

ПАМЯТИ СЕРГЕЯ НИКОЛАЕВИЧА МАРЕЕВА (1941–2019)

В этом разделе представлены теоретические и мемуарные материалы, посвященные известному философу Сергею Николаевичу Марееву, который долгие годы работал в Институте МИРБИС. Лучше всего его знали аспиранты экономических специальностей, которым он читал учебный курс философии науки. При этом Сергей Николаевич на протяжении многих лет принимал участие в научной деятельности Института МИРБИС, был главным научным сотрудником Научного центра им. Р. А. Белоусова, участвовал в конференциях, которые организовывал Институт гуманизации бизнеса. В последние годы С. Н. Мареев заведовал кафедрой общеобразовательных дисциплин Института МИРБИС.

В кандидатской и докторской диссертациях Сергея Николаевича речь шла о конкретном историзме как методе «Капитала», а потому экономическая проблематика была ему всегда близка и интересна. Под грифом нашего института была впервые издана монография С. Н. Мареева «Экономическое учение Маркса и его критики» (2012), а также учебное пособие «История экономических учений» (1 часть — 2014, 2 часть — 2016). Сергей Николаевич до последнего момента был членом редколлегии журнала «Вестник МИРБИС», публикуя в нем статьи, посвященные методологии экономической науки.



Материалы предлагаемого раздела были подготовлены к первому международному семинару, посвященному творчеству С. Н. Мареева. Раздел мы открываем статьей самого С. Н. Мареева «Неразумный эгоизм», или мораль «открытого общества», которая в первой редакции была опубликована в коллективной монографии «Человек в контексте бытия: современные состояния, проблемы и подходы» (Усть-Каменогорск, 2016).

*В. Ф. Уколов,
доктор экономических наук, профессор,
главный редактор журнала
«Вестник МИРБИС»*

ПАМЯТИ СЕРГЕЯ НИКОЛАЕВИЧА МАРЕЕВА (1941–2019)

Международный научно-практический журнал «Вестник МИРБИС» ISSN 2411-5703 <http://journal-mirbis.ru/>
№ 1 (21)' 2020, DOI: 10.25634/MIRBIS.2020.1

Ссылка для цитирования: Мареев С. Н. «Неразумный эгоизм», или мораль «открытого общества» // Вестник МИРБИС. 2020. № 1 (21), с. 174–181.

*Сергей Мареев*¹

«НЕРАЗУМНЫЙ ЭГОИЗМ», ИЛИ МОРАЛЬ «ОТКРЫТОГО ОБЩЕСТВА»

Впервые опубликовано: Мареев С. Н. Неразумный эгоизм, или мораль «открытого общества» // Человек в контексте бытия: современные состояния, проблемы и подходы : монография / Под общей редакцией Н. В. Гусевой. Усть-Каменогорск: КАСУ, 2016. 324 с. С. 180–193. ISBN 978-601-7334-84-0

О «разумном эгоизме» революционера Рахметова мы когда-то читали в романе «Что делать?» Н. Г. Чернышевского. Старшее поколение помнит об этом со школьной скамьи. Нам его преподносили как некий нравственный идеал. И мы не задумывались о том, что «эгоизм» в такой трактовке оказывается формой коллективизма и даже альтруизма: доставлять себе удовольствие, делая добро другим. Человек по своей «натуре», писал Чернышевский, «поступает так, как приятнее ему поступать, руководится расчетом, велящим отказываться от меньшей выгоды или меньшего удовольствия для получения большей выгоды, большего удовольствия» [Чернышевский, 1950, с. 285]. Иначе говоря, «разумность» эгоизма Чернышевский видит в том, что для удовольствия себе можно доставлять удовольствие другому. Но на деле здесь перед нами серьезная проблема. Ведь если я делаю добро другому из удовольствия себе, то это не есть искреннее желание ему добра. Такие поступки И. Кант считал «легальными», но не моральными. Человек должен делать добро другому, считал Кант, не по склонности, а по долгу. Ведь можно сделать добро другому из тщеславия, чтобы подняться в своих собственных глазах. И такой поступок уже теряет свой нравственный характер.

На деле эгоизм — это антитеза коллективизма, или, как говорили славянофилы, соборности. В чистом виде это утилитаризм И. Бентама и либерализм Дж. Ст. Милля. И разумным его можно назвать только условно. Но Н. Г. Чернышевскому

очень хотелось приспособить либеральную идею к демократическому движению. И именно тогда, когда либерализм и демократия уже исторически разошлись в разные стороны и сойтись уже никак не могли. Другое название того же самого эгоизма в его конкретно-исторической форме, современником которой был Н. Г. Чернышевский, — «индивидуализм». Индивидуализм — одно из характерных проявлений либерального общества. Рыночная экономика невозможна без такого индивидуализма. Он встроен в самую систему этой экономики, т.е. материальных человеческих отношений. Поэтому они не могут быть идеальными. Но классик английской политической экономии Адам Смит и не пытался на индивидуализме основать общественную мораль. Адам Смит пишет: «Не от благожелательности мясника, пивовара или булочника ожидаем мы получить свой обед, а от соблюдения ими своих собственных интересов. Мы обращаемся не к гуманности, а к их эгоизму и никогда не говорим им о наших нуждах, а лишь об их выгодах» [Смит, 2007, с. 77]. Идея естественной человеческой симпатии, заимствованная им у представителей шотландской школы и разработанная им в его «Теории нравственных чувств» была призвана уравновесить индивидуализм экономических субъектов.

Такой дуализм оказался неустранимым во всей буржуазной философии, до Гегеля включительно, который и выразил его в ясной и недвусмысленной форме в своей трактовке «гражданского общества», которое он называл «внешним государством». «Индивиды в качестве граждан этого государства, — писал он в «Философии права», — частные лица, целью которых является их собственный интерес. Поскольку же эта цель опосредована всеобщим, которое тем самым представляется им средством, то она может быть ими достигнута только постольку, поскольку они сами определяют свои желания, воление и действие всеобщим образом и делают себя звеном этой связующей цепи» [Гегель, 1990, с. 231]. У Гегеля нет ни малейшего сомнения относительно прогрессивного характера «гражданского», т.е. буржуазного, общества. И он во всех случаях отдает ему предпочтение по сравнению с феодальным обществом. Но и само «гражданское общество» для него не идеал именно в силу своей раздвоенности, своего

¹ **Мареев Сергей Николаевич (1941–2019)** — доктор философских наук, профессор. Москва, Россия.

дуализма, и с этой стороны Гегель до сих пор плохо понят.

Либерализм как понятие происходит от латинского «liberalis», что значит «свободный». В первую очередь, имелась в виду свобода личности, свобода от средневековой феодальной регламентации. Это, так сказать, отрицательная свобода, свобода от. Позитивным основанием такой свободы стала возможность свободно покупать и продавать, в том числе и самого себя, свою рабочую силу: лично зависимый человек, раб, крепостной, не может себя продавать, он принадлежит другому. Понятно, что это предполагает юридическую свободу. Но именно она исторически оборачивается для индивида несвободой, когда он продает себя другому, и этот другой может теперь распоряжаться тобой, как ему нужно.

Свобода от как индивидуалистическая свобода оборачивается произволом и как раз свободой от общественной морали. Произвол означает ограничение свободы другого. Поэтому Жан-Жак Руссо видел в индивидуализме разобщение и вражду людей. Исторически это оборачивалось утратой того общего, которое объединяло людей в единый братский союз. «Первый, кто, огородив участок земли, — писал Руссо, — придумал заявить: "Это моё!" и нашел людей достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был подлинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род человеческий тот, кто, выдернув колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: "Остерегитесь слушать этого обманщика: вы погибли, если забудете, что плоды земли для всех, а сама она ничья!"» [Руссо, 1998, с. 106].

Ж-Жак Руссо писал все это, когда буржуазное общество, которое сейчас, вслед за А. Бергсоном и К. Поппером, принято именовать «открытым», было в начале своего пути. Но уже тогда Руссо утверждал, что все беды от частной собственности. Другое дело наши «демократы», которые во главе с Е. Т. Гайдаром стали создавать у нас то самое «открытое общество» в 90-х гг. XX века. Аргументы Руссо их никак не волновали. Е. Т. Гайдар, если почитать его «труды», утверждал с точностью до наоборот: все блага цивилизации — от частной собственности, и все беды-несчастья — от ее отсутствия, т. е. от общественной собственности. Хотя общественная собственность — некоторый нонсенс: частное — это от слова «часть», а там, где целое не делится на части, там вообще никакая не собственность, а владение. Были народы, писал Гегель, которые владели, но не имели собствен-

ности. Собственность — это то, что отчуждается в результате купли-продажи. А общее владение нельзя было ни купить, ни продать, а потому это и не было собственностью. Собственность, по Гегелю, предполагает «вступление во владение посредством отчуждения» [Гегель, 1990, с. 121]. Если собственность неотчуждаема, то это опять же не собственность, а владение. А экономист Гайдар путает эти вещи и называет собственностью владение землей у греков. Но настоящая частная собственность на землю появилась в античности только у римлян. «Римляне, — писал Маркс, — собственно, впервые разработали право частной собственности, абстрактное право, частное право, право абстрактной личности. Римское частное право есть частное право в его классическом выражении» [Маркс, 1955а, с. 347].

Маркс знал, о чем писал: он изучал право в Боннском университете, в том числе и римское право, впрочем, как и все юристы, потому что это первая и самая разработанная система права частной собственности. Только в Древнем Риме земельная собственность стала свободно отчуждаемой, и именно поэтому произошло обезземеливание крестьян, которые образовали так называемый пролетариат. В Древней Греции такого не происходило и не могло произойти, как это не могло произойти и в России при общинном владении землей, когда каждый член общины получал свой земельный надел по количеству ртов или рабочих рук в семье. И такой земельный надел был неотчуждаемым, а значит не был частной собственностью.

В Первой Государственной думе крестьянские депутаты-трудовики выступали под лозунгом: «Земля ничья — Земля божья». Это было выступление против помещичьего землевладения. Русские крестьяне были носителями общинной коллективистской морали. И поэтому крестьянство в итоге пошло за Советской властью, у которой одним из первых декретов стал Декрет о земле. Помещичья собственность на землю отменялась без всякого выкупа. Эта коллективистская мораль серьезно облегчила коллективизацию, которая, вопреки ужасам, описываемым нынешними либеральными идеологами, прошла достаточно безболезненно. И без этого, следует добавить, невозможным было бы продовольственное обеспечение Красной Армии и победа в Великой Отечественной войне.

Но такая коллективистская мораль постепенно вытравлялась в советском обществе и уступала место морали собственнической. И это в осо-

бенности стало проявляться в годы хрущевской «оттепели». Советские люди обратили свой взор на Запад и увидели там разное. «Один, — как пишет тот же Егор Гайдар, — чехословацкую весну, другой — еврокоммунизм, третий — шведскую модель, все без исключения видели роскошные магазины и устроенный быт и очень мало кто — последовательно-либеральную политическую и экономическую систему. И если бы кто-то взялся объединить вместе таких разных людей, как «цеховик» из Грузии, дающий взятки секретарю обкома и мечтающий давать их дальше и расширять свое производство; правозащитник из Хельсинской группы; консультант международного отдела ЦК КПСС, советующий проводить политику «детанта»; академический историк, пытающийся разобраться в фальсификации вокруг подлинной истории КПСС; валютчик, мечтающий об отмене соответствующей статьи УК; представитель «золотой» молодежи, учащийся в МГИМО и согласный бороться с капитализмом только в его цитадели; директор, желающий самостоятельно управлять и распоряжаться доходами со «своего» завода; чиновник Внешторга, с завистью глядящий на своих богатых западных партнеров (а то и берущий у них «подарки»), — если бы кто-то объединил их всех и сказал, что объективным конечным результатом их усилий вскоре станет ликвидация всех структур, с которыми они так или иначе связаны, появление в России политической свободы, рынка, начало капитализма, как сильно бы они все удивились» [Гайдар, 1995, с. 133–134].

Ты хотел этого, Жорж Данден! Вот что хочется сказать в ответ на то, что так правдиво прописал Гайдар. А ведь кое-кто и знал, что именно случится, когда вырвутся на свободу эти фурии частного интереса! Но скажи это тогда, в середине 80-х, и тебя побили бы камнями и консультанты из международного отдела ЦК, и студент МГИМО, и все остальные образованные и малообразованные обыватели. Борьба шла с суловско-брежневской застойной догматической идеологией, но имелись-то в виду вполне материальные вещи, и опять же собственность. Эта вожденная частная собственность! А для этого надо было сломать коллективистскую мораль бывшего советского общества. Как писал Егор Гайдар: «Необходимо вынуть из живого тела страны стальной осколок старой системы» [там же, с. 202].

И вынули! Но живое тело страны стало, скорее, мертвым, чем живым. И люди стали дружно пресмыкаться перед новыми хозяевами жизни. И все стали друг другу чужими. Речь шла уже не об от-

чуждении земель, а об отчуждении человеческой сущности. С конца 1980-х до начала 1990-х, как сказано в одной книге, «в России число убийств, по некоторым оценкам, выросло в 2 раза (в крупных городах рост насильственных преступлений мог быть многократным), с 1992-го по 1997 год в стране было убито 169 тыс. человек. По данным Домоскоп-Weekly, к началу 2000-х в России смертность от внешних причин (то есть не от болезней, а от убийств и самоубийств, несчастных случаев составляет 200 смертей на 100 тысяч человек и 15 % всех смертей... По данным ВОЗ, в середине 1990-х первые пять мест по числу самоубийств на 100 тыс. населения занимали постсоветские страны: Литва, Россия, Латвия, Эстония и Казахстан» [Иванов, 2012, с. 10]. Рост преступности возмущал в те годы и Гайдара. «Важнейшая задача государства сегодня, — пишет он, — борьба с уличной преступностью, запугавшей людей, и с мафией, которая во многом определяет экономические процессы в стране, выкручивает невидимую руку рынка» [Гайдар, 1995, с. 189].

Это, конечно, очень мило про «невидимую руку»! Но ведь именно эта «невидимая рука» и толкает людей на преступление. Речь здесь должна идти об экономических причинах. Но нашелся целый легион «философов», которые начали усиленно копать в «антропологии», чтобы открыть там, в глубинах человеческой души, или человеческого организма, такие причины. Но все эти «экзистенциалы»: «тошнота» Сартра, «забота» и «страх» Хайдеггера, как и «агрессия» Лоренца, — калька с душевного состояния современного обывателя, приписанные человеческой природе как таковой, «антропологической» природе.

Древние греки утверждали, что люди не могут быть друзьями, если у них нет ничего общего. У римлян, как уже говорилось, уже была довольно развитая частная собственность. Но их государство называлось республика, что значит «общее дело». И общим у них было не только государство. Общими у них были бани, доступные для граждан всех классов, слоев и групп совершенно бесплатно. И была бесплатная вода из водопровода. А если все поделено, и все продается и покупается, то на какой почве мы можем дружить? А нам долгое время пытались выдумать какую-то общую Идею, Русскую идею. Но это как раз идеологический подход, когда полагают, что стоит выдумать хорошую идею, и все люди сплотятся вокруг родной либеральной партии.

Общезначимая идея может вырасти только из народного сознания, т. е. на реальной почве. В

свое время славянофилы предложили идею соборности. Но эта соборность была в реальной жизни как сельская община-республика, как русская артель. Говорят еще о православной церковной общине. Но там в основном собрались вместе, помолились и разошлись. Вот и вся православная «соборность». И никакого реального дела нет. При этом долгое время иронически обыгрывалось «раньше думай о Родине, а потом о себе». Где хорошо, там и родина, заявляли нам совсем недавно новые отечественные космополиты. И в то же время Ельцин хотел, чтобы ему предложили мифическую Русскую идею.

«Самолюбие — это производное, искусственное чувство, возникшее лишь в обществе, заставляющее каждого индивидуума придавать самому себе больше значения, чем всему остальному, побуждающее людей причинять друг другу всевозможное зло и являющееся подлинным источником понятия о чести» [Руссо, 1998, с. 149]. И самолюбие, или себялюбие, может проявляться и в благотворительности, и в показной щедрости, когда человек вроде бы делает другим добро, но из собственного тщеславия и чтобы выглядеть значительней в своих собственных глазах. И это очень несложно делать очень богатым людям, тем более, что тем самым как бы замаливаются грехи первоначального накопления. Как говаривал русский купчина, в молодости много бито-граблено, в старости надо бога молить. Вот и наши олигархи теперь замаливают грехи 80-х–90-х, когда было «много бито-граблено». То, что отдает богатый на благотворительность, — часть награбленного у тех, кому теперь дает богатый.

«История первоначального накопления, — пишет Гайдар, — в нашей стране не написана, процесс продолжается. Как и во всем мире, накопление начиналось с экспортно-импортных операций, финансовых спекуляций, операций с недвижимостью, торговли» [Гайдар, 1995, с. 173]. Отчего же не написана? Написана кровью и грязью, чистой уголовщиной Б. Березовского, М. Ходорковского и др. Что же, Гайдар не был в курсе дела? Был! Так же как был в курсе этого Б. Ельцин. Но они могли укреплять свою власть именно на эти деньги. Понятно, что другого выхода у Ельцина и Гайдара не было, но поражает тот цинизм, с которым насаждается эта идеология и психология.

Поскольку собственность есть все содержание права и государства, то отделить государство и право от «гражданского общества», как этого хотел Гегель, невозможно. Это невозможно потому,

что у государства и «гражданского общества» содержание одно и то же — частная собственность. Ведь тут совпадение члена «гражданского общества» и государственного деятеля происходит в одном лице, как это было у нас, когда олигарх В. И. Якунин являлся одновременно министром транспорта. Гегель поэтому предполагал, что высшие государственные чиновники должны рекрутироваться из дворянства — сословия чести, а не из подлого сословия лавочников. Отделить государство от собственности можно только отделив общественную собственность от частной, как это было при НЭПе.

Вот и мы оказались перед дилеммой: частная собственность хорошо, потому что она стимулирует людей к производительному труду, и частная собственность плохо, потому что она отчуждает людей друг от друга и ведет к расслоению на богатых и бедных. И плохо не только бедность, но и богатство, потому что богатый может покупать бедного, как писал об этом Жан-Жак Руссо. Отсюда его стремление к уравнительности: «ни один гражданин не должен обладать столь значительным достатком, чтобы иметь возможность купить другого, и ни один — быть настолько бедным, чтобы быть вынужденным себя продавать» [Руссо, 1998, с. 241]. И отсюда же особая роль государства: «Вы хотите сообщить Государству прочность? Тогда сблизьте крайние ступени, насколько то возможно; не терпите ни богачей, ни нищих. Эти два состояния, по самой природе своей неотделимые одно от другого, равно губительны для общего блага; из одного выходят пособники тирании, а из другого — тираны. Между ними и идет торг свободой народную, одни ее покупают, другие — продают» [там же, с. 241].

Люди давно заметили противоречие всеобщего и отдельного как форм собственности. И пытались его разрешить разными способами. Аристотель, например, в связи с этим писал: «Немалые преимущества имеет... тот способ пользования собственностью, освященный обычаями и упорядоченный правильными законами, который принят теперь: он совмещает в себе хорошие стороны обоих способов, которые я имею в виду, именно общей собственности и собственности частной. Собственность должна быть общей только в относительном смысле, а вообще — частной» [Аристотель, 1984b, с. 410]. Великий Аристотель считал, что лучший сорт граждан, который может обеспечить стабильность государства, это граждане среднего достатка. Сейчас таких граждан

относят к «среднему классу». И на этот «класс» делает ставку современная либеральная партия. Но нынешний «средний класс» — тот класс, который, так сказать, посерединке. А что по краям? А по краям богатые и бедные: на одном «краю» очень богатые, на другом — очень бедные. И между ними неизбежно отчуждение: моральное, политическое, идеологическое. Причем именно Руссо первым заговорил об отчуждении не только в юридически-рыночном смысле, но также в смысле политическом и морально-психологическом.

Ж.-Ж. Руссо понимал, что отчуждение собственности есть отчуждение естественной, как он ее называет, свободы. Но если это отчуждение осуществляется в пользу суверена, под которым он имел в виду народ, и это отчуждение «совершается без каких-либо изъятий, то единение столь полно, сколь только возможно, и ни одному из членов ассоциации нечего больше требовать» [Аристотель, 1984а, с. 208]. Никто не может ничего больше требовать, потому что каждому принадлежит все, и каждому не принадлежит ничего, потому что все принадлежит ему же как суверену. Вместе с тем, в теории общественного договора Руссо общая народная воля представлена в политическом организме, государстве. И Руссо здесь предтеча того «тоталитаризма», который образовался в первой половине XX века. Это лишение всех прав частных лиц именно как частных лиц. «Ибо, — как пишет далее Руссо, — если бы у частных лиц оставались какие-либо права, то, поскольку теперь не было бы такого старшего над всеми, который был бы вправе разрешать споры между ними и всем народом, каждый, будучи судьей самому себе в некотором отношении, начал бы вскоре притязать на то, чтобы стать таковым во всех отношениях; естественное состояние продолжало бы существовать, и ассоциация неизбежно стала бы тиранической или бесполезной» [Руссо, 1998, с. 208].

Таким образом государство, согласно Руссо, пресекает своеволие и подчиняет всех их же общей воле. «Каждый из нас, — пишет Руссо, — передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого» [там же, с. 208]. Именно в этом качестве каждый член общественной ассоциации носит гордое имя гражданин (citoyen). И под этим именем Великая Французская революция впоследствии уравнивает всех жителей Франции.

Тем не менее, Руссо писал: «Ни один из из-

вестных мне французских авторов не понял истинного смысла слова гражданин» [там же, с. 209]. Почему? Потому что на деле citoyen смешивают с bourgeois. И тем самым смешивают члена городской общины, гражданского общества, и члена «политического государства», как его называет Гегель. «Реальный человек, — замечает по этому поводу Маркс, — признан лишь в образе эгоистического индивида, истинный человек — лишь в образе абстрактного citoyen» [Маркс, 1955, с. 405].

Французская революция, которая происходила почти буквально «по Руссо», прах которого первым перенесут в Пантеон, учрежденный как усыпальница для великих французов, ввела именно это, citoyen, как всеобщее наименование и обращение для всех французов. Но после Термидора, а в особенности после учреждения Первой Империи, это наименование и обращение постепенно выйдут из употребления, и гражданам Франции снова будут обращаться друг к другу «мадам», «месье». Но это же как раз и подтверждает, что citoyen — это граждане Республики, а не просто члены «гражданского общества». «С весны 1807 года, — пишет А. З. Манфред, — французы должны были снова привыкать к титулам, почти двадцать лет непрогнозируемым в стране и забытым, как средневековая ветوشь. Вновь появились герцоги, князья, графы, бароны» [Манфред, 1982, с. 530].

У нас Февральская революция 2017 года тоже ввела общее наименование «граждане России», поскольку Россия была объявлена республикой. Октябрьская революция оставила это наименование, но оно в обращении оказалось вскоре вытесненным партийным обращением «товарищ», а обращение «гражданин» осталось только там, где люди уже не могли быть «товарищами», — «гражданин начальник», «гражданин следователь».

По идее тот переворот, который произошел у нас в 90-х гг., должен был вернуть общегражданское «гражданин», но нам усиленно навязывали сословно-феодального «господина». И мне смешно слышать, как знакомая профессорша с нажимом обращается к своим студентам: «госпожа Иванова», «господин Сидоров». Но у нас не понимают, что «господин» — это уже обращение не республиканское, а сословно-феодальное.

Работа «Общественный договор» Ж.-Ж. Руссо стала знаменем не только Великой Французской революции, но и всей демократии XIX века, включая мужицкого демократа Льва Толстого, который носил у себя на груди вместо креста ме-

дальон с портретом Руссо. «Примерами отчуждения личности, — писал Гегель, — служат рабство, крепостничество, неспособность обладать собственностью, несвобода собственности и т. д., отчуждение разумности интеллекта, моральности, нравственности, религии происходит в суеверии, в признании за другими авторитета и правомочия определять и предписывать мне, какие поступки мне следует совершить... что мне следует считать долгом совести, религиозной истиной и т. д.» [Гегель, 1990, с. 122]. Гегель поэтому выступает против исповеди как отчуждения собственной совести. «В природе вещей, — пишет он, — заключается, что раб имеет абсолютное право освободиться, что, если кто-нибудь запродаст свою нравственность, нанявшись на грабеж и убийство, это в себе и для себя не имеет силы и каждый имеет право расторгнуть этот договор. Так же обстоит дело с передачей моей религиозности священнику, являющемуся моим духовником, ибо подобные глубокие внутренние вопросы человек должен решать лишь сам. Религиозность, часть которой передается другому, уже не есть религиозность, ибо дух един и он должен обитать во мне; мне должно принадлежать объединение в-себе и для-себя-бытия» [там же, с. 122–123].

Самой отвратительной формой отчуждения человеческой сущности является отчуждение собственной совести. И главной и неотъемлемой свободой человека является свобода совести. Человек и все его человеческие качества не могут быть предметом собственности, а потому и предметом договора. «Нельзя поэтому, — замечает Гегель, — подводить под понятие договора брак; такое, надо сказать, позорное подведение дано у Канта...» [там же, с. 129].

Это «подведение» у Канта действительно нельзя читать без отвращения. Но знать об этом поучительно. Вот оно — определение брака Кантом: «Брачный договор исполняется посредством супружеского сожителства (*coniunctio carnalis*). Договор двух лиц обоего пола, когда заключается тайное соглашение относительно воздержания от плотской близости или одна либо обе стороны знают о своей неспособности к половой жизни, представляет собой фиктивный договор, на котором не может быть основан брак; такой договор может быть расторгнут любой из сторон по своему усмотрению. Но если неспособность наступает после [вступления в брак], то брачное право не может терпеть ущерб из-за этого непредвиденного случая» [Кант, 1994, с. 307].

Но если такой «случай» можно предвидеть,

скажем, когда разница в возрасте вступающих в брак 20–30, а иногда и больше лет? Это Кант как-то не предусматривает. Но он явно ведет речь об отчуждении личности в результате брачного договора. «Приобретение супруги или супруга, — пишет Кант, — происходит... не *facto* (путем сожителства) без предшествующего договора и не *ratio* (по одному лишь брачному договору без последующего сожителства), а исключительно *lege*, т.е. как правовое следствие из обязательности вступить в половую связь не иначе как посредством взаимного владения лицами, которое осуществляется лишь через такое же взаимное пользование их половыми свойствами» [там же, с. 307].

Понятно, что здесь отчуждается если и не личность, то ее «половые свойства». Когда право собственности распространяется на такие вещи, то становится явной вся мерзость этого права. Любовь не может регулироваться правом. И в этике Канта его тоже нет.

Основой самостоятельной личности, по Гегелю, является собственность. Но она же у Гегеля оказывается основой отчуждения человека от человека. Таково «гражданское общество» как сообщество частных собственников, которое, по Гегелю, есть «государство нужды и рассудка» [Гегель, 1990, с. 228]. «В гражданском обществе, — пишет он, — каждый для себя — цель, все остальное для него ничто» [там же, с. 228].

Причем с кантовской точки зрения такое общество безнравственно, потому что основной нравственный закон, согласно тому же Канту, требует относиться к другому всегда как к цели и никогда как к средству. По своей склонности человек — эгоист, т.е. всегда гребет под себя. А потому нравственность, по Канту, должна быть основана именно на долге. Эгоистическое поведение индивида в обществе частных собственников Кант, таким образом, загоняет в человеческую природу.

Гегель ведет речь о том же самом противоречии, когда пишет: «С одной стороны, особенность для себя как распространяющееся во все стороны удовлетворение своих потребностей, случайного произвола и субъективных желаний разрушает в своих наслаждениях саму себя и свое субстанциональное понятие; с другой — удовлетворение как необходимых, так и случайных потребностей, подвергаясь бесконечному возбуждению и находясь в полной зависимости от внешней случайности и произвола, а также ограниченное властью всеобщности, случайно. В этих противоположностях и их переплетениях гражданское общество

представляет собой зрелище как излишества, так и нищеты и общего обоим физического и нравственного упадка» [Гегель, 1990, с. 229–230]. Иначе говоря, в удовлетворении своих эгоистических потребностей, индивид ограничен всеобщим. Поэтому, кстати, эгоистический индивид, встречая сопротивление всеобщего, — в форме морали, закона, религии, государства, — начинает бунтовать против всеобщего как такового. И по мере эскалации этого бунта, всеобщее вынуждено наращивать свое сопротивление. В итоге всеобщее становится тоталитарным государством, как это и случилось в Европе в начале XX века.

Индивидам гражданского общества, этого «государства нужды и рассудка» Гегель противопоставляет «политическое государство», которое должно сделать из граждан людей. Но в государстве, как потом скажет Маркс, люди ведут иллюзорную коллективную жизнь. Это, согласно Марксу, принудительное единение, только внешнее единство, если для этого нет реального основания в виде общего дела.

Надо сказать, что эгоизм и индивидуализм фактически никто и никогда не идеализировал. Вот, например, что писал об этом великий Аристотель: «Себялюбец — это тот, кто все делает ради самого себя в том, что приносит выгоду. Стало быть, себялюбив дурной, ведь он все делает ради самого себя; достойный же не таков» [Аристотель, 1984, с. 371]. И даже такие философы, как А. Шопенгауэр и Ф. Ницше оправдывали индивидуализм только тем, что индивиду противостоит испорченное общество. Но его «порча» связана с господством индивидуализма в «гражданском обществе». А значит перед нами индивидуалистический бунт против индивидуализма. Поэтому это бунт на колених, как в «Мифе о Сизифе» А. Камю.

Здесь следует сказать, что проблема отчуждения — не марксистская выдумка, хотя в европейскую философию XX века данное понятие вошло после того, как были опубликованы «Экономическо-философские рукописи 1844 года» К. Маркса. Но своей критикой «позитивизма» Гегеля, т. е. идеализации последним прусского бюрократического государства, Маркс закрыл путь к пониманию ее истоков. А у Гегеля эта идеализация происходит отсюда же, откуда критика «гражданского общества»: только мощное государство, может сделать из этого стада диких двуногих животных человеческое общество.

К. Маркс усмотрел здесь у Гегеля неадекватную форму разрешения противоречия между частным индивидом в «гражданском» обществе

и общим политическим государством. По Марксу, в политическом государстве индивиды ведут иллюзорную коллективную жизнь, и государство принуждает частного индивида быть человеком. Маркс выдвигает другую версию очеловечивания человека. «Точка зрения старого материализма, — пишет он, — есть «гражданское» общество; точка зрения нового материализма есть человеческое общество, или обобществившееся человечество» [Маркс, 1974, с. 266].

Как именно обобществить человечество, этот вопрос конкретно Маркс не решает. Он решает его только в отрицательном смысле: ликвидация частной собственности. Но, согласно Марксу, это вовсе не означает, что у человека отнимут последние штаны. Для этого должны созреть во всяком случае технико-экономические условия, когда труд отдельного лица станет непосредственно всеобщим. А таким в настоящий момент является, по Марксу, труд ученого. Он пишет в «Капитале»: «Всеобщим трудом является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение. Он обуславливается частью кооперацией современников, частью использованием труда предшественников. Совместный труд предполагает непосредственную кооперацию индивидуумов». Иначе говоря, творческий человек ничего другого так страстно не желает, как поделиться со всеми людьми плодами своего «духовного производства».

По Марксу, общее и отдельное должны быть едины в особенном. А особенным является всеобщий труд как особенный труд. Но сегодня духовное производство еще входит в вопиющее противоречие с институтом частной собственности. И последняя уродует и искажает это производство и его продукты в науке и в искусстве, побуждая людей выдавать ремесленные подделки, или просто подделки, за научные труды и за гениальные произведения искусства. И только потому, что это продается и покупается за деньги. «Частная собственность, — писал Маркс, — сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является нашим лишь тогда, когда мы им обладаем, т.е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т. д., — одним словом, когда мы его потребляем, — хотя сама же частная собственность все эти виды непосредственного осуществления владения в свою очередь рассматривает лишь как средство к жизни. А та жизнь, для которой они служат средством, есть жизнь част-

ной собственности — труд и капитализирование» [Маркс, 1974а, с. 120].

Возвращением человеку его отчужденной силы и потому не станет больше отделять от сущности будет снято раздвоение человека на эгоистического индивида и абстрактного *citoyen*. «Лишь тогда, — писал Маркс, — когда действительный индивидуальный человек воспримет в себя абстрактного гражданина государства и, в качестве индивидуального человека, в своей эмпирической жизни, в своем индивидуальном труде, в своих индивидуальных отношениях станет родовым существом; реальное историческое развитие» лишь тогда, когда человек познает и организует свои «собственные силы» как общественные силы и потому не станет больше отделять от себя общественную силу в виде политической силы, — лишь тогда свершится человеческая эмансипация» [Маркс, 1955, с. 406]. Это не будет осознанием своей сути эгоизмом, который всегда и не внешней суммой эгоизма и альтруизма. А это нечто третье, которое выше обеих крайностей, выше всяких крайностей вообще. Как это произойдет конкретно, покажет реальное историческое развитие.

Список источников

- Аристотель*. Большая этика. Сочинения: В 4 т. Т. 4. Москва: Мысль. 1984. С. 294–374.
- Аристотель*. Никомахова этика. Сочинения: В 4 т. Т. 4. Москва: Мысль. 1984а. С. 53–293.
- Аристотель*. Политика. Сочинения: В. 4 т. Т. 4. Москва: Мысль. 1984b. С. 375–644.
- Гайдар Е. Т.* Государство и эволюция. Сочинения в двух томах. Т. 1. Москва: Евразия. 1995. 206 с. ISBN 5-88268-021-2 (т.1).
- Гегель Г. В. Ф.* Философия права. Москва: Мысль. 1990. 524 с. ISBN 5-244-00384-4.
- Иванов Д. В.* Цена поражения // Эксперт, 2012, № 1 (784).
- Кант И.* Метафизика нравов / Кант И. Собрание сочинений в 8 томах. Москва: ЧОРО, 1994. Т. 6. С. 224–540. ISBN: 5-8497-0006-4 (т. 6).
- Манфред А. З.* Наполеон Бонапарт. Москва: Мысль. 1972.
- Маркс К.* К еврейскому вопросу // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. 2 изд. Т. 1. Москва: Государственное издательство политической литературы. 1955. С. 382–413.
- Маркс К.* К критике гегелевской философии права // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. 2 изд. Т. 1 Москва: Государственное издательство политической литературы. 1955а. С. 219–368.
- Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. 2 изд. Т. 42. Москва: Издательство политической литературы. 1974. С. 261–263.
- Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. 2 изд. Т. 42. Москва: Издательство политической литературы. 1974а. С. 41–174.
- Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты / Перевод с французского. Москва: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. 416 с. ISBN 5-87533-113-5.
- Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. Москва: 2007. 960 с. ISBN 978-5-699-18389-0.
- Чернышевский Н. Г.* Полное собрание сочинений: В 15 т. Т. 7. Статьи и рецензии 1860–1861 гг. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1950. 1094 с.