркса XIX и XX вв. забыли об «отчуждении», видя в нём проявление незрелости его теории, они утратили вследствие этого некоторые привлекательные стороны марксова понимания коммунизма. Маркс видел в положении рабочего отчуждение от него различных форм социальности. Он не похож на социалистов, которые утверждали примат общества в отношении индивида и требовали его подчинение целому во имя «всеобщего блага» (Сен-Симон). Маркс хочет вернуть общество, точнее, человеческую сущность рабочему. Индивид и общество у Маркса равновелики, хотя Маркс писал в «Тезисах о Фейербахе», что человек есть совокупность общественных отношений. Но можно вернуться к «Экономическо-философским рукописям 1844 г.», где Маркс пишет, что родовая сущность человека воплощается в таких сферах общественной жизни, как религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство

и что положительное упразднение всякого отчуждения есть «возвращение человека из религии, семьи, государства и т.д. к своему *человеческому*, т.е. общественному бытию» [9, с. 120]. К этому Маркс добавляет: «Человек присваивает свою всестороннюю сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек» [9, с. 120]. Все названные формы общественной жизни выходят далеко за пределы фабричного труда. Человек выражает себя как свободное и универсальное существо «в переработке неорганической природы» [12, с. 566]. Пожалуй, Маркс дал в «Рукописях» самый идеальный образ человека будущего.

Знакомство с триадическими формами прогресса позволяет сделать вывод, что понятие прогресса сузилось по объёму. Заговорили о прогрессе сравнительно недавно, в XVIII в., когда повсеместно стало заметно формирование нового мира и исчезновение старого феодального мира. Тогда появились понятие прогресса и те триадические его формы, в которых мыслились прошлое, настоящее и будущее (Сен-Симон, Гегель, Конт, Маркс). В этих концепциях наука, техника, производство как бы составляют основы всех изменений общества, но, кроме того, они включают относительно самостоятельные социально-политические, нравственные, эстетические аспекты.

У Сен-Симона и Конта триада охватывала феодально-богословское, либеральное и будущее промышленное общество. В последнем в основе лежит рост науки и производства, а что касается социальных форм, то они включают умаление государства до административных функций, исчезновение права, главенство морали самопожертвования и религию христианского братства (у Сен-Симона). Господствует иерархия в производстве, в государственной деятельности, судебной, в религиозной жизни.

У Маркса триада выработана под влиянием Гегеля, его принципов отрицания отрицания и отчуждения, которое у Маркса превратилось в отчуждение труда. Подвергаясь снятию, оно даёт единство труда и прочих аспектов общественной жизни. Но у Маркса двойственное понятие прогресса. Одно дело прогресс как результат снятия отчуждения и другое как результат экономического роста (общественная собственность и равенство индивидов). На почве экономизма у марксистских социалистов выростал образ пролетариата как борца против угнетателей и за установление принципа равенства. На основе снятия отчуждения пролетариат предстает у Маркса как «универсальное и свободное существо».

Триадические формы прогресса возникают на заре капиталистического общества, когда

зримо вырисовывается уже капиталистический мир, но живы воспоминания об уходящей эпохе. Отсюда попытки выстроить ценностные нормы будущего при использовании достижений прошлого. Это как будто относится скорее к Контю и Сен-Симону, у Гегеля и Маркса возврат к прошлому менее заметен. У Маркса это отказ от аб-

стракции демократии, переход к межличностным отношениям вопреки абстракции рынка. Сейчас то прошлое ушло далеко, воспоминания о нём рассеялись, а вместе с ними триадическая форма прогресса, остался лишь прогресс производства и наук, который не имеет триадического характера и движется по восходящей.

Список литературы:

1. Сен-Симон А. де. Новое христианство // Сен-Симон А. де. Собр. соч. / Пер. с франц. М.-Пг.: Гос. издат, 1923. С. 213-250.
2. Ansart P. Saint-Simon. Paris: Centre de documentation universitaire, 1969. P. 12.
3. Изложение учения Сен-Симона. М.-Пг., Госиздат, 1923. С. 82, 86, 232.
4. Gurvitch G. Les fondateurs de la sociologie contemporaine. Paris: Centre de documentation universitaire, 1957. P. 33.
5. Конт О. Слово о положительном мышлении // Конт О. Дух позитивной философии. СПб.: Вестник знания, 1910. С. 24, 71, 102.
6. Конт О. Система позитивной политики // Родоначальники позитивизма. Выпуск второй. СПб., 1910. С. 11, 24.
7. Конт О. Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма. Выпуск четвёртый. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1912. С. 60, 73.
8. Конт О. Общий обзор позитивизма. М.: Либроком, 2011. С. 149.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. М.: Изд-во политической литературы, 1974. С. 120, 144.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М.: Изд-во политической литературы, 1955. С. 33, 36, 133.
11. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. М.-Л.: Госиздат, 1935. С. 99.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956. С. 566.

References (transliterated):

1. Sen-Simon A. de. Noveoe khristianstvo // Sen-Simon A. de. Sobr. soch. / Per. s frants. M.-Pg.: Gos. izdat., 1923. S. 213-250.
2. Ansart P. Saint-Simon. Paris: Centre de documentation universitaire, 1969. P. 12.
3. Izlozhenie ucheniya Sen-Simona. M.-Pg., Gosizdat, 1923. S. 82, 86, 232.
4. Gurvitch G. Les fondateurs de la sociologie contemporaine. Paris: Centre de documentation universitaire, 1957. P. 33.
5. Kont O. Slovo o polozhitel'nom myshlenii // Kont O. Dukh pozitivnoi filosofii. SPb.: Vestnik znaniya, 1910. S. 24, 71, 102.
6. Kont O. Sistema pozitivnoi politiki // Rodonachal'niki pozitivizma. Vypusk vtoroi. SPb., 1910. S. 11, 24.
7. Kont O. Kurs pozitivnoi filosofii // Rodonachal'niki pozitivizma. Vypusk chetvertyi. SPb.: Brokgauz i Efron, 1912. S. 60, 73.
8. Kont O. Obshchii obzor pozitivizma. M.: Librokom, 2011. S. 149.
9. Marks K., Engel's F. Soch. T. 42. M.: Izd-vo politicheskoi literatury, 1974. S. 120, 144.
10. Marks K., Engel's F. Soch. T. 3. M.: Izd-vo politicheskoi literatury, 1955. S. 33, 36, 133.
11. Gegel' G.V.F. Filosofiya istorii. M.-L.: Gosizdat, 1935. S. 99.
12. Marks K., Engel's F. Iz rannikh proizvedenii. M.: Politizdat, 1956. S. 566.