МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

О.Б. Леонтьева

МАРКСИЗМ В РОССИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ.

Проблемы методологии истории и теории исторического процесса

Издательство «Самарский университет»
2004

чению социально-философской мысли; как не без злорадного торжества отметили в одном сборнике перестроечных лет, «кажется, с Марксом и марксизмом покончено раз и навсегда»[2].

Но для профессиональных исследователей очевидно другое: именно сейчас, когда марксизм перестали считать «единственно верным» и потому «всесильным» учением об обществе, «наступает время критического осмысления всего методологического наследия в целом, в том числе и марксистского»[3]. Реконструкция историографической ситуации рубежа XIX–XX веков будет неполной без анализа марксистского направления русской исторической мысли. Наступила пора вписать традицию русского марксизма в общий контекст развития исторической мысли в России, проследить ту роль, которую играли марксисты в историософских дискуссиях и методологических спорах той эпохи.

Изучение «русского марксизма» как особого направления отечественной исторической и социально-философской мысли началось еще в дореволюционный период. Так, к проблеме зарождения марксистского течения в России обратился Ю.О.Мартов в работе «Общественные и умственные течения в России 1870-1905 гг.» (первоначально она была подготовлена как раздел для коллективного издания «История русской литературы XIX века» под редакцией Д.Н.Овсянико-Куликовского). Заслуживает внимания то, что Мартов рассматривал распространение марксизма в России как диалектический момент самопознания русской интеллигенции, которая к тому времени прошла через самоубийственный опыт «растворения в сермяжной народной массе» (в 1870-е гг.) и через искушение буржуазным конформизмом (в «реакционные» 1880-е)[4]. Логическим продолжением работы Мартова стала статья А.А.Мартынова, помещенная в «меньшевистском пятитомнике» – коллективном исследовании «Общественное движение в России в начале XX века» под редакцией Ю.О.Мартова, П.П.Маслова, А.Н.Потресова. Мартынов в своей статье обратился к таким узловым моментам в истории и теоретическом развитии русского марксизма, как создание группы «Освобождение труда», борьба с экономизмом, споры с критическими марксистами по проблемам этики, свободы и необходимости, наконец, внутрипартийный раскол на большевиков и меньшевиков. При этом работа Мартынова имела ярко выраженную полемическую направленность. Исследователь трактовал «экономизм» и «большевизм» как «два направления, с внешней стороны противоположные, но, тем не менее, по существу весьма родственные: и то, и другое направление культивировали больше боевое настроение рабочих масс, нежели их политическую сознательность и самостоятельность, и то, и другое имели много общего с традиционным русским бунтарством»[5]. Интерпретируя ленинскую теорию революции как «продукт подпольного кружкового мышления» и «поворот к бланкизму», Мартынов упрекал В.И.Ленина в якобинском толковании марксизма, реставрации народнического взгляда на роль личности в истории[6].

Традиции «русского марксизма» уделяли внимание также и его оппоненты. Здесь в первую очередь следует отметить труды последователей «субъективной школы в социологии»: на рубеже XIX–XX веков «субъективисты» попытались подвести итоги тех ожесточенных дебатов, которые они вели с марксистами в 1890-е гг. Так, ведущий теоретик русского позитивизма и один из отцов-основателей «субъективной школы» Н.И.Кареев выступил в 1891-1895 гг. с серией статей, содержавших подробный анализ и критику историологической теории Маркса и его последователей; позже эти статьи были объединены в сборник «Критика экономического материализма»[7]. С.И.Гальперин посвятил российским приверженцам исторического материализма особый раздел своей работы «Современная социология». При анализе трудов «критических марксистов» – П.Б.Струве, С.Н.Булгакова, Н.А.Бердяева, – С.И.Гальперин использовал проблемный подход, прослеживая, как в их творчестве решались ключевые для социологии вопросы: проблема субъективизма и объективизма в общественных науках, роли личности в истории, телеологической и детерминистической трактовки прогресса, возможности социальных предсказаний и т.д.[8]. С позиций «субъективной школы» рассматривал историю русского марксизма Р.В.Иванов-Разумник: для него марксизм был не просто теоретическим учением, но очередным «символом веры» российской интеллигенции. Поэтому Иванов-Разумник стремился выявить психологические корни ее увлечения марксизмом в 1890-е гг. – и психологические же, этические причины разочарования в ортодоксальной марксистской теории, которое последовало в первые годы XX века[9]. Наконец, уже

в 1920-е гг. Н.И.Кареев в своей «Истории русской социологии» не только подверг аналитическому рассмотрению концепции самих марксистов (Г.В.Плеханова и «критических марксистов»), но и выявил марксистский компонент в наследии мыслителей других направлений, а также реконструировал ход полемики вокруг основных теоретических вопросов марксизма в русской мысли начала XX века[10].

В интеллектуальной традиции русского зарубежья интерес к русскому марксизму в некоторых случаях носил чисто теоретически-познавательный характер: скажем, исторические и историографические работы П.Н.Милюкова, Г.В.Вернадского, П.Б.Струве содержали отсылки к трудам историков-марксистов Г.В.Плеханова, М.Н.Покровского, Н.А.Рожкова, Б.Д.Грекова[11]. Но гораздо чаще критика марксизма со стороны русских эмигрантов приобретала идеологический характер: стержневой темой для эмигрантской мысли была проблема исторической ответственности за революцию 1917 года.

С религиозно-философских позиций историю русского марксизма освещали Н.А.Бердяев, В.В.Зеньковский, Н.О.Лосский, Г.В.Флоровский, Г.П.Федотов[12]. Русское зарубежье стремилось сохранить на чужбине свою неповторимую культуру, поэтому акценты в этих трудах ставились на национальную специфику русской духовной культуры: изучая развитие общественной мысли, литературы, философии в России, исследователи-эмигранты пытались создать единый образ «русской души», «русской идеи». Соответственно рассматривался и вопрос о марксизме: главным для мыслителей-эмигрантов было понять, «наше» ли это явление или «наносное». Ситуация усложнялась тем, что, говоря о марксизме, религиозные философы, как правило, противопоставляли друг другу «классический марксизм», апологетом которого в русской мысли они считали Г.В.Плеханова, и «неомарксизм» – модификацию этого учения, созданную В.И.Лениным[13].

Религиозные мыслители предложили два взаимоисключающих ответа на вопрос о соотношении марксизма и русской культуры. Первый из них сводился к тому, что марксизм представляет собой вариант западничества, европейскую идеологию, бесконечно чуждую российским реалиям и искусственно импортированную в Россию. Как писал прот. В.В.Зеньковский, «воинствующий атеизм неомарксизма... явление наносное, продукт фанатической идеологии. Он не имел и не имеет никаких корней в русском прошлом»[14].

Другая точка зрения была представлена в трудах Н.А.Бердяева, считавшего, что марксизм на русской почве существенно трансформировался и «обрусел», превратившись в один из органических продуктов русской культуры. «Маркс был соединен со Стенькой Разиным, – писал Бердяев в знаменитой работе «Истоки и смысл русского коммунизма». – ...Большевизм гораздо более традиционен, чем это принято думать, он согласен со своеобразием русского исторического процесса. Произошла русификация и ориентализация марксизма... Марксизм, столь не русского происхождения и не русского характера, приобретает русский стиль, стиль восточный, почти приближающийся к славянофильству»[15]. С Бердяевым был согласен и Г.П.Федотов, считавший русскую социал-демократию «самым почвенным из русских революционных движений»[16]. (Данный подход коррелировал с геополитической трактовкой революции, предложенной в эмигрантском наследии П.Б.Струве, в трудах евразийцев: они воспринимали большевистскую революцию как стихийную реакцию низов против двухвековой европеизации России, как попытку возвращения от космополитической имперской культуры к национальным истокам[17]). Можно признать данный подход к проблеме русского марксизма методологически плодотворным: он позволяет выделить в традиции отечественного марксизма «изначальный» (европейский) и «благоприобретенный» (русский) компоненты.

В 1920-1930-е гг. в Советском Союзе была создана каноническая, догматическая версия марксистско-ленинской идеологии, которая затем распространялась в многочисленных идеологических постановлениях ЦК ВКП(б), в издававшейся миллионными тиражами пропагандистской литературе. Логическим завершением процесса создания новых догм стал «Краткий курс истории ВКП(б)» – его четвертая глава содержала официально утвержденный свод философских знаний, в том числе и по философии истории, интерпретировавшейся в русле исторического материализма. Соответственно к концу 1930-х гг. было решено, кого из представителей русского марксизма следует считать «ортодоксами», а кого числить в «еретиках»; и при решении этого вопроса сталинская власть исходила отнюдь не

из теоретических, а скорее из прагматических политических соображений.

В советской исторической науке проблема возникновения марксизма в России была одним из наиболее востребованных историографических сюжетов, но изучение этой проблемы было подчинено идеологическим целям. Обращаясь к изучению традиции русского марксизма, исследователи прежде всего проводили демаркационную линию между «подлинными» марксистами и «ревизионистами», допускавшими отклонения от ортодоксальной версии марксистско-ленинского учения. Где должна была пролегать граница между «верными» марксистами-ленинцами и отступниками, определяли отнюдь не сами историографы; решение этого вопроса всецело зависело от идеологической конъюнктуры. Так, в 1920-е годы ведущий советский историк-марксист М.Н.Покровский характеризовал исторические построения Г.В.Плеханова и Н.А.Рожкова как «полумарксистские схемы, хромающие и отступающие или в сторону Гегеля..., или в сторону Щапова»[18]; а десятью годами спустя самого Покровского уже клеймили позором за допущенные им при освещении русской истории «антимарксистские извращения и вульгаризаторство» и противопоставляли его концепцию тому образцу настоящего марксизма, который содержался в «Кратком курсе истории ВКП(б)»[19].

Методологическая основа анализа дореволюционной марксистской традиции была сформулирована в двух сборниках, посвященных критике исторической концепции М.Н.Покровского (как известно, тон и стиль этой критики был выдержан всецело в духе эпохи - Покровского обвиняли, в частности, в том, что он стал идейным вдохновителем «троцкистско-бухаринских наймитов фашизма, вредителей, шпионов и террористов»[20]). Участники этих сборников, обращаясь к анализу исторических концепций русских марксистов, творивших до Октября 1917 г., противопоставляли друг другу «исторический материализм» (который характеризовался как «подлинный марксизм») и «экономический материализм», то есть «вульгаризированную» версию марксистского учения. На позициях «экономического материализма», согласно мнению авторов сборника, стояли П.Б.Струве и М.И.Туган-Барановский (в свою бытность марксистами), Н.А.Рожков, отчасти П.Г.Виноградов и В.О.Ключевский, а также сам М.Н.Покровский[21].

Подробный, и, несмотря на условия того времени, достаточно взвешенный анализ исторических воззрений русских марксистов был дан в фундаментальной работе Н.Л.Рубинштейна «Русская историография». Рубинштейн сопоставлял исторические концепции П.Б.Струве и Г.В.Плеханова, Н.А.Рожкова и М.Н.Покровского, а также Ю.О.Мартова, П.П.Маслова, А.Н.Потресова и других соавторов меньшевистского пятитомника «Общественное движение в России в начале XX в.»[22]. Разумеется, выводы Рубинштейна ни в коей мере не противоречили общему идеологическому курсу того времени (кто бы мог тогда уклониться от ритуальных дифирамбов в адрес правящей партии и ее лидера?), но по диапазону использованных источников и по четкости историографического анализа труд Рубинштейна во многом не утратил своей научной ценности и в настоящее время.

Образцом крайне идеологизированного и апологетического подхода к истории русского марксизма является третий том «Очерков по истории исторической науки в СССР» - многотомного историографического труда, увидевшего свет в начале 1960-х гг. Достаточно сказать, что 1890—1910-е гг. в нем были названы «ленинским этапом в развитии марксистской исторической науки», а первый раздел этого труда целиком посвящен «ленинской концепции исторического процесса и борьбе В.И.Ленина против помещичье-буржуазной и мелкобуржуазной историографии». На страницах этой работы идеологи марксизма постоянно противопоставлялись профессиональным историкам (не в пользу последних): «Маркс и Энгельс, а затем Ленин превратили историю в подлинную науку, дающую единственно правильное научное понимание закономерностей общественного развития»[23], и даже: «Я.М.Свердлов, С.Г.Шаумян, В.В.Воровский, М.С.Ольминский, И.И.Скворцов-Степанов, Н.Н.Батурин, Б.М.Кнунянц, А.М.Стопани, А.Г.Шлихтер и другие активные деятели и руководители пролетарского движения [авторы научно-популярных статей и очерков по истории революционного движения в России. — О.Л.] не были профессиональными историками. Но по эрудиции, творческим силам, оригинальности и глубине мышления они значительно превосходили деятелей буржуазной университетско-академической науки»[24]. Сама же марксистская методология истории в этом труде была сведена к предельно упрощенной догматической

формулировке: «Как известно, развитие производительных сил и последовательная смена общественно-экономических формаций составляют содержание поступательного прогрессивного развития человечества... На основе этого учения следует рассматривать положение каждой страны в отдельную историческую эпоху»[25].

В монографических исследованиях по истории исторической науки, выполненных в 1960–1970-х гг. (несмотря на глубокие различия концепций и структуры этих работ в целом), разделы, посвященные русскому марксизму, были построены по единому клише. Их авторы – А.Л.Шапиро, А.М.Сахаров, А.Н.Цамутали, – упрекали «легальных марксистов» за отступничество от своих первоначальных убеждений; критиковали М.Н.Покровского и Н.А.Рожкова за «эклектические попытки соединения марксизма с буржуазными теориями» и неверное понимание выявленных Марксом исторических закономерностей; и, наконец, противопоставляли тем и другим Г.В.Плеханова (с которого было наконец снято идеологическое обвинение в «меньшевизме») и В.И.Ленина как носителей «подлинного» марксистского подхода к истории[26]. По существу, изучение марксистского направления русской исторической мысли было тогда искусственно законсервировано на достигнутом однажды уровне. Характерно, что марксистская традиция в этих работах искусственно противопоставлялась всем прочим течениям исторической мысли XIX–XX вв.: марксизм преподносился как единственно возможный выход из того «кризиса», который постиг «буржуазную» историческую науку незадолго до победоносной пролетарской революции. Столь догматический и схоластический подход, в конечном счете, наносил ущерб самому марксизму: русский марксизм, вопреки воле идеологов, представал со страниц историографических трудов как течение, лишенное внутреннего развития, конфликтов и противоречий, как бледное и бескровное явление в палитре русской исторической мысли.

Отдельное направление в советской историографии составляла история распространения марксизма в России. Здесь, как правило, в центре внимания исследователей оказывалось не столько идейное, сколько организационное становление марксизма: история группы «Освобождение труда», групп Д.Благоева и П.В.Точисского, казанского кружка Н.Е.Федосеева и так

далее[27]. Интеллектуальная же сторона развития русского марксизма нашла отражение, например, в исследовании В.Г.Хороса, посвященном развернувшейся в 1890-е годы полемике марксистов и народников[28].

Зарубежная традиция изучения русской мысли (в данном случае мы обращаемся к англо-американской научной традиции) во многих отношениях оказалась правопреемницей русской дореволюционной историографии: так, начало изучению истории России в Соединенных Штатах положили работы русских эмигрантов первой волны – М.М.Карповича, Г.В.Вернадского. И в концептуальном плане работы англо-американских историков, обращавшихся к проблемам русского марксизма, обнаруживают явное родство с российской дореволюционной и эмигрантской традицией: центральной здесь вновь становится проблема соотношения «классического» и «русского» марксизма, а также попытки выявить, в чем же заключался национальный компонент, внесенный в учение Маркса его российскими последователями.

Так, Александр Вусинич (автор работ «Наука в русской культуре» и «Социальная мысль в царской России») выделял в русском марксизме несколько направлений: ортодоксальное, адептами которого были Г.В.Плеханов и В.И.Ленин, - и ревизионистское, представленное П.Б.Струве и М.И.Туган-Барановским, пытавшимися соединить марксистскую мысль с некоторыми современными им направлениями в философии и социальной теории. Особняком в традиции русского марксизма, по мнению Вусинича, стоял А.А.Богданов, соединивший интеллектуальные достижения марксизма и неопозитивизма, что позволило ему заложить основы новых отраслей науки: социологии знания, кибернетики и теории систем[29].

Сквозь призму иной проблематики рассматривал историю русского марксизма Джордж Клайн, автор исследования по религиозной и антирелигиозной мысли в России. Для него наиболее интересным направлением в российской социал-демократической мысли было «богостроительство» – дерзкая попытка А.М.Горького и А.В.Луначарского соединить марксистскую веру в пролетарский мессианизм с ницшеанской верой в грядущего сверхчеловека. В сравнении с «богостроителями», утверждал Клайн, Г.В.Плеханов и В.И.Ленин в равной степени были

«ортодоксами» – то есть представителями классического, атеистического марксизма[30].

Для Анджея Валицкого («История русской мысли: От Просвещения до марксизма», 1979 г.) в интеллектуальной традиции русского марксизма конца XIX–начала XX вв. на первый план выступали историософские проблемы: дискуссии о «русском пути» и о соотношении исторической закономерности и человеческой активности. Соответственно иначе видел Валицкий и расстановку сил внутри марксистского направления русской мысли: «по одну сторону баррикад», по мнению калифорнийского историка, находились Г.В.Плеханов и П.Б.Струве, убежденные в строгом детерминизме исторического процесса и в железной логике законов истории; по другую – Ленин с его революционным волюнтаризмом и горячей верой в способность социал-демократии искусственно ускорить ход истории[31].

Наконец, на страницах исследования Джейн Бурбанк «Интеллигенция и революция: Большевизм глазами россиян, 1917-1922» в роли хранителя и защитника классического варианта марксизма предстает все меньшевистское крыло русского социал-демократического движения в лице Ю.О.Мартова, Г.В.Плеханова, А.Н.Потресова, В.И.Засулич, П.Б.Аксельрода. «Классический» марксизм отождествляется на страницах этого исследования в первую очередь с историческим детерминизмом и убежденностью в том, что путь к социализму лежит только через долгий период капиталистического развития. «Меньшевистская теория была по большей части прямой проекцией описания капитализма, сделанного Марксом, на будущее России, и это перенесение в равной степени удовлетворяло националистическим и западническим чувствам русских “левых”», – делает вывод Дж.Бурбанк[32].

Таким образом, и в западной историографии вопрос о том, где пролегала демаркационная линия между «классическим» и «русским» марксизмом, не имеет однозначного ответа; решение этой проблемы зависит от задач конкретного исследования и методологического инструментария исследователя. Единодушны зарубежные авторы, пожалуй, лишь в том, что представителем «классического» марксизма следует считать родоначальника российской марксистской традиции, Г.В.Плеханова; дальнейшая же история развития марксизма в России предстает на

страницах этих трудов как запутанный лабиринт соперничающих течений, оригинальных модификаций марксистской теории, порой очень далеких от ее первоначального, исходного варианта.

Перед современной российской историографией в тех случаях, когда она обращается к проблеме судьбы марксизма в России на рубеже XIX–XX веков, стоят две взаимосвязанные задачи. С одной стороны, историкам необходимо избавиться от явно устаревшего, восходящего к временам «Краткого курса истории ВКП (б)» представления о русском марксизме как о некоем монолитном течении, неуклонно и стройно развивавшемся от момента создания группы «Освобождение труда» до последнего съезда КПСС[33]. Актуальной задачей становится историографический анализ существовавших в реальной действительности разнообразных течений, которые соперничали друг с другом в рамках марксистской парадигмы. С другой стороны, современным историкам предстоит на основе обновленного представления о марксизме вписать его историю в контекст развития русской мысли двух последних столетий. Настало время показать русский марксизм не как догматическое, застывшее учение, располагавшее патентом на «единственно верное» решение всех актуальных вопросов своего времени, и не как инфернальное порождение злокозненных сил, а как полноправное направление русской мысли, рожденное и развивавшееся в атмосфере напряженных интеллектуальных поисков.

Важной вехой на пути формирования нового восприятия русского марксизма стало появление совместного исследования В.А.Твардовской и Б.С.Итенберга «Русские и Карл Маркс: выбор или судьба?». Предметом внимания исследователей стала русская «околомарксистская» традиция – те «русские интеллигенты-разночинцы либерального и народнического толка 1840–1890-х гг.», которые, во многом принимая теорию К.Маркса, все же не смогли согласиться с основоположником учения по ряду концептуально важных вопросов и в результате «предприняли свою ревизию марксизма, опередив Э.Бернштейна и К.Каутского»[34]. «Все они, - делают вывод авторы, рассмотрев эволюцию воззрений А.И.Герцена и М.А.Бакунина, Н.Г.Чернышевского и Н.К.Михайловского, Н.Ф.Даниельсона и Н.С.Русанова, – в той или иной степени подвергли сомнению то,

в чем сам Маркс до конца своих дней так и не усомнился: универсальный характер открытых им законов общественного развития»[35]. Следует отметить, что В.А.Твардовская и Б.С.Итенберг обратились к анализу концепций именно тех русских мыслителей, которые никогда не считали самих себя марксистами; но предложенный этими исследователями критерий «ревизионизма» – сомнение в универсальности открытых Марксом законов истории – можно считать перспективным и для анализа самой марксистской традиции.

В нескольких современных обобщающих работах, посвященных русской исторической мысли конца XIX–начала XX веков, сделана попытка выявить вклад марксистов в идейные и методологические дебаты того времени[36]. Так, в исследовании Н.М.Дорошенко, где воссоздается широкая панорама методологических поисков в российской исторической мысли начала XX века, марксистское течение представлено именем Н.И.Бухарина, причем Бухарин показан как неортодоксальный мыслитель, как автор оригинальной концепции «способов представлений», дополнившей классическую марксистскую теорию «способов производства»[37]. Л.И.Новикова и И.Н.Сиземская в своем труде «Русская философия истории» противопоставляют «исторический монизм» Г.В.Плеханова «легальному марксизму» в лице П.Б.Струве и М.И.Туган-Барановского; воссоздается ход полемики между этими мыслителями по вопросу о роли насилия в истории и о возможности мирного перехода к новой общественно-экономической формации[38]. В учебном пособии, написанном автором этих строк, сделана попытка выделить в традиции русского марксизма три противостоявшие друг другу направления: классический марксизм в лице Г.В.Плеханова; «критический марксизм», представленный П.Б.Струве, М.И.Туган-Барановским, С.Н.Булгаковым и Н.А.Бердяевым, для которых было характерно стремление обогатить теорию исторического материализма этическим компонентом; и, наконец, жестко прагматичный революционный волюнтаризм В.И.Ленина и Л.Д.Троцкого[39].

Своя историографическая традиция сложилась к настоящему времени и вокруг отдельных направлений, а также «знаковых» фигур российской марксистской традиции. Не ставя целью проанализировать все обширные пласты научной литературы, посвященной персоналиям русских марксистов, рассмотрим некоторые дискуссионные аспекты изучения их наследия.

В частности, до сих пор не решен вопрос о том, можно ли считать «полноправным» марксистом видного российского историка начала XX века, ученика В.О.Ключевского – Н.А.Рожкова. Самооценка Н.А.Рожкова на протяжении его творческого пути претерпевала явную эволюцию: в начале XX века он характеризовал свою научную позицию как «критический позитивизм» или «позитивно-критическое миросозерцание»[40], но уже в 1911 году определенно называл себя марксистом[41]. Исследователи, занимавшиеся анализом его наследия, также расходились во мнениях о характере мировоззрения Рожкова; подчас противоположные суждения по этому вопросу высказывались одним и тем же автором. «Не заблуждается ли Н.А.Рожков, когда он с глубочайшей, вне всякого сомнения, искренностью объявляет себя марксистом?.. – писал в 1926 г. корифей советской исторической науки М.Н.Покровский. - И не правы ли... те критики, которые утверждали, что Рожков – вовсе не марксист, а нечто вроде биологического материалиста, более близкого к Щапову и Боклю, чем к Марксу и Ленину?»[42]. В 1927 г., на гражданской панихиде по Рожкову, Покровский говорил о том, что «только глупая физиологическая случайность помешала нам видеть в Рожкове настоящего историка-марксиста»[43]; а в 1930 г. он сформулировал свой окончательный вердикт: «покойный Н.А.Рожков – типичнейший экономический материалист до самых последних своих дней... Экономический материализм и ленинизм – ...две вещи несовместимые, товарищи»[44].

Вслед за Покровским советские исследователи второй половины XX века считали, что Рожков был достаточно далек от марксистской традиции. И.Д.Ковальченко и А.Е.Шикло в своей программной статье о «кризисе русской буржуазной исторической науки в конце XIX – начале XX века» как очевидную истину отмечали, что Рожкову «стать марксистом и не удалось»[45]. О.В.Волобуев утверждал, что «Н.А.Рожков, субъективно считавший себя марксистом, был эклектиком и не смог преодолеть влияние позитивизма»[46]. А.Л.Шапиро оценивал наследие Рожкова как «эклектические попытки соединения марксизма с буржуазными теориями»; с его мнением о том, что Рожкова следует считать «критическим позитивистом», согласился и А.Н.Не-

чухрин[47]. Наконец, А.М.Сахаров однозначно характеризовал Рожкова как позитивиста[48]. Единодушию советских историографов противостоит мнение Г.В.Вернадского, считавшего, что Рожков «остался верен воспринятой им марксистской догме», а «переиначили» эту догму именно критиковавшие Рожкова большевики[49]; компромиссную точку зрения в начале 1990-х гг. попыталась предложить Н.Н.Тарасова, писавшая о Рожкове: «Его философские, теоретически-методологические взгляды сформировались как позитивистские, затем были наполнены материалистическим содержанием и развивались в направлении марксизма. Этот процесс продолжался в течение всей научной деятельности историка»[50]. Современные исследователи предпочитают интерпретировать историческую концепцию Рожкова как позитивистскую, подчеркивая близость его воззрений «духу методологии Конта» с характерным для нее стремлением к социологизации исторической науки[51]. Очевидно, что вопрос о соотношении марксистского и позитивистского компонента в исторических воззрениях Н.А.Рожкова еще требует тщательного и взвешенного анализа.

Обширнейшая историографическая литература сформировалась к настоящему времени вокруг наследия Г.В.Плеханова – отца-основателя русского марксизма. В исследованиях советского времени предметом изучения становились как жизненный путь и политическая деятельность Плеханова, так и его теоретические (в том числе историософские) воззрения[52]. При этом изучение наследия Плеханова было сопряжено с трудностью идеологического порядка: авторы работ о Плеханове должны были отыскать объяснение «неудобному» с точки зрения официальной идеологии обстоятельству – тому, что родоначальник традиции русского марксизма с начала XX века был убежденным идейным и политическим противником В.И.Ленина. Поэтому, отмечая общие заслуги Плеханова перед марксизмом, советские исследователи в то же время скрупулезно выявляли отдельные «ошибки» Плеханова – его погрешности против буквы марксистской теории. Так, А.Н.Маслин указывал, что в вопросах методологии истории Плеханов придавал неоправданно большое значение географическому фактору в развитии общества, а также «психике общественного человека»[53]. Интересно, что некоторые исследователи выбирали прямо противоположный полемический ход: «догматический»

и «застывший» марксизм Плеханова они противопоставляли тому «творческому развитию», которое марксистская доктрина получила в трудах В.И.Ленина. Именно это восприятие творчества Плеханова сохранилось в историографии до сегодняшнего дня: так, в исследовании С.В.Тютюкина Плеханов оценивается как «наиболее яркий и талантливый представитель “книжного”, в значительной мере догматического варианта марксизма», «догматик, который был силен в истории, но оставлял почти без внимания новые явления в экономике и политике»[54].

Особняком в традиции «плехановедения» стоит фундаментальное исследование американского историка Самуэля Х. Бэрона (его работа, впервые увидевшая свет в Соединенных Штатах Америки в 1963 г., была переведена на русский язык лишь тридцать пять лет спустя)[55]. Творческий путь Плеханова Бэрон рассматривает на фоне той эволюции, которую на рубеже XIX–XX веков претерпела марксистская мысль и в России, и на Западе; данная им оценка роли Плеханова в развитии марксистской мысли такова: «В борьбе против двух крупнейших идеологических уклонов своего времени – ревизионизма Эд.Бернштейна и большевизма Ленина – Плеханов больше всех остальных сторонников ортодоксального марксизма проявил настойчивость и непреклонность... Тем не менее, ни одна из его кампаний не увенчалась успехом: ревизионизм победил на Западе, большевизм – в России, ортодоксальный марксизм не победил нигде»[56]. В то же время, как стремится показать Бэрон, сам Плеханов далеко не всегда мыслил догматически. Исследователь доказывает, что в годы первой мировой войны, в ходе полемики с большевиками, Плеханов незаметно приблизился к ревизионизму: так, его тактика «оборончества» явно противоречила марксистскому принципу пролетарского интернационализма; сочувственные отзывы об этическом учении И.Канта не соответствовали марксистским представлениям о классовом характере морали; да и концепцию работы «История русской общественной мысли», над которой Плеханов работал в последние годы жизни, трудно было бы назвать безупречно марксистской[57]. Но, как подчеркивает Бэрон, Плеханов едва ли отдавал себе ясный отчет в своем «ревизионизме», продолжая считать себя верным приверженцем классической версии марксизма.

Исторические судьбы «легального» или, как его иначе называли, «критического» марксизма привлекли внимание отечественных исследователей в 1990-е годы: в немалой степени тому способствовал ажиотажный интерес к наследию Н.А.Бердяева и С.Н.Булгакова, захлестнувший российскую читающую публику в первые годы перестройки. Впрочем, исследователей начала 1990-х гг. не слишком интересовал собственно марксистский период творчества этих мыслителей: в той общественно-политической ситуации более актуальным был другой вопрос – почему Булгаков, Бердяев и их соратники со временем перестали быть марксистами. Самым ярким примером такого подхода может служить монография И.П.Смирнова «“От марксизма к идеализму”: М.И.Туган-Барановский, С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев»: ее автор не уделяет внимания тем трудам указанных мыслителей, которые были написаны с марксистских позиций, но зато подробно анализирует предпринятую ими критику марксистского учения. По мнению исследователя, разрыв М.И.Туган-Барановского, Н.А.Бердяева и С.Н.Булгакова с марксистской традицией был обусловлен тем, что смысловым центром мировоззрения каждого из них была проблема личности, которую невозможно было разрешить средствами ортодоксальной марксистской философии[58].

Если исследователи достаточно единодушны во мнении о том, куда лежал путь интеллектуальных исканий С.Н.Булгакова и Н.А.Бердяева после их разрыва с марксизмом (для одного – к софиологии, для другого – к христианскому экзистенциализму), то вопрос о направлении дальнейшей творческой эволюции П.Б.Струве – ведущего идеолога русского «консервативного либерализма» первой половины XX века, – остается дискуссионным.

Многие исследователи стремились максимально подчеркнуть близость Струве к религиозно-философской традиции. Так, согласно мнению Н.И.Кареева, Струве «постепенно отошел от марксизма, перешедши через бернштейнианство и неокантианство к откровенному идеализму»[59]. Сходным образом воссоздает эволюцию воззрений Струве П.П.Гайденко: от легального марксизма и «критического позитивизма» через кантианский трансцендентализм – к религиозной метафизике, к убеждению в «иррациональном, стихийном характере исторического процесса и исторического творчества»[60].

Свою версию интерпретации наследия Струве предлагает И.Е.Задорожнюк, считая Струве одним из родоначальников современной синергетики – теории самоорганизующихся систем[61]: в данном случае возникает возможность проследить сходство концепции Струве с другими предпринятыми в XX веке попытками создать теорию систем, в частности, с «тектологией» выдающегося русского марксиста А.А.Богданова. Американский исследователь Р.Пайпс в своем фундаментальном двухтомном исследовании, посвященном П.Б.Струве, высказал убеждение, что мировоззрению Струве был присущ «исходный дуализм» – противоречие между националистическими и либеральными ценностями[62]. Заметим, что подход Пайпса достаточно продуктивен и для решения наших исследовательских задач: он позволяет задаться вопросом о том, сказывался ли этот дуализм на исторических воззрениях Струве. Наконец, ведущий современный специалист по истории русской философской мысли XX века М.А.Колеров отказался дать однозначную характеристику наследию Струве: по мнению Колерова, Струве так и не создал завершенной научно-философской системы, оставив «археологическое воссоздание» этой системы на долю своих будущих исследователей[63].

В современных исследованиях, посвященных еще одному представителю когорты критических марксистов – М.И.Туган-Барановскому, – объектом изучения являются экономические воззрения этого мыслителя, в частности, разработанная им теория кризисов и учение о кооперации: исследователи стремятся определить степень оригинальности его теоретических построений в сравнении с классической марксистской политэкономией, а также выявить роль этического компонента в мировоззрении Туган-Барановского[64]. Наследие Туган-Барановского предстает в этих работах как связующее звено между несколькими интеллектуальными традициями: с одной стороны – марксизмом в его неортодоксальном, ревизионистском варианте, с другой – характерным для русской мысли этическим социализмом.

Еще одно яркое и неортодоксальное направление российской марксистской мысли – так называемое «богостроительство», представленное именами А.А.Богданова-Малиновского, А.В.Луначарского и А.М.Горького, – во второй половине XX века вы-

зывало гораздо больший интерес у зарубежных исследователей, чем у российских. Богостроительство привлекало интерес западных историков как влиятельное интеллектуальное течение, оппозиционное ленинизму; Дж.Клайн интерпретировал его как русский вариант ницшеанства (с верой в «народушко» вместо «сверхчеловека»), Р.Стайтс же подчеркивал воплотившиеся в богостроительстве черты технократической утопии жюльверновского толка[65].

Изучение наследия ведущего теоретика российского эмпириокритицизма и богостроительства – А.А.Богданова – в Советском Союзе долгое время находилось под запретом. Обращение к изучению творчества Богданова могло быть априори сочтено посягательством на основы марксизма-ленинизма, поскольку именно против «реакционной путаницы» и «идеалистических вывертов» Богданова было направлено критическое острие знаменитой работы В.И.Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»[66]. Завеса молчания вокруг имени Богданова была ненадолго прорвана лишь в конце 1960-х гг.: на гребне научно-технической революции в отечественных научных изданиях появились публикации, где доказывалось, что изобретенная Богдановым «тектология» - наука о принципах организации систем – предвосхитила появление кибернетики и теории систем[67].

Приблизительно тогда же наследием А.А.Богданова заинтересовались и на Западе. Так, А.Вусинич, признавая Богданова «одним из наиболее оригинальных, плодовитых и образованных российских социальных философов того поколения», посвятил его социологической концепции особый раздел своего исследования по истории русской социальной мысли. Согласно мнению Вусинича, появление богдановской «тектологии» (теории организации труда) было социально обусловлено: Богданов выступил в роли идеолога нарождавшегося тогда общественного слоя – технической интеллигенции[68]. Анджей Валицкий и Эйлин Келли, вступившие в спор друг с другом по вопросу о степени близости Богданова к ленинизму (Валицкий считал Богданова принципиальным оппонентом ленинизма, а Келли отстаивала мнение, что он был даже большим ленинцем, чем сам Ленин), сошлись в определении социальной природы воззрений Богданова. С их точки зрения, «антиавторитарный тоталитаризм» Богданова, враждебный индивидуальной свободе и призывающий к растворению личности в коллективе, стал выражением групповой идентичности того слоя русской интеллигенции, который искренне стремился принять пролетарскую революцию и Советскую власть[69].

В российской науке всплеск интереса к «богдановщине» пришелся на наши дни; переизданы основные труды этого мыслителя, появились основательные комментарии к ним[70]. Но следует отметить, что честь «повторного открытия» наследия Богданова принадлежит философам, оригинальная же историческая концепция Богданова пока находится вне сферы внимания современных исследователей. Специалисты-историки рассматривают несколько иные аспекты проблемы: в частности, историю конфликта между А.А.Богдановым и В.И.Лениным, кульминацией которого стала публикация ленинской работы «Материализм и эмпириокритицизм». В современной историографии возобладала точка зрения, что причиной конфликта стали не столько идейные разногласия, сколько организационные вопросы, борьба за внутрипартийную власть и влияние[71].

Таким образом, к настоящему времени в отечественной науке накоплен существенный опыт изучения наследия отдельно взятых русских марксистов. Следующим логическим шагом на этом пути должно стать изучение дореволюционного русского марксизма как цельного направления отечественной исторической мысли, формировавшегося в атмосфере непрерывных дискуссий, столкновений и противоборства различных внутренних течений. Обращение к истории этих дискуссий позволит реконструировать русскую марксистскую традицию в динамике, выявить узловые проблемы, нерешенные вопросы этой традиции в тех ее аспектах, которые имели отношение к теории и методологии истории. Труды «критических марксистов» и «богостроителей» для нас представляют в данном случае такой же исследовательский интерес, как и наследие приверженцев «ортодоксальной» версии марксизма.

Идеологическая доктрина марксизма по сути своей историоцентрична, построена на определенном видении хода исторического процесса. «Мы знаем только одну-единственную науку, науку истории, – писали К.Маркс и Ф.Энгельс в «Немецкой идеологии». – Историю можно рассматривать с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю лю-

дей»[72]. Поэтому проблемы теории и методологии истории ставили в своих трудах не только профессиональные историки-марксисты (М.Н.Покровский, Н.А.Рожков), но и те представители марксистской традиции, которые не считали историческую науку сферой своих профессиональных занятий: идеологи и теоретики Российской социал-демократической партии (Г.В.Плеханов, В.И.Ленин, Н.И.Бухарин, Л.Д.Троцкий); философы (А.А.Богданов, Н.А.Бердяев, П.С.Юшкевич); специалисты по политэкономии (П.Б.Струве, М.И.Туган-Барановский, С.Н.Булгаков, П.П.Маслов), наконец, литераторы (А.М.Горький, А.В.Луначарский). Для реконструкции историософских и историко-методологических воззрений русских марксистов необходимо рассматривать традицию русского марксизма как единое проблемное поле, выявляя сложные межпарадигмальные взаимосвязи. В то же время специфические задачи нашего исследования позволяют до известной степени игнорировать партийное и внутрипартийное, фракционное деление в стане российских социал-демократов: различия между «большевиками» и «меньшевиками», «экономистами» и «политиками», «ликвидаторами» и «отзовистами» будут интересовать нас лишь в той степени, в какой они влияли на исторические воззрения русских марксистов.

Смысловым стержнем нашего исследования будут следующие ключевые проблемы марксистской методологии и теории истории:

- реконструкция представлений русских марксистов конца XIX–начала XX века о задачах исторической науки и исторического знания, об объекте исторической науки;
- анализ их представлений об исторической закономерности; соотношение детерминистского и телеологического подходов в исторических теориях русских марксистов, трактовка ими вопроса о соотношении свободы и исторической необходимости;
- реконструкция представлений русских марксистов о движущих силах исторического процесса, о взаимовлиянии экономического, демографического и географического факторов исторического процесса;
- поставленная в их трудах проблема соотношения «базиса» и «надстройки» общества, значения психологического фактора в жизни общества и возможности «обратного» влияния надстройки на базис.

Примечания

[1] См., напр.: Хмылев Л.Н. Проблемы методологии истории в русской буржуазной историографии к. XIX–нач. XX вв. Томск, 1978; Нечухрин А.Н. Смена парадигм в русской историографии всеобщей истории (90-е гг. XIX в. – 1917 г.). Гродно, 1992. Рук. деп. в ИНИОН РАН за № 47748 от 22.02.93; Медушевский А.Н. История русской социологии. М., 1993; Малинов А.В. Философия истории в России. Конспект университетского спецкурса. СПб., 2001.

[2] Марксизм: pro и contra. М., 1992. С.5.

[3] Дорошенко Н.М. Философия и методология истории в России (конец XIX–начало XX века): Учеб. пособие. СПб., 1997. С.162.

[4] Мартов Ю.О. Общественные и умственные течения в России 1870-1905 гг. М.-Л., 1924; см. также: История русской литературы XIX века / Под ред. Д.Н.Овсянико-Куликовского. Т.4. М., 1910. С.1-52.

[5] Мартынов А. Главнейшие моменты в истории русского марксизма // Общественное движение в России в начале XX века / Под ред. Л.Мартова, П.Маслова и А.Потресова. Т.2. Ч.2. СПб., 1910. С.306, 339.

[6] Там же. С.336-338.

[7] Кареев Н.И. Собр. соч. Т.3: Критика экономического материализма. (Старые и новые этюды). СПб., 1913. В предисловии к этому сборнику, вспоминая свою полемику с марксистами 1890-х гг., Кареев делает примечательную оговорку: «Из тогдашних теоретиков экономического материализма один только г.Плеханов остался твердо стоять на занятой им позиции, другие же разошлись – кто куда». – Указ. соч. С.VI.

[8] Гальперин С.И. Современная социология (Обзор социологической литературы за 1902 г.). Екатеринослав, 1903.

[9] Иванов-Разумник Р.В. История русской общественной мысли: В 3 т. Т.3. М., 1997. С.64-119, 181-193, 245-252; Он же. Литература и общественность. Сб.ст. 2-е изд. СПб., 1911.

[10] Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб., 1996. С.187-240.

[11] Милюков П.Н. Очерки истории исторической науки. М., 2002. С.505-524; Струве П.Б. Три стиля русской исторической науки и С.Ф.Платонов // Струве П.Б. Социальная и экономическая история России с древнейших времен до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской государственности. Париж, 1952. С.339-345; Вернадский Г.В. Русская историография. М., 1998. С.270-272, 352-356.

[12] Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма // Бердяев Н.А. Сочинения. М., 1994. С.245-412; Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С.43-271; Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2, ч.2. Л., 1991. С.29-53; Лосский Н.О.

История русской философии. М., 1991. С.399-442; Федотов Г.П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2-х тт. Т.1. СПб., 1991; Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

[13] «Ленин построил классический марксизм в боевой порядок, внося поправки там, где это диктовалось соображениями воинствующего панполитизма». - Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С.246, 428-430; См. также: Зеньковский В.В. Указ. соч. С.31. Любопытно, что это противопоставление Г.В.Плеханова как ортодоксального приверженца классических схем марксизма и В.И.Ленина как волюнтариста, отвергшего эти схемы ради политической победы, перешло и в отечественную историческую публицистику начала 1990-х гг. См.: Волкогонов Д.А. Ленин: Политический портрет. В 2-х кн. Кн.1. М., 1994. С.121-136, 160-170.

[14] Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2, ч.2. Л., 1991. С.30. См. также: Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С.244.

[15] Бердяев Н.А. Сочинения. М., 1994. С.335, 338, 369.

[16] Федотов Г.П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2-х тт. Т.1. СПб., 1991. С.95.

[17] Струве П.Б. Социальная и экономическая история России с древнейших времен до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской государственности. Париж, 1952. С.19; Трубецкой Н.С. «Русская проблема»; О туранском элементе в русской культуре; Мы и другие // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993. С.53, 75, 77-89; Вандалковская М.Г. Историческая наука российской эмиграции: «евразийский соблазн». М., 1997. С.169-195.

[18] Покровский М.Н. Предисловие // Русская историческая литература в классовом освещении. Сб.статей. В 2-х тт. Т.1. М., 1927. С.15.

[19] Против исторической концепции М.Н.Покровского: Сб. статей. Ч.1. М.-Л., 1939. С.3; Против антимарксистской концепции М.Н.Покровского: Сб. статей. Ч.2. М.-Л., 1940. С.5-6.

[20] Против исторической концепции М.Н.Покровского: Сб. статей. Ч.1. М.-Л., 1939. С.5.

[21] Против антимарксистской концепции М.Н.Покровского: Сб. статей. Ч.2. М.-Л., 1940. С.13-15.

[22] Рубинштейн Н.Л. Русская историография. М., 1941. С.534-598.

[23] Очерки истории исторической науки в СССР. Т.3. / Под ред. М.В.Нечкиной (гл.ред.), М.А.Алпатова, Б.Г.Вебера, Е.Н.Городецкого, С.М.Дубровского, А.М.Станиславской. М., 1963. С.12.

[24] Там же. С.153.

[25] Там же. С.13-14.

[26] Шапиро А.Л. Русская историография в период империализма. Курс лекций. Л., 1962; Цамутали А.Н. Борьба течений в русской историографии во второй половине XIX века. Л., 1974; Он же. Борьба направлений в русской историографии в период империализма. Историографические очерки. Л., 1986; Сахаров А.М. Историография истории СССР. Досоветский период. М., 1978.

[27] См., напр.: Полевой Ю.З. Зарождение марксизма в России. 1883-1894 гг. М., 1959; Жуйков Г.С. Группа «Освобождение труда». М., 1962; Курбатова И.Н. Начало распространения марксизма в России: Литературно-издательская деятельность группы «Освобождение труда». М., 1983.

[28] Хорос В.Г. Народническая идеология и марксизм (конец XIX в.). М., 1972.

[29] Vucinich, A. Science in Russian Culture. 1861-1917. Stanford, California: Stanford University Press, 1970. P.437-454; Idem. Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society. 1861-1917. Chicago and London, The Univ. of Chicago Press, 1976. P.172-230.

[30] Kline, George L. Religious and Anti-Religious Thought in Russia. The Weil Lectures. Chicago and London: The Univ. of Chicago Press, 1978.

[31] Walicki, A. A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism. Stanford, California: Stanford University Press, 1993. P.413-423.

[32] Burbank, Jane. Intelligentsia and Revolution: Russian Views of Bolshevism, 1917-1922. New York; Oxford: Oxford University Press, 1986. P.15.

[33] Даже в начале 1990-х гг. еще выходили исследования, где ленинизм преподносился как единственно возможный вариант развития марксистской теории. См., напр.: Богданов Б.В. У истоков ленинизма (Россия на перепутье). М., 1991.

[34] Твардовская В.А., Итенберг Б.С. Русские и Карл Маркс: выбор или судьба? М., 1999. С.212. См. также рецензию на эту работу: Тютюкин С.В. // Отечественная история. 2000. № 2. С.189-194.

[35] Твардовская В.А., Итенберг Б.С. Русские и Карл Маркс: выбор или судьба? С.209.

[36] См., напр.: Голосенко И.А., Козловский В.В. История русской социологии XIX–XX вв. Пособие. М., 1995; Герасименко Г.А. История российской исторической науки (дооктябрьский период): Учеб. пособие. М., 1998. С.169-180.

[37] Дорошенко Н.М. Философия и методология истории в России (конец XIX–начало XX века): Учеб. пособие. СПб., 1997. С.144-162.

[38] Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории: Курс лекций. М., 1999. С.233-254.

[39] Леонтьева О.Б. Властители дум: Интеллектуальная история России от Великих реформ до революции 1917 года. Самара, 2000. С.110-126.

[40] Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Ч.1. С.20, 22, 29, 45.

[41] Рожков Н.А. Основы научной философии. СПб., 1911. С.1.

[42] Покровский М.Н. Историческая наука и борьба классов. Вып. 2. М.-Л., 1933. С.213.

[43] Там же. С.224, 233.

[44] Там же. С.268, 283.

[45] Ковальченко И.Д., Шикло А.Е. Кризис русской буржуазной исторической науки в конце XIX–начале XX века (Итоги и задачи изучения) // Вопросы истории. 1982. № 1. С.35.

[46] Волобуев О.В. Вопросы социальной психологии в трудах Н.А.Рожкова // История и психология. М., 1971. С.296.

[47] Шапиро А.Л. Русская историография в период империализма. Курс лекций. Л., 1962. С.174-208; Нечухрин А.Н. Смена парадигм в русской историографии всеобщей истории (90-е гг. XIX в. – 1917 г.). Гродно, 1992. Рук. деп. в ИНИОН РАН за № 47748 от 22.02.93. С.51-52.

[48] Сахаров А.М. Историография истории СССР. Досоветский период: Учеб. пособие. М., 1978.

[49] Вернадский Г.В. Указ. соч. С.271.

[50] Тарасова Н.Н. О философских и теоретико-методологических взглядах Н.А.Рожкова (по работам 1893-1907 гг.) // История и историки. М., 1990. С.279.

[51] Попов А.С. В.О.Ключевский и его «школа»: синтез истории и социологии. М., 2001. С.218.

[52] Чагин Б.А. Защита, обоснование и развитие Г.В.Плехановым марксистской философии. Л., 1957; Полевой Ю.З. Зарождение марксизма в России. 1883-1894 гг. М., 1959; Иовчук М.Т. Г.В.Плеханов и его труды по истории философии. М., 1960; Чагин Б.А., Курбатова И.Н. Плеханов. М., 1973.; Иовчук М.Т., Курбатова И.Н. Плеханов. М., 1977; Чагин Б.А. Разработка Г.В.Плехановым общесоциологической теории марксизма. Л., 1977; Бережанский А.С. Г.В.Плеханов: от народничества к марксизму. Воронеж, 1990; Коротаев Ф.С. Г.В.Плеханов. Человек и политик. Пермь, 1992.

[53] Маслин А.Н. Критика Г.В.Плехановым идеализма и защита им идей марксистской философии в трудах 1904-1913 гг. // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т.3. М., 1957. С.5-27.

[54] Тютюкин С.В. Г.В.Плеханов. Судьба русского марксиста. М., 1997.

[55] Baron, Samuel H. Plekhanov: The Father of Russian Marxism. Stanford, California: Stanford University Press, 1963; Бэрон С.Х. Г.В.Плеханов – основоположник русского марксизма / Пер. с англ. СПб., 1998; см. его же: Бейрон С.Г. Плеханов, утопизм и российская революция // Отечественная история. 1995. № 5. С.117-128.

[56] Бэрон С.Х. Г.В.Плеханов – основоположник русского марксизма. С.15-16.

[57] Там же. С.368-369, 406-408.

[58] Смирнов И.П. «От марксизма к идеализму»: М.И.Туган-Барановский, С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев. М., 1995. С.187-188.

[59] Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб., 1996. С.197.

[60] См., напр.: Гайденко П.П. Под знаком меры (либеральный консерватизм П.Б.Струве) // Вопросы философии. 1992. № 12. С.54-64

(эта статья затем вошла отдельной главой в монографию П.П.Гайденко «Владимир Соловьев и философия Серебряного века». М., 2001. С.436-454).

[61] Задорожнюк И.Е. Экономико-психологические идеи П.Б.Струве // Психологический журнал. 1995. Т.16. № 1. С.148-149. О синергетике см.: Бранский В.П. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории // Общественные науки и современность. 1999. № 6. С.117; Современная западная философия: Словарь. 2-е изд. М., 1998. С.385-386.

[62] Pipes, R. Struve: Liberal on the Left, 1870-1905. Cambridge, Mass. & London, England: Harvard Univ. Press, 1970. P.52.

[63] Колеров М. Предисловие // Струве П.Б. Избранные сочинения. М., 1999. С.4, 8.

[64] Сорвина Г.Н. Социальный идеал и логика развития рынка: анализ творческого наследия М.И.Туган-Барановского // Вестник Российской Академии наук. 1992. № 11. С.109-125; Сорвин К.В. Предисловие // Туган-Барановский М.И. К лучшему будущему. Сборник социально-философских произведений. М., 1996. С.3-16.

[65] Kline, George L. Religious and Anti-Religious Thought in Russia. The Weil Lectures. Chicago and London: The Univ. of Chicago Press, 1978; Stites, Richard. Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution. N.Y., Oxford: Oxford Univ. Press, 1989. P.30.

[66] В этой работе В.И.Ленин также охарактеризовал философские воззрения своего товарища по партии как «бредни философского идеализма», «издевку над марксизмом», «сплошной комок путаницы», «несказанный вздор», «сумасшедшие пустяки». - Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии // Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т.18. М., 1961. С.122, 238, 241, 347-348.

[67] Сетров М.И. Об общих элементах тектологии А.Богданова, кибернетики и теории систем // Ученые записки кафедр общественных наук вузов Ленинграда. Сер. «Философия». Вып. 8. Л., 1967; Поваров Г.Н. Норберт Винер и его «Кибернетика» // Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине. М., 1968. С.5-28.

[68] Vucinich, A. Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society. 1861-1917. Chicago and London, The Univ. of Chicago Press, 1976. P.214, 223, 230.

[69] Kelly, Aileen. Empiriocriticism: A Bolshevik Philosophy? // Cahiers du Monde russe et sovietique. Vol.22. 1981. № 1. P.119-125; Kelly, Aileen. Red Queen of White Knight? The Ambivalences of Bogdanov // The Russian Review. Vol.49. 1990. P.305-315; Walicki, A. Alexander Bogdanov and the Problem of the Socialist Intelligentsia // The Russian Review. Vol.49. 1990. P.293-304.

[70] Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. М., 1989; Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по филосо-

фии. М., 2003; Нарский И.С. А.А.Богданов – философ [1873-1928] // Философские науки. 1991. № 4. С.58-73; Кузьминых Н.А. Архитектор «нового мира»: [К биографии А.А.Богданова] // Вестник Российской Академии наук. 1992. № 12. С.57-78; Плютто П.А. Время и люди: [К изучению социологического наследия А.А.Богданова] // Социологические исследования. 1992. № 11. С.133-142; Любутин К.Н., Змановский Г.Р. Пролегомены к «богдановщине». Екатеринбург, 1996. См. также специальный выпуск «Вопросов философии» за 1995 г., № 8, где помещены материалы международной конференции, посвященной творчеству А.А.Богданова.

[71] «Плеханов сразу после выхода "Эмпириомонизма" вступил с Богдановым в резкую полемику, однако Ленин вначале стоял на стороне последнего, считая, что "философские воззрения не имеют никакого отношения к вопросу социальной революции". До тех пор, пока Богданов оставался ближайшим сподвижником, играл роль "вице-лидера" большевизма, теоретические разногласия не принимали острых форм, не выходили наружу и проявлялись лишь в шутливой пикировке во время постоянных споров». - Кузьминых Н.А. Архитектор «нового мира». С.65. См. также: Шерер Ю. Ленин и Богданов // Россия XXI. 1996. № 5-10; Луценко А.В. Начало конфликта между В.И.Лениным и А.А.Богдановым (1907-1909 гг.) // Вопросы истории. 2003. № 1. С.28-47.

[72] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т.3. М., 1955. С.16.

Глава I

Проблемы эпистемологии и методологии истории в наследии русских марксистов

В 1880-1890-е годы в России распространилось учение, которому было суждено оказать поистине решающее воздействие на ее судьбу. Дело не только в том, что впоследствии марксизм был провозглашен официальной идеологией Советского государства; еще в конце XIX–начале XX века это учение произвело переворот в российской общественной мысли: пересмотреть свои собственные воззрения под влиянием новой доктрины были вынуждены историки и экономисты, философы и социологи, идеологи либерализма и народничества.

Условием для распространения марксизма в России стал кризис народничества – исследователи обычно относят его к началу 1880-х годов. Неудача самоотверженного «хождения в народ» выявила иллюзорность представлений народнической молодежи о крестьянстве, утопичность надежд на скорую революцию. Самоубийственная тактика террора, избранная «Народной волей», гибель Александра II, поворот его преемника к консервативному курсу усугубили кризис: идеология народничества на глазах утрачивала теоретическую и моральную привлекательность.

Кризис охватил не только тактику, но и теоретическую сферу народничества: к тому времени работы российских историков и социологов сокрушили основы народнической веры в общину как в ячейку будущего социалистического общества. Благодаря трудам М.М.Ковалевского в русской мысли возобладала реалистическая трактовка вопроса об общине: социологу-позитивисту удалось доказать, что община – исторически преходящее явление, генетически связанное с эпохой натурального хозяйства и обреченное исчезнуть на более поздних стадиях развития общества[1]. Один из главных идеологических постулатов народничества был поколеблен – и в будущем, когда будет создана «вторая парадигма народничества», новое поко-

ление идеологов этого движения будет связывать свои социалистические надежды уже не с общиной, а с кооперацией[2].

В ситуации кризиса народнического мировоззрения интерес российского общества к марксизму приобрел двоякий характер: ученым-гуманитариям марксизм представлялся перспективной методологией наук об обществе, оппозиция же с готовностью приняла новую стратегию революционной борьбы. Как писал один из соавторов изданной под редакцией Д.Н.Овсянико-Куликовского «Истории русской литературы XIX века», «Марксизм был не только программой и системой. Он был взрывом бури после затишья. После уныния, после разочарования в прежнем кумире, мужике, в тот момент, когда казалось, что не на кого опереться, марксизм влил новые силы и новую бодрость в умы, выдвинув новую могучую силу»[3]. «В марксизме меня более всего пленил историософический размах, широта мировых перспектив... Марксизм открывал возможность победы революции, в то время как старые революционные направления терпели поражение», – вспоминал позже Н.А.Бердяев, переживший в 1890-е годы юношеское увлечение марксизмом[4].

Как известно, именно полемике с народническими воззрениями были посвящены первые марксистские работы Г.В.Плеханова, лидера группы профессиональных революционеров-эмигрантов «Освобождение труда»: «Социализм и политическая борьба» (1883 г.), «Наши разногласия» (1885 г.). Плеханов доказывал, что надежды народников на общину несостоятельны, что к революционному социализму Россия может прийти только долгим и трудным путем капиталистического развития[5]. Тогда же, в 1880-е гг., русский марксизм сделал свои первые шаги в академической науке: проф. Н.И.Зибер в 1885 г. издал труд «Давид Рикардо и Карл Маркс», где утверждал эволюционную неизбежность капитализма (в отрывках труд Зибера публиковался с 1870-х гг.)[6]. Интересно отметить, что Плеханов использовал работы Зибера при написании своих статей, а в 1882 г. в Швейцарии Плеханов и Зибер познакомились лично[7].

Время, когда русский марксизм сделал прорыв в своем развитии и утвердился как особое интеллектуальное течение, как методология социальных наук, можно определить буквально с точностью до года. «Это был 1894 год. Я почувствовал, что подымается в русской жизни что-то новое и что необходимо определить свое отношение к этому течению», – писал Н.А.Бердяев[8]. Основными вехами на пути становления русского марксизма были публикация историко-экономического исследования П.Б.Струве «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» (1894 г.); появление историко-философской работы Г.В.Плеханова (Бельтова) «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» с подзаголовком «Ответ гг.Михайловскому, Карееву и К°» (этот труд, вышедший в свет в 1895 г., был посвящен полемике с идеями «субъективной школы» и одновременно с «теорией факторов» русского позитивизма); наконец, состоявшийся в 1894 г. выход первых полемических работ В.И.Ленина (К.Тулина) «Что такое “друзья народа” и как они воюют против социал-демократов?» и «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г.Струве (Отражение марксизма в буржуазной литературе)»[9]. Современники характеризовали 1893-1895 гг. как «боевой период марксистской журналистики»[10]: то было время бурной полемики, которую вели с марксистами идеологи народничества со страниц журналов «Отечественные записки» и «Русское богатство»; марксисты отвечали им в журналах «Новое слово» и «Мир Божий», ставших в русской печати тех лет цитаделью так называемого «легального» или «критического» марксизма. В центре этой полемики оказалась проблема специфики «русского пути», возможности для России если не миновать капитализм вообще, то хотя бы смягчить издержки капиталистического пути развития или пройти через этот исторический этап ускоренными темпами; дебатировалась также и центральная проблема марксистской историософии – роль экономического фактора в истории.

Следующей важной демаркационной линией в теоретической истории русского марксизма стал 1902 г. – год выхода в свет сборника «Проблемы идеализма»[11]. Там о своем отходе от марксизма заявили бывшие приверженцы этого течения: П.Б.Струве, С.Л.Франк, С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев. Их «ренегатство», в свою очередь, вызвало гневные отповеди марксистов-ортодоксов[12]. Узловыми вопросами дискуссии теперь стали вопросы о роли личности в истории, о соотношении экономического фактора исторического процесса с другими его факторами, в частности, с человеческими «целями» и «идеалами».

Отход от марксизма его прежних апологетов нанес существенный удар по интеллектуальному престижу этого течения;

уже в 1902 г. Н.А.Рожков констатировал: «Так случилось недавно с марксизмом: в его первоначальной, элементарной форме он увлек сердца, но пыл остыл, и т.к. русское общество еще не доросло до самостоятельной умственной, критической работы, то старые кумиры сменились новыми. Марксизм ушел вглубь, стал одним из научных течений, подлежащих дальнейшей разработке. Но он скажет еще свое слово, потому что он течение – научное»[13].

Еще один важный теоретический рубеж в истории русского марксизма пришелся на межреволюционный период – конец 1900-х–начало 1910-х гг. То было время, по словам С.Л.Франка, «философской распри в марксизме»[14]: дебатов о возможности теоретического обновления марксистской доктрины с помощью философии эмпириокритицизма и так называемого «богостроительства» («религии человечества»). У идеологов «богостроительства» – А.М.Горького и А.В.Луначарского, – сложилось свое, весьма оригинальное видение исторического процесса, которое они преподносили как творческое дополнение марксизма; со сходных позиций рассматривали историософские проблемы и сторонники эмпириокритицизма, крупнейшим теоретиком которого в России был А.А.Богданов. В это время создаются такие фундаментальные труды российских авторов по философии марксизма, как коллективные сборники «Очерки реалистического мировоззрения» и «Очерки по философии марксизма» (в них участвовали В.В.Базаров, А.А.Богданов, А.В.Луначарский, П.С.Юшкевич и др.); «Религия и социализм» А.В.Луначарского, «Основные вопросы марксизма» Г.В.Плеханова, «Материализм и эмпириокритицизм» В.И.Ленина, сборник полемических работ В.В.Базарова «На два фронта», «Основы научной философии» Н.А.Рожкова, «Наука об общественном сознании» А.А.Богданова[15]. Теперь дискуссия между различными направлениями русского марксизма затронула такие проблемы, связанные с методологией социальных наук, как теория познания, проблема предсказуемости будущего, проблема соотношения свободы и необходимости в историческом процессе, вопрос о возможности обратного влияния «надстройки» на «базис». Теоретические разногласия между спорящими сторонами были столь глубоки, что В.И.Ленин признал 1907–1910 гг. временем «серьезнейшего *внутреннего* кризиса марксизма»[16].

Кроме того, в межреволюционный период увидели свет написанные с марксистских позиций историко-критические работы по истории русской мысли и общественного движения: сборники «Из истории новейшей русской литературы», «Литературный распад», а также знаменитый «меньшевистский пятитомник» под редакцией Ю.О.Мартова и П.П.Маслова «Общественное движение в России в начале XX века»[17]. Наконец, в начале XX века было сделано несколько попыток интерпретировать ход русской истории с марксистских позиций. Первым такой опыт предпринял Н.А.Рожков в работе «Обзор русской истории с социологической точки зрения» (1904-1905 гг.). В 1910–1913 гг. увидел свет пятитомный труд М.Н.Покровского «Русская история с древнейших времен»; и приблизительно тогда же, в 1909 г., начал работу над своей «Историей русской общественной мысли» Г.В.Плеханов (труд остался неоконченным). В этих исторических исследованиях, остро полемичных по отношению друг к другу, были поставлены одни и те же проблемы: соотношение «общего» и «особенного» в истории России, сопоставление характера и темпов социально-экономического развития России и западноевропейских стран.

Как можно заключить, в начале XX века российская марксистская мысль постоянно обращалась к коренным проблемам теории исторического процесса и методологии исторического познания; были сделаны и попытки применить марксистскую методологию к изучению конкретных исторических проблем. При этом труды русских марксистов носили не только исследовательскую, но и остро критическую, полемическую направленность – приверженцы марксизма вели сражение за абсолютное лидерство в русской мысли. «Марксизм *претендует* на исключительность, – писал Н.И.Бухарин, – он есть воинствующее учение, он “нетерпим” (хотя он критически усваивает все действительно ценное наследство буржуазной культуры); он рассматривает себя, как единственного последовательного носителя всех удушаемых капитализмом прогрессивных тенденций эпохи... Марксизм сознает свое всемирно-историческое право на идеологическую гегемонию *веков*»[18].

Русские марксисты о задачах и предмете исторической науки

Рождение марксизма как особого направления отечественной мысли приходится именно на тот момент, когда российская историческая наука – ее позитивистское крыло – обращается к изучению экономической истории. По наблюдению А.Вусинича, «в 1892-1894 гг. российская экономическая история вступает в свой золотой век благодаря публикации трех работ, высокое качество которых привлекло внимание международного ученого сообщества»[19]. То были труды П.Н.Милюкова «Государственное хозяйство в России и реформа Петра Великого» (1892 г.), П.Г.Виноградова «Крестьянство в Англии» (1892 г.), М.И.Туган-Барановского «Промышленные кризисы в современной Англии, их причины и влияние на народную жизнь» (1894 г.). Если включить в этот ряд такие хрестоматийно известные работы, как написанное на стыке политэкономии и экономической истории исследование П.Б.Струве «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» (1894 г.), «Русскую фабрику в прошлом и настоящем» М.И.Туган-Барановского (1898 г.), «Сельское хозяйство Московской Руси в XVI веке» Н.А.Рожкова (1899 г.), то станет очевидным: в 1890-е гг. экономическая история превратилась в одно из самых перспективных и быстро развивающихся направлений отечественной исторической науки.

«Наука, как мы понимаем ее современные задачи, - писал тогда П.Н.Милюков, – ставит на очередь изучение материальной стороны исторического процесса, изучение истории экономической и финансовой, истории социальной, истории учреждений: все – отделы, которые по отношению к русской истории еще предстоит создать совокупными усилиями многих работников»[20]. Проще и нагляднее сформулировал ту же мысль М.В.Довнар-Запольский в 1905 году: «Мы теперь понимаем, что бюджетная роспись, налог на ревизскую душу и ведро водки и проч. лучше нам разъяснит положение России в эпоху Северной войны, чем победы Шереметева и его блистательных сотоварищей»[21]. Соответствующим образом изменился и круг интересов и запросов читающей публики: «Никто не будет спорить, что в настоящее время ни одной стороной исторического

процесса так не интересуются, как именно историей социально-хозяйственной, – утверждал Е.В.Тарле. – ...Можно сказать также, что, кроме социально-экономической истории, никакая другая особенно не интересует в последнее время большинство неспециалистов»[22].

Интерес к экономической составляющей исторического процесса неминуемо повлек за собой попытки использовать методологический потенциал марксистской политэкономической теории, творчески адаптировать ее применительно к потребностям исторической науки. Совершенно логично поэтому, что именно специалисты по экономической истории – П.Б.Струве, М.И.Туган-Барановский, – одновременно становятся ведущими теоретиками русского марксизма.

В этом отношении рождение русского марксизма до известной степени было подготовлено теми научными тенденциями, которые зрели в недрах русского позитивизма: для отечественных приверженцев позитивизма – как в лице «русской исторической школы», так и в лице «школы Ключевского» – традиционно был характерен интерес к социально-экономической стороне исторического процесса. Связи между позитивистской и марксистской традициями в отечественной исторической науке легко прослеживаются даже на уровне персональных взаимоотношений: один из первых русских историков-марксистов, Н.А.Рожков, был учеником позитивиста В.О.Ключевского, а основатель советской исторической школы М.Н.Покровский занимался на семинаре проф. П.Г.Виноградова одновременно с П.Н.Милюковым[23]. Американский исследователь творчества В.О.Ключевского Роберт Бирнс высказывал даже мнение, что труды Ключевского в какой-то мере подготовили появление русского марксизма[24]; эту генетическую связь между позитивистской и марксистской традициями отмечали и современники. «Про свое поколение я смело могу сказать, – признавался в 1909 г. П.Б.Струве, – что экономическому объяснению истории оно училось не только из “Капитала” Маркса, но и из “Боярской думы” Ключевского, где влияние хозяйственных сил и побуждений на социальную эволюцию русского допетровского общества было изображено с такой классической пластичностью, которой никогда не располагал Маркс»[25].

В определенном смысле можно утверждать, что марксизм в кристаллизованной, концентрированной форме выразил свой-

ственное позитивизму представление о задачах исторической науки: стремление включить историю в единую систему естественнонаучного знания. «Научный метод – один, и его нужно применять одинаково во всех отраслях человеческого знания», - констатировал П.С.Юшкевич, считавший себя сторонником «материалистического понимания истории»; сущность единого научного метода он определял как «установление единообразных, постоянных отношений между причинами и следствиями или так называемых общих научных законов»[26]. Стремление к поиску закономерностей, определяющих ход исторического процесса, для русских марксистов было первостепенным критерием научности истории как области знания. «Знание превращается в *науку* только тогда, когда связь отдельных явлений становится внутренней, необходимой, когда возникает понятие причинности или необходимой последовательности явлений, – формулировал свое видение научных задач Н.А.Рожков. – Явления общежития также подлежат изучению именно с точки зрения их причинной связи между собою»[27]. Историческое знание приобретало в таком случае (если использовать неокантианскую терминологию) номотетический характер – на первый план в нем выходили обобщения и закономерности. «Научная история... в известном смысле должна быть чем-то средним между философией истории и социологией, - писал Н.А.Рожков. - ...Задача состоит лишь в том, чтобы отыскать ту особую форму детерминизма, которая осуществляется в общественной жизни людей, чтобы найти особую, присущую истории, закономерность»[28].

Такое понимание задач исторической науки наложило свой отпечаток и на представления русских марксистов о предмете этой науки. Предметом ее с точки зрения русских марксистов была в первую очередь история социальных групп, их взаимоотношений, интересов, противоборств и альянсов; отдельные действующие лица исторического процесса в таком случае превращались в quantite negligeable. Как сформулировал П.Б.Струве, учение историко-экономического материализма «просто игнорирует личность, как социологически ничтожную величину»; основным элементом исследования становится «совершенно безличная личность, производная социальной группы», для исследования поведения которой пригодным может оказаться статистический закон больших чисел[29]. Вполне солидарен

со Струве в данном вопросе был и П.С.Юшкевич, писавший: «Подобно тому, как статистик имеет дело со статистическим итогом изучаемого им явления – с годовым средним числом рождаемостей, браков и т.д. – а не с отдельными вошедшими в него единицами, так и научный историк исходит только из известного общественного итога, *а не из мотивов и действий отдельных личностей*, создавших своим взаимоотношением этот общественный итог. Хозяйственный строй, политический строй, право и т.д. – вот имена некоторых таких итогов, над которыми работает мысль историка»; «*история – это прежде всего бессознательный, стихийный, но в то же время единообразный и закономерный процесс развития трудовых сообществ*»[30]. В наиболее образной форме сущность марксистского подхода к истории отразил Н.А.Бердяев, провозгласивший в 1901 г., что «история есть продукт коллективной работы человеческой массы, результат ее стремлений и потребностей, а не сознательных идеалов отдельных выдающихся личностей», и потому предметом научного изучения должна быть «большая дорога истории», а не «закоулки»[31]. (Интересно, что всего лишь через четыре года Бердяев снова использовал ту же самую метафору, но уже с противоположными смысловыми акцентами: в статье, посвященной философии Л.И.Шестова, он писал о том, что человечество слишком занято устроением своей повседневной жизни на «большой дороге истории» и непростительно мало интересуется тем, что происходит «в глубине, в подземном царстве» – в тайниках человеческой души[32]).

И в этом интересе марксистов к «большой дороге истории» можно опять-таки усмотреть прямое продолжение и развитие той тенденции к социологизации исторической науки, которая сложилась в эпоху господства позитивизма. Еще В.О.Ключевский в своем курсе методологии истории говорил о том, что предмет исторического изучения составляют «происхождение, развитие и свойства людских союзов», поскольку «вполне одиночной деятельности» не бывает[33]. Местный исторический процесс, согласно Ключевскому, представляет собой историю изменений такого союза, возникшего под действием конкретных географических условий, с течением времени; всеобщий исторический процесс – историю хронологического цепного взаимодействия различных союзов[34]. Изучение истории «людских союзов» логично перерастало в поиск исторических законо-

мерностей, которым подчинено развитие социальных групп, а личностный аспект исторического процесса отходил на второй, если не на третий, план[35]. Так, американский исследователь русской интеллектуальной традиции Марк Раев обратил внимание на слабое развитие биографического жанра в российской исторической науке XIX века (что разительно отличало ее от английской, французской или немецкой историографии того же времени). За равнодушием российских историков к биографическому жанру, по мнению Раева, скрывалась уверенность, что в истории все определяется объективными закономерностями, и потому личность играет в ней ничтожную роль. «Вера в теоретические постулаты позитивизма, склонность полагаться на их объяснительный потенциал и описывать работу "могучих безличных сил" приводили [российских историков] к пренебрежению ролью индивидуальности и причудами человеческого поведения»[36]. Оперируя «крупными величинами» – классами, социальными группами, – было легче обнаружить «особую форму детерминизма, которая осуществляется в общественной жизни людей, особую, присущую истории, закономерность».

Впрочем, русские марксисты не считали открытие исторических закономерностей самодовлеющей целью. Познание исторических законов было важно в той мере, в которой оно могло стать теоретической основой «научной политики» – рационального преобразования общества, социальной инженерии[37]. Эту, прогностическую, функцию науки подчеркивал в своих трудах А.А.Богданов: «Может показаться, что наука не имеет права говорить о том, что еще не наступило, и чему не было точного примера в прошлом. Такая мысль очень ошибочна. Наука существует именно для того, чтобы *предвидеть*. Чему не было еще точного примера, того она не может, разумеется, предвидеть вполне точно. Но если в общем известно то, что есть, и известно, в какую сторону оно изменяется, то наука должна сделать вывод о том, что из этого получится. Она должна сделать этот вывод для того, чтобы люди в своих действиях могли с ним сообразовываться, чтобы они не тратили бесплодно свои силы, действуя вопреки будущему, задерживая развитие новых форм, - но чтобы они могли сознательно работать для ускорения и облегчения этого развития»[38]. В более поздней своей работе Богданов писал: «Познание имеет практику своей основой и своей целью; черпая из нее свой материал, оно дает ей

опору в *предвидении* будущего. Именно поэтому центром познавательной жизни, к которому тяготеет каждое из бесчисленных ее проявлений, была до сих пор *причинная связь фактов*, связь их *необходимой и постоянной последовательности*. Предвидеть надо то, чего еще нет, на основании того, что есть и было»[39].

Именно поэтому порой русские марксисты откровенно отводили исторической науке роль «служанки социологии», чье назначение – поставлять факты для социологических обобщений и строго следовать в своем научном поиске указаниям социолога. «История каждого отдельного народа, каждой отдельной страны должна освещаться с социологической точки зрения; конкретный процесс исторического развития отдельной части человечества становится понятен и получает смысл лишь в том случае, если его рассматривают, как материал для построения общих законов развития человеческих обществ»[40], – утверждал Рожков. «В каком отношении друг к другу стоят история и социология?» - задавался вопросом Н.И.Бухарин в своей работе «Теория исторического материализма» и давал на него такой ответ: «Так как социология выясняет общие законы человеческого развития, то она служит методом для истории. Если, например, социология устанавливает общее положение, что формы государства зависят от форм хозяйства, то *историк должен в любой эпохе искать и находить именно эту связь* и показывать, как она конкретно (т.е. в данном случае) выражается. История дает материал для социологических выводов и обобщений»[41].

Прагматическое понимание целей и задач исторической науки объединяло столь разных людей, как Н.А.Рожков и В.И.Ленин. С точки зрения Рожкова, изучение истории открывает путь для понимания законов социальной динамики, знание которых, в свою очередь, необходимо, чтобы «тщательно определить... тот период, какой переживает данная страна, выяснить таким образом, какие общественные формы имеют в ней будущность и найти конкретные приемы и средства к облегчению появления на свет этих форм»[42]; «история при помощи *социологических законов, ею открываемых* [курсив мой. – О.Л.], и опирающегося на эти законы предвидения будущего помогает определить конкретные общественные идеалы данного времени в связи с главными условиями общественной жизни»[43]. В.И.Ленин в своей работе «Государство и революция» воспроизводил то же самое представление о «лестнице» социальных

наук, когда говорил об учении Маркса как о «подытожении» исторического опыта и об обобщении «естественноисторических наблюдений» (показательно в данном контексте само слово «естественноисторические»!) для решения практических задач текущего политического момента[44].

Таким образом, русских марксистов — от ученых-гуманитариев, «сочувствующих» социал-демократическому движению, до политических лидеров — объединяло общее представление о задачах и предмете исторической науки. С их точки зрения, история как наука носила номотетический характер; ее целью считалось открытие исторических законов или эмпирическое подтверждение закономерностей, найденных социологами. Предметом исторической науки для марксистов выступала «большая дорога истории», развитие и взаимоотношения крупных социальных групп. Представление о целях исторической науки носило у марксистов ярко выраженный прагматический характер: как считали они, реконструировать прошлое необходимо было не ради самого прошлого, но ради понимания настоящего и прогнозирования будущего, ради активной социальной инженерии.

Поэтому проблема исторической закономерности неизбежно превращалась в одну из центральных проблем марксистской мысли. Теоретики русского марксизма должны были дать ответ на вопрос, как сочетается убеждение в объективно-закономерном характере исторического процесса с призывами к активной революционаристской деятельности; как «познанная закономерность» может превратиться в жизненную задачу, в вызов, адресованный человеку-подвижнику.

Проблема исторической закономерности в теоретическом наследии русских марксистов

Историки советского времени часто задавались вопросом о причинах распространения марксизма в России. Но достаточно значимым и интересным представляется не только вопрос о том, почему марксизм в конце концов появился в России (любое европейское социально-политическое или теоретическое учение, как правило, рано или поздно приходило в нашу страну), но и о том, почему он так долго не находил себе здесь приверженцев.

Действительно, две влиятельные социологические и историко-философские доктрины — марксизм и позитивизм — возникли в европейской мысли приблизительно одновременно, в середине XIX века; но позитивизм уже в 1860-е годы нашел последователей среди российских ученых и мыслителей, а распространение марксистской идеологии в России относится лишь ко второй половине 1880-х годов. При этом нельзя сказать, что русская интеллигенция была вообще незнакома с марксизмом: как известно, первый перевод «Капитала», осуществленный Г.А.Лопатиным, появился в России в 1872 году, и материалы этого фундаментального труда довольно часто использовали экономисты-народники в идейной борьбе 1870-1880-х годов для обличения несправедливости капиталистического строя. Но, используя марксистскую теорию в частных вопросах, они отвергали ее в целом: в своем понимании истории народники были принципиальными оппонентами Маркса, доказывая, что Россия должна вообще миновать бесчеловечный капиталистический строй.

Таким образом, около двух десятилетий русская интеллигенция сознательно не желала отведать «запретный плод» марксистской идеологии. Чем это можно было объяснить?

Классический ответ на этот вопрос был дан еще Г.В.Плехановым и В.И.Лениным: марксизм не мог найти в России сторонников, пока не сложилась социальная база этого учения — класс промышленного пролетариата. Но можно предложить и другое объяснение: марксизм, в отличие от позитивизма, находился в резком противоречии с системой ценностей российской интеллигенции.

Действительно, трудно было бы найти теорию, более противоположную народническому «субъективному методу в социологии» и доктрине «борьбы за индивидуальность», чем марксизм. Вера Маркса и Энгельса в незыблемые объективные закономерности исторического процесса, их убеждение, что человек действует в истории лишь как представитель интересов определенного класса, что наши представления о нравственности и справедливости являются отражением экономических отношений, — все это было неприемлемо для почитателей П.Л.Лаврова и Н.К.Михайловского, ставивших превыше всего идеи личности и свободы. Согласно Михайловскому, признать ход истории строго детерминированным и независящим от воли

отдельного человека, склониться перед «объективными законами истории» означало бы поступиться собственными нравственными убеждениями, правом этического суда, правом «критиковать великий Божий мир с точки зрения своего кусочка мозга»[45].

Поэтому переход революционно настроенной российской интеллигенции «от народничества к марксизму» был не просто сменой представлений о путях достижения социалистического идеала и движущих силах грядущей революции, но и симптомом важного мировоззренческого перелома. На смену характерному для народничества «антропо-телеологическому» представлению об исторической реальности как об арене противоборства человеческих целей и идеалов шло иное, объективно-детерминистское видение истории как процесса, развивающегося независимо от сознательных человеческих стремлений. Как писала в начале XX столетия Л.И.Аксельрод, заслуга Маркса состояла в том, что он открыл «научный способ для исследования исторического процесса»: «В чем же и состояло это открытие, если не в том, что была указана причина исторического развития, *лежащая вне представлений и вне сознания людей?..* Объективной причиной, объясняющей закономерность исторического хода вещей, оказались, как известно, фактические отношения людей в общественном процессе производства, обусловливаемые состоянием производительных сил»[46].

Именно в этом и заключалась одна из важнейших причин привлекательности марксизма для поколения российских интеллигентов-«девятидесятников» XIX века. Марксизм открывал возможность выхода из того тяжелого мировоззренческого кризиса, который постиг революционно настроенную интеллигенцию, когда она поняла, что исторические шансы на осуществление народнических идеалов ничтожно малы. Марксистское учение постулировало, что для революционно-радикального переустройства мира недостаточно фанатичной преданности идеалу: необходимо определить со строго научной точки зрения, воплощением каких объективных исторических сил являются эти идеалы и обладают ли эти силы реальной возможностью одержать победу. «Исследование осуществимости идеалов получает смысл и становится возможным только тогда, когда возникает убеждение в строгой закономерности процессов общественной жизни, в их полной обусловленности. Такое

убеждение в наше время стало уже, несомненно, господствующим, – писал А.А.Богданов. – ...Исторический монизм дает методы для самого полного выяснения вопроса об исторических судьбах тех или иных идеалов. Он указывает путь для исследования того, откуда произошел данный идеал, какие общественные силы за ним стоят, следует ли ожидать развития и возрастания этих сил, или упадка и деградации, где лежат пределы их возможного влияния в исторически данной обстановке... Получается надежный критерий для суждения о том, насколько производительна должна в конечном счете оказаться идеалистическая [направленная на достижение идеала. – О.Л.] деятельность в данной конкретной ее форме»[47]. Идея строгой закономерности исторического развития человечества тем самым становилась твердой опорой для практической деятельности и даже критерием смысла индивидуальной человеческой жизни.

Но и после того, как марксизм завоевал достаточно прочные позиции в русской общественной мысли, оттеснив далеко на задний план традиции «субъективной школы», проблема исторической закономерности и ее соотношения со свободной деятельностью человека нередко оказывалась в центре дискуссий, разворачивавшихся в кругах российских марксистов.

Поводом к началу одной из таких дискуссий послужил парадокс, сформулированный Р.Штаммлером, - неокантианцем, теоретиком права, который видел основное противоречие марксистского понимания истории в том, что «оно постулирует естественно-необходимый ход социального развития, но считает при этом возможным его поощрять, ему содействовать, уменьшать его бедствия»[48]. Свойственное марксистской доктрине убеждение в объективно-закономерном характере исторического процесса, как считал Штаммлер, явным образом вступало в противоречие с тем требованием активной социальной деятельности, которое марксистская доктрина предъявляла человеку, с тем эталоном революционного подвижничества, который служил мерилом личностного поведения в социал-демократической среде. «От этого противоречия нельзя уклониться, – заключал он: – раз научно познано, что известное событие произойдет совершенно определенным способом, бессмысленно еще желать содействовать именно этому *определенному способу* его наступления. Нельзя основать партию, которая хо-

тела бы сознательно содействовать точно вычисленному лунному затмению»[49]. В 1890-е годы русские марксисты сосредоточили немалые интеллектуальные усилия для опровержения «парадокса Штаммлера»: язвительная ирония, заключенная в выражении «партия борьбы за лунное затмение», могла причинить авторитету марксистского учения не меньший ущерб, чем самая пылкая риторика сторонников «субъективной школы».

Классическое для русского марксизма решение проблемы соотношения свободы и необходимости было предложено Г.В.Плехановым в работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», проникнутой уверенностью в жестко детерминированном и объективно-закономерном характере исторического процесса. Современники называли эту книгу «евангелием девятидесятников»[50]. Как вспоминала деятельница международного социалистического движения Анжелика Балабанова, в работе Плеханова она «нашла именно то, в чем нуждалась тогда – философию метода, которая вносила непрерывность и логику в процессы истории и придавала моим собственным этическим устремлениям и всему революционному движению в целом силу и достоинство исторического императива. В материалистической концепции Маркса, изложенной Плехановым, я нашла источник, осветивший все уголки моей интеллектуальной жизни»[51].

Согласно убеждению Плеханова, воля отдельной личности неощутима на весах истории, поскольку каждый человек является продуктом своей общественной среды; его цели и стремления, надежды и идеалы определены условиями его социального бытия. «Данным состоянием производительных сил обусловливается известная экономическая структура общества. На этой структуре вырастают известные правовые и политические отношения. Совокупность всех этих отношений отражается в сознании людей и обусловливает собою их поведение»[52]. Человек, согласно этому представлению, действует в истории как агент определенных социальных сил, как выразитель их коллективной воли; но и сама коллективная воля подчиняется объективным законам истории, логике развития производительных сил и производственных отношений. Так, социализм представлялся Плеханову неизбежным результатом действия имманентной логики исторического процесса: «Если

Иисусу Навину удалось, по библейскому рассказу, остановить солнце “на десять степеней”, то время чудес прошло, и нет ни одной партии, которая могла бы крикнуть: “Стойте, производительные силы, не шевелись, капитализм!”»[53]. Показательно, что здесь русский марксист использовал то же сравнение непреложности исторических законов с непреложностью законов движения небесных светил, что и Штаммлер, но не вкладывал в это сравнение ни малейшего оттенка иронии.

Соответственно этому Плеханов с максимально жестких детерминистических позиций решал проблему взаимоотношения свободы и необходимости. Призыв Михайловского «Делай историю, двигай ее в направлении своего идеала!» вызывал у него лишь скептическую усмешку. Свобода действия и свобода выбора, как считал Плеханов, существуют лишь в человеческом воображении; основоположник русского марксизма с откровенным удовольствием цитировал рассуждения Спинозы о том, что если бы падающий камень, подобно человеку, обладал сознанием, он бы тоже считал, что падает по собственной свободной воле[54]. Как и для Маркса, свобода для Плеханова выступала только как «осознание необходимости», то есть как способность человеческого разума постичь объективные исторические законы и на их основе предвидеть результаты своих действий (камень из того же примера, обладай он разумом и необходимыми знаниями, мог бы рассчитать траекторию своего падения и точку будущего приземления; но все же не в его власти было бы изменить эту траекторию или осознанно сопротивляться падению).

Именно Плеханов сформулировал то представление о свободе и необходимости, которое стало общепринятым для традиции ортодоксального русского марксизма, представленного именами Л.И.Аксельрод, В.И.Ленина, Л.Д.Троцкого и многих других. Фактически, свобода человеческих действий в этой традиции отрицалась как таковая: не одному Плеханову, но и многим другим его товарищам по социал-демократии рассуждение Спинозы о падающем камне казалось «правильным ответом» на вопрос о свободе и необходимости[55]. Сами революционные стремления человека представали в таком случае как продукт действия объективных исторических закономерностей. «Процесс... превращения капиталистического общества в социалистическое в своей закономерности независим от воли и созна-

ния людей, – писал П.С.Юшкевич в брошюре «О материалистическом понимании истории». – Но в каком смысле независим? Не в том, конечно, смысле, что, *хотят или не хотят* того участники общественного процесса, но он их силой притащит и поставит лицом к лицу с коммунистическим обществом, которое им придется тогда признать и санкционировать... Не такова мысль Маркса. Закономерность объективного общественного процесса для него в том и состоит, что на известной ступени развития люди, эти живые, реальные носители капиталистического общества, *не могут не захотеть, должны захотеть* социалистического строя. Без этого их хотения, вне их сознания, социалистический строй не может осуществиться. Но само их сознание неизбежно и необходимо выталкивается на путь социалистических стремлений объективным процессом развития капиталистического производства»[56].

Соответственно эта генерация русских марксистов не видела – вопреки Штаммлеру – ничего парадоксального в том, чтобы бороться за исторически неизбежный переход к социалистическому строю. «Сознание необходимости прекрасно уживается с самыми энергичными действиями на практике»[57], – констатировал Плеханов, приводя в доказательство тому французских кальвинистов и приверженцев ислама, которые, будучи убеждены в фаталистической предопределенности всего происходящего, именно *благодаря* этому, а не вопреки, оказывались способны к самоотверженной и решительной борьбе. Л.И.Аксельрод, ученица и верная последовательница Плеханова, считала, что для активной борьбы психологически необходима именно безусловная уверенность в неизбежности победы («Полное и всестороннее познание способа действия не только не исключает личной решимости, но именно обусловливает ее собою»); интересно, что и ей эталоном решительности в истории человечества представлялся Кальвин[58].

Безусловно, достаточно показателен и интересен для характеристики психологической атмосферы эпохи уже сам тот факт, что марксисты – казалось бы, приверженцы научно-материалистического мировоззрения, – воспринимали религиозных фанатиков как позитивный пример для подражания. Но все же, как представляется, здесь было налицо явление более сложное и с теоретической, и с психологической точки зрения, чем религиозный фатализм (и не только потому, что сами марксисты стоически отвергали упреки в фатализме[59]).

Отождествление свободы с осознанной необходимостью, вызывавшее столько насмешек у советских диссидентов-«шестидесятников» (вспомним язвительный афоризм А.И.Солженицына «свобода – это осознанная решетка»), становится понятным, если принять во внимание особенности трактовки категории «свободы» в традиции классического русского марксизма. Свобода как антропологическая категория ассоциировалась у русских марксистов не с самопроизвольными проявлениями жизненной активности, и тем более не с выбором экзистенциального плана, а с целесообразностью, планомерностью и рациональностью воздействия на внешний мир. «Всякая цель, которая, как таковая, направлена на будущее, постольку имеет шансы быть реализованной, поскольку в ее основе лежит познанная причинность, – писала Л.И.Аксельрод. – ...Та цель, которая является отражением необходимой причинной связи явлений, носит в самой себе элементы своего осуществления. Ясно, что с этой точки зрения успех воздействия человека как на природу, так и на историю, обеспечен. *Необходимость превращается в свободу...* Способ воздействия, вытекающий из этого миросозерцания, оказывается строго определенным и планомерным»[60]. Свобода воспринималась как контроль человеческого разума над бессознательными, хаотическими силами природы, как торжество рационального начала над началом стихийным.

Соответственно известный парадокс марксистской теории – «прыжок из царства необходимости в царство свободы» – трактовался у русских марксистов как подчинение стихии человеческому разуму, как властное дисциплинирующее воздействие на мир и человека. «Человек, зависимый от природы, третирует ее, как повелитель, коль скоро он познал ее законы»[61], - писала Л.И.Аксельрод. Показательно, как трактовал тему «прыжка в царство свободы» Троцкий; считая, что человек по природе своей «довольно ленивое животное», он писал: «Задача... общественной организации состоит как раз в том, чтобы “леность” вводить в определенные рамки, чтобы ее дисциплинировать, чтобы подстегивать человека при помощи способов и мер, изобретенных им самим... Если плановое хозяйство немыслимо без трудовой повинности, то эта последняя неосуществима без устранения фикции свободы труда, без замены ее принципом обязательности, который дополняется реальностью принуждения»[62].

Позже, ознакомившись с теорией психоанализа З.Фрейда, Троцкий предрек, что человек социалистического общества, подчинив себе силы природы, должен будет одержать победу и над иррациональными сторонами собственного «я», над стихией подсознательного. «Человеческая мысль, спускаясь в глубину своих психических источников, должна пролить свет на самые таинственные движущие силы души и подвергнуть их разуму и воле, - говорил он в своем последнем публичном выступлении. - Разобравшись с анархическими силами своего общества, человек начнет работу над собой, поместив самого себя в реторту и под пестик химика. Впервые человечество увидит в себе сырой материал, или в лучшем случае полуфабрикат, физический и психический. В этом отношении социализм тоже будет означать прыжок из царства необходимости в царство свободы: сегодняшний человек, со всеми его противоречиями и негармоничностью, проложит дорогу новой и более счастливой расе»[63]. Свобода в этом понимании была равносильна жесткому тотальному контролю и самоконтролю, рационализации всего человеческого поведения.

Неудивительно поэтому, что в произведениях русских марксистов настойчиво возникала метафора общества-механизма. «Взаимное отношение исторической теории к исторической практике в учении Маркса можно сравнить с отношением механики к технике, – писала Л.И.Аксельрод. – Изобретатель изучает механические законы природы и, пользуясь знанием их, строит машину, выполняющую целесообразную функцию. Механическая причинность становится у него источником *целесообразного* движения, которое совершается в силу закономерной необходимости. Машина действует под влиянием той же механической причинности, которая существует в природе, но с той огромной разницей, что целесообразная комбинация сил, выполняя заранее определенную функцию, удовлетворяет определенную, сознанную человеком потребность»[64]. Та же метафора со всей наглядностью выступала в работе П.С.Юшкевича: «С этой точки зрения подробно и наглядно раскрывается перед нами весь психический механизм общества: ровной нескончаемой лентой вьются во всех направлениях огромные пассы и тонкие бесконечные ремни – классовые интересы и интересы меньших общественных подгрупп; с немолчным визгом, свистом, шумом, вертятся многочисленные колеса и шестерни; подымаются и опускаются огромные молоты, режут крепкую сталь гигантские ножницы – вся эта пестрая и сложная картина бешеной социальной схватки; медленно и неохотно поворачивается грузное маховое колесо Традиции, делая равномерным и непрерывным совокупное движение всего колоссального механизма. А источник всего этого нескончаемого движения – социальная энергия сотрудничества – скрытый от любопытного, но поверхностного взгляда двигатель стоит в подвальном этаже всего здания»[65].

Исторический процесс представал как работа грандиозного механизма, бесконечно чуждого человеку[66]. Деятельность исследователя-гуманитария в таком случае на метафорическом уровне описывалась как работа механика; Плеханов в своем труде, посвященном французской культуре XVIII века, писал: «Чтобы понять, каким образом искусство отражает жизнь, надо понять механизм этой последней. А у цивилизованных народов борьба классов составляет в этом механизме одну из самых важных пружин. И только рассмотрев эту пружину, только приняв во внимание борьбу классов и изучив ее многоразличные перипетии, мы будем в состоянии сколько-нибудь удовлетворительно объяснить себе “духовную” историю цивилизованного общества»[67].

Механистическая метафора доводила до логического завершения то представление об объективно-закономерном ходе истории, которое было присуще традиции ортодоксального марксизма.

Эта метафора позволяет со всей отчетливостью понять психологические корни приятия или неприятия марксизма. Для русских «девятидесятников», воспринимавших работы Плеханова как «евангелие», психологически важно было воспринимать социализм не просто как субъективный идеал справедливого социального устройства, но как «исторический императив»; соответственно этому они могли чувствовать себя орудиями могущественных сверхчеловеческих сил, свою революционную борьбу – воплощением объективной логики истории. В то же время мыслящему русскому интеллигенту нелегко было смириться с восприятием человеческой личности как маленькой детали огромного механизма, а человеческого поведения – как траектории камня, падающего с горы. Признание того, что исторические закономерности действуют автоматически, что

сами желания и побуждения людей предопределены неизбежным ходом истории, логически вело к девальвации сознательной деятельности человека, к моральному нигилизму. Поэтому к началу XX века в недрах марксистской традиции начались поиски иного понимания исторического процесса, иной трактовки соотношения свободы и необходимости.

Свое решение «парадокса Штаммлера» попытались предложить в последние годы XIX века «критические марксисты». Проблеме соотношения свободы и исторической закономерности была посвящена дискуссия между П.Б.Струве и С.Н.Булгаковым, развернувшаяся в 1896–1897 гг.[68]; несколько позже к этой дискуссии присоединился М.И.Туган-Барановский, затронувший тему свободы и необходимости в цикле статей «Утопический и критический социализм» (1901-1902 гг.).

Критических марксистов объединяли общие мировоззренческие позиции: свободу они трактовали в либерально-гуманистическом ключе – как свободу воли, содержащую в себе свободу целеполагания и морального выбора. Но понятая таким образом свобода вступала в явное противоречие с идеей всеобъемлющих объективных закономерностей человеческой истории. Струве сформулировал это противоречие таким образом: «Материалистическое или... экономическое понимание истории есть грандиозная попытка ввести историю человечества в систему научного опыта, основным формальным понятием которого является необходимость или закономерность в смысле строгой причинности. Но история в то же время делается людьми, стремящимися к осуществлению своих целей, действующими во имя своих идеалов. Ставить цели и стремиться к их осуществлению можно только при сознании своей свободы. С другой стороны, научное познание и понимание явлений мыслимо лишь под руководством идеи необходимости, прямо противоречащей идее свободы. Противоречие идей свободы и необходимости есть бесспорный факт того внутреннего опыта, к описанию и анализу которого сводится теория познания или гносеология»[69]. «Представление о строгой закономерности человеческих действий... приходит в противоречие с тем непосредственным чувством свободы, которое живет в душе человека», - соглашался со своим соратником Булгаков[70]. Теоретическая проблема, решить которую должны были критические марксисты, оказывалась весьма сложной; соответственно и решения, предложенные ими, подчас противоречили друг другу.

Так, С.Н.Булгаков в своих статьях 1896–1897 гг. отстаивал относительную свободу человека в исторической реальности. С его точки зрения, исторические закономерности предопределяют не сам образ действий людей, а лишь результаты этих действий. «Закон развития общества говорит не то, что выйдет *без* наших действий, а *из* наших действий... Материалистическое понимание истории *сулит успех лишь тем сознательным действиям человека, которые согласуются с законом развития данного общества*. Следовательно, непосредственный практический вывод, который может быть из него сделан, это – обязательность изучения социальной структуры, социального развития данного общества. Оно толкает, следовательно, не к пассивному преклонению пред неотвратимым и неумолимым ходом вещей, а к его разумному пониманию. При свете этого понимания человек может целесообразно и разумно направлять свои действия и не растрачивать сил в безумной борьбе с историей, пытаясь повернуть ее в другую сторону, ибо *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*»[71]. Булгаков, следовательно, полагал, что человек может добровольно выбрать в истории роль «желающего» или «не желающего» и действовать в соответствии со своим сознательным выбором, хотя этот выбор и бессилен изменить объективно детерминированный ход истории.

Против такого решения, предложенного Булгаковым, энергично возражали Струве, Бердяев и Туган-Барановский. С их точки зрения, описывать ход исторического процесса одновременно в терминах свободы и в терминах объективной необходимости теоретически невозможно; гегельянскую и марксистскую попытки увязать то и другое в понятии «свободы как осознанной необходимости» они считали философским нонсенсом – «другого философского смысла, кроме отрицания необходимости или закономерности, слово свобода и не имеет»[72].

С точки зрения Струве, Бердяева и Туган-Барановского, действия людей в исторической реальности жестко детерминированы, предопределены объективными историческими законами. В этом они были согласны с Плехановым; так, Бердяев считал, что работа «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» содержит «блестящие соображения о свободе и необходимости в истории»[73]. «Конечно, все на свете необхо-

димо и подчинено закону причинности, не знающему никаких исключений, – категорически утверждал Туган-Барановский. – ...Нельзя отрицать, что закон причинности безусловно господствует в истории человечества, как и вообще в природе, и что социальное будущее так же детерминировано, необходимо, как и социальное прошлое»[74].

Из этого постулата следовало, что и сами желания и побуждения людей являются воплощением объективных исторических закономерностей. Человек сознает себя свободным, – писал Бердяев, – когда действует «по желаниям и стремлениям своего "я", *по своей воле*»; «но ваше "я" таково, каким его создали мировые силы, ваше "я" насквозь состоит из тех стремлений и желаний, которые детерминированы предшествующим рядом явлений. Следовательно, ваша свобода может заключаться только в согласии с вашим "я", с вашей волей, с теми стремлениями и желаниями, которые вложены в вас мировым и историческим процессом»[75]. «"Закон развития общества говорит не то, что выйдет без наших действий, а из наших действий", – писал Струве, цитируя слова Булгакова, – но совершенно *независимо* от того, как "мы будем действовать", ибо в этот закон развития, как составной элемент объемлемой им необходимости, входит уже и определенный образ наших действий. "Как мы будем действовать" уже "предетерминировано", и, конечно, совершенно не зависит от нашего сознания, то есть от нашей решимости действовать так, а не иначе»[76].

Согласно этой точке зрения, присущее человеку сознание свободы иллюзорно; оно является всего лишь симптомом недостаточного понимания закономерностей исторического развития, наличия «белых пятен» в той картине будущего, которую мы себе рисуем[77]. Но эта иллюзия свободы, как считали Струве и Туган-Барановский, полезна с психологической точки зрения. «Как правильно указывает Штаммлер, вся наша сознательная деятельность неразрывно связана с психологическим убеждением в возможности изменить будущее, придать ему желательный для нас вид», - писал об этом Туган-Барановский[78]. События будущего предначертаны заранее; но для того, чтобы эти события могли совершиться, необходима психологическая неуверенность человека в будущем, необходимо – иными словами – чувство свободы. «Могу ли я хотеть, могу ли я напрягать свои силы для достижения того, что я сознаю, как

необходимо долженствующее произойти? Вот в чем вопрос. И мы должны ответить на него ответить категорическим – нет! Я не могу помогать неизбежному, тому, что неизмеримо сильнее меня самого. Психологическая неуверенность в будущем есть необходимое предварительное условие сознательного волевого акта. Я *опасаюсь*, что моя бездеятельность повредит дорогим мне интересам, и я *надеюсь*, что мои действия помогут последним... Социальное предвидение, если бы оно было полным, означало бы собой прекращение всякой произвольной деятельности»[79]. Свобода, таким образом, представляет собой своего рода «лукавство истории», пользующейся многообразными человеческими стремлениями и мотивами ради достижения собственных глобальных целей.

Можно заключить, что решение проблемы свободы и необходимости, предложенное критическими марксистами, – как Булгаковым, так и его оппонентами, – было довольно схоластическим по своему характеру. Кроме того, принять его было нелегко с психологической точки зрения: оно предполагало, что сознательный марксист в своей деятельности должен одновременно исходить из разумного познания исторической необходимости и из психологической иллюзии свободы. Такой, дуалистический по сути своей, подход к проблеме роли человека в истории плохо сочетался с марксистским «монистическим пониманием истории».

Вероятно, неудовлетворенность столь двойственным решением проблемы свободы и необходимости была одной из причин, по которой в начале XX века критические марксисты один за другим покинули платформу марксистского мировоззрения и перешли на иные философские позиции.

В своей дальнейшей философской эволюции Бердяев, Булгаков, Струве и Туган-Барановский шли совершенно различными путями. Каждый из них предложил свое решение проблемы соотношения необходимости и свободы; но для каждого из бывших критических марксистов решение этой теоретической проблемы было неразрывно связано с поисками ответа на вопрос о смысле жизни.

Так, Булгаков в период создания своих основополагающих философских трудов – «Философии хозяйства», «Света Невечернего» – стоял на позициях христианского провиденциализма, подчеркивая предсказуемость и закономерность историчес-

кого процесса. Согласно религиозно-философской концепции Булгакова, миссия человека в истории состоит в том, чтобы «охозяйствовать» мир, превратить весь космос в хозяйство соборного человечества. Облик «охозяйствованного» мира, как полагал Булгаков, предопределен Богом вплоть до мелочей; хранительницей божественных замыслов о мире он считал «мировую душу», Софию Премудрость Божию. Соответственно, по мнению Булгакова, человек действует в истории как «око мировой души»: интуитивно проникая в сферу божественных замыслов о мире, он облекает их в плоть и кровь. Таким образом, человек не создает ничего принципиально нового, того, что не было бы предвидено Богом[80]; София Премудрость Божия, как писал Булгаков, «правит историей как Провидение, как объективная ее закономерность, как закон прогресса. Только в софийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет»[81]. Можно утверждать, что Булгаков отказался от марксизма не для того, чтобы отвергнуть представления о закономерности истории, а чтобы найти им новое обоснование.

Напротив, другой бывший критический марксист, - Бердяев, - в основу своего религиозно-философского мировоззрения положил идею свободы. Бердяев считал, что в истории ничто не предрешено, в том числе и ход развития человечества: «Бог ждет от человека творческого акта как ответа человека на творческий акт Бога... Творческий акт человека не может целиком определяться материалом, который дает мир, в нем есть новизна, не детерминированная извне миром... Творчество есть продолжение миротворения»[82]. Поэтому, утверждая свободу человеческого творчества, он резко отверг провиденциализм: «Платоническое учение о том, что все человечество и весь космос предвечно завершены на небе, в идеях Божьих, превращает мировой процесс в комедию и лишает человека реальной активности и реальной свободы»[83].

Наконец, Струве так и не сделал однозначного выбора между принципом свободы и принципом необходимости, строя свое философское мировоззрение и экономическое учение на началах дуализма «рационального» и «стихийного». «В едином общественно-экономическом процессе, – писал он в своей фундаментальной работе «Хозяйство и цена», – есть два ряда явлений, в каждый данный момент или, вернее, в каждом изучаемом отрезке времени существенно отличающиеся один от другого. Один ряд, могущий быть рационализированным, то есть направленным согласно воле того или иного субъекта, другой ряд, не могущий быть рационализированным, протекающий стихийно вне соответствия с волей какого-либо субъекта»[84]. И в других своих трудах мыслитель постоянно противопоставлял друг другу две «области» или «сферы» человеческой жизни: «область иррационального, стихийного, органического, бессознательного», «сферу, где господствует начало *гетерогонии* целей», – и «область рационального, организмического, сознательного, телеологического», «сферу, в которой господствует полярное начало – *автогонии* целей»[85]. Свободу Струве, - в полном согласии с канонами классического марксизма, – отождествлял с рациональным, сознательным, телеологическим началом, с укрощением стихийного и бессознательного, с «областью построянного и, согласно построению, выполняемого»[86].

«*Научное* убеждение в *основном и имманентном дуализме* этого [общественного] процесса»[87] Струве пытался положить и в основу своей трактовки русской истории. «На всем пространстве русской социальной и экономической истории, - писал он в своей последней работе «Социальная и экономическая история России», – свобода и свободная хозяйственность борются с принуждением и связанной хозяйственностью. И русская государственность, и русская общественность в этом отношении исторически двулики: один из этих ликов обращен к свободе, другой к принуждению в самом простом и полном смысле слова»[88].

Согласно Струве, сгладить или стереть различие между этими двумя областями человеческой жизни (скажем, превратить человеческое общество в единое социалистическое «общество-хозяйство», спаянное единством целей) не удастся никогда, и любые такие попытки изначально обречены на неудачу: «Невозможность полной рационализации общественно-экономического процесса так же доказуема (или так же недоказуема), как невозможность устранения смерти для человека или невозможность превращения всех людей в психологический тип “святого”»[89]. С точки зрения мыслителя, в жизни человеческого общества не может быть ни абсолютной свободы, ни абсолютной необходимости; сохранение противоречия между ними Струве считал залогом развития человеческого общества и человеческой культуры. «Всякая попытка полного регулирования социальных отношений, стихийных по существу, не усиливает, а ослабляет, не повышает, а деградирует культуру»[90].

Таким образом, предложенное критическими марксистами решение проблемы соотношения свободы и необходимости в историческом процессе по существу своему было неокончательным, переходным. И, хотя пути их последующей философской эволюции оказались диаметрально противоположны, главное было общим: каждый из бывших критических марксистов признал, что принцип строгой объективной детерминированности исторического процесса, характерный для классического марксистского понимания истории, и либеральный принцип свободы воли как основы человеческой деятельности несовместимы по существу.

Свое оригинальное решение проблемы соотношения исторических законов и человеческой деятельности предложили в конце 1900-х–начале 1910-х годов марксисты, стоявшие на позициях эмпириокритицизма и «богостроительства» – А.А.Богданов, В.В.Базаров, А.В.Луначарский и другие.

Эмпириокритицизм (основателями этого течения в европейской мысли были Э.Мах и Р.Авенариус) пришел в российскую интеллектуальную жизнь начала XX века как знамя обновления марксистской доктрины; его приверженцы стремились не допустить превращения марксизма в новую ортодоксию. Как было сказано в предисловии к «боевому» сборнику сторонников эмпириокритицизма «Очерки по философии марксизма», они воспринимали социализм «как новый тип общественного бытия, которому должен соответствовать и новый тип мышления»[91]. Соответственно их критика была направлена «против некоторых сторонников научного социализма, пытающихся закрепить в марксистской философии такие понятия или категории, которые, как сказал бы Маркс, “из форм развития мысли превратились в ее оковы”»[92]. Своими противниками российские эмпириокритицисты считали представителей канонического, ортодоксального марксизма – в первую очередь Г.В.Плеханова, чьи научные и философские убеждения, по их мнению, безнадежно устарели и принадлежат ушедшему девятнадцатому, а не новому двадцатому веку.

В своих эпистемологических и гносеологических воззрениях сторонники эмпириокритицизма исходили из представления об относительности любых форм человеческого познания. Это представление логично вытекало из убеждения, что научное познание бесконечно и беспредельно по самому своему существу. «Как бы ни были велики успехи нашего познания, как бы ни ускорялся темп научного прогресса, – писал В.В.Базаров, – покоренная человеком часть матерьяльного мира всегда будет *конечной* величиной, а следовательно, момент полного подчинения человеку вселенной во всем ее неисчерпаемом многообразии ее форм, всегда будет так же удален от нас, как в настоящее время, как 10 000 лет тому назад, а именно, удален на бесконечное расстояние... Чем больше познано, тем безграничнее область непознанного, то есть та область, которая еще не покорена нашим познанием, но уже затронута им, еще не превратилась в ряд “общеизвестных” труизмов, но уже известна нам, как ряд “увлекательных” проблем. С нашей точки зрения, в этом безграничном росте непознанного и состоит наиболее ценная сторона научного прогресса, ибо богатство интеллектуальной жизни определяется обширностью тех текущих задач, над которыми активно работает интеллект, а отнюдь не обилием законченных, мертвых познаний, унаследованных от предков»[93].

В соответствии с этим принципом эмпириокритицисты были убеждены, что в сфере знания не может быть догматических истин, данных человеческому уму раз и навсегда. Для «философии, которая стоит на строго-исторической точке зрения», как писал А.А.Богданов, «не существует ни абсолютной истины, ни абсолютного заблуждения; во всяком заблуждении она должна найти ту долю относительной истины, которая создавала почву для веры в него, – так же как во всякой истине она стремится отыскать ту долю заблуждения, которая требует перехода от этой истины к иной, высшей»[94]. Этот подход они смело решились применить к марксизму, настаивая на том, что теория познания как составная часть этого учения требует радикального пересмотра.

С точки зрения эмпириокритицистов, «объективные» формы познания – даже такие универсальные формы восприятия мира, как пространство, время, причинность, – не носят абсолютного характера и не выражают собой сущности мира. Они являются всего лишь способами «социальной организации опыта»[95]: «обмениваясь бесчисленными высказываниями, люди непрерывно устраняют взаимно противоречия своего социального опыта, гармонизируют его, организуют его во всеобщие

по значению, то есть объективные формы»[96]. Соответственно можно допустить, что другим живым существам и даже людям, принадлежащим к другим социальным общностям, свойственны иные формы восприятия мира. «Объективность или общезначимость данных форм пространства и времени относится в действительности только к существам, до известной степени близким по степени своего познавательного развития, – раскрывал это положение Богданов. – Я понимаю, что это положение может вызвать в душе читателя интенсивное чувство противоречия. Мы так привыкли представлять себе, что и все другие люди, прошлого, настоящего и будущего, – и даже животные живут "в том же пространстве и времени, что и мы". Но привычка – не доказательство. Бесспорно, что мы мыслим этих людей и животных в нашем пространстве и времени, но чтобы они мыслили себя и нас в том же самом пространстве и времени, это не из чего не следует. Конечно, поскольку их организации вообще сходны с нашею, и поскольку их высказывания нам понятны, мы можем предположить и у них сходные, но не тождественные с нашими "формы созерцания"»[97].

Общие понятия, которыми оперирует наука и философия, эмпириокритики воспринимали как инструменты познания, как конструкции, созданные для упорядочения и систематизации данных человеческого опыта. «Все орудия познания в большей или меньшей степени условны и конструктивны. Каждое понятие есть конструкция, а назначение каждой конструкции дать схему, облегчающую дальнейшее опознание мира», – писал В.В.Базаров[98].

Ошибка мыслителей прошлого, как считали эмпириокритицисты, состояла в том, что в условных познавательных инструментах – общих понятиях и теориях – они «очень долго... старались видеть истинную основу мира, реальную вещь в себе»[99]. Тем самым совершалась фетишизация форм мышления, которые по своей сути являются условными и преходящими, превращение их в «идолов», живущих самостоятельной жизнью и требующих безоговорочного поклонения: «даже в области познания природы ее законы большинством людей понимаются... как самостоятельные реальности, управляющие миром, реальности, которым подчиняются вещи и люди»[100].

Как были убеждены эмпириокритицисты, те закономерности, о которых говорит наука, представляют собой созданные

людьми орудия познания, «эвристические конструкции», предназначенные для упорядочения данных бесконечно многообразного человеческого опыта. Каждая «эвристическая конструкция» «представляет совокупность известных условных положений, которые позволяют не только определить границу колебаний данных меняющихся признаков, но и вычислить, так сказать, априори все конкретные комбинации, реально возможные в данных границах»[101]. «Законы природы суть лишь временные формулы, в которые мы кое-как укладываем те или другие проявления необъятного, – утверждал Луначарский. – Кроме того, они отнюдь не воля и не предписание по аналогии с юридическими законами, а лишь познавательное приспособление – для собственного своего преодоления»[102].

С этих позиций российские эмпириокритицисты довольно язвительно критиковали представления ортодоксальных марксистов – Г.В.Плеханова, Л.И.Аксельрод, В.И.Ленина, – о «закономерностях» как о неких безличных силах, из-за кулис управляющих жизнью мироздания. Так, Базаров в статье «Мистицизм и реализм нашего времени» сопоставлял друг с другом «мистицизм идеалистический или сознательный», который в современной Базарову русской мысли отстаивали Вяч.Иванов и Бердяев, – и «мистицизм материалистический или бессознательный», свойственный Плеханову и проявляющийся в «обоготворении» философского понятия материи и представлений о всеобщей закономерности явлений мира[103].

Для того времени предложенная эмпириокритицистами концепция познания как «социальной организации опыта», а общих понятий и закономерностей – как «эвристических конструкций», представлялась безумно дерзкой (или даже просто безумной – вспомним саркастические насмешки В.И.Ленина над «исчезновением пространства, времени и мозга» у Богданова); но она вполне соответствует той гносеологической парадигме, которая сложилась в современной науке. Развитие гносеологии и философии науки в XX веке шло именно в сторону, указанную Богдановым и другими эмпириокритицистами; и в наши дни никого не удивляет изучение пространственно-временных представлений средневекового человека или восприятие истории науки как истории сменяющих друг друга парадигм, ни одна из которых не вправе претендовать на абсолютную истинность. Современные философы отмечают, что эмпи-

риомонизм был «философией... достаточно высокого качества»[104], что труды Богданова и его соратников «обнаруживают некоторые тенденции, не вполне осознанные в XIX в., а в последующем положенные в основу различных исследовательских программ... Данный подход обнаруживает множество тенденций, ставших основными в программах Куна, Поппера, Лакатоса и многих других методологов науки, определявших направленность анализа науки уже в середине нашего столетия»[105].

Сторонники эмпириокритицизма стремились к тому, чтобы сделать свои философские воззрения новым гносеологическим базисом марксизма; но на пути к решению этой задачи вставало практически непреодолимое препятствие скорее идеологического, чем философского плана. Если эмпириокритицисты считали эвристическими конструкциями «закономерности», найденные естественными науками, то рано или поздно они должны были распространить это представление и на «законы истории», в том числе на те из них, которые были открыты Марксом и стали неотъемлемой частью марксистской доктрины.

И в начале XX века сторонники новаторских философских течений действительно предприняли такую попытку. Интересно, что одним из первых в числе русских марксистов существование объективных законов истории попытался отвергнуть М.Н.Покровский – будущий основатель школы советских «историков-марксистов», который в те годы по своим философским воззрениям был близок к А.А.Богданову.

«“Наивный реалист” искал “закона” в природе, как ищут золотую руду в земле. Он был твердо убежден, что они, эти законы, существуют объективно, то есть независимо от нашего сознания, – писал Покровский в статье «“Идеализм” и “законы истории”», увидевшей свет в 1904 г. – ...Но мы теперь знаем, что в “действительности” существует только хаос первичных ощущений... Преодолеть хаос можно только одним путем: *упрощая его.* Из миллиона действительных и возможных впечатлений мы берем два-три, которые нам *нужны* в практических целях ориентировки. Если они выбраны удачно – дают возможность в краткой формуле охватить то, что составляет для нас сущность явления, то, чем оно для нас важно, – этого достаточно»[106].

Таким образом, любой «закон», согласно Покровскому, представляет собой схематическую модель действительности, «эвристическую конструкцию». «Есть ли этот закон изображение действительности? Никоим образом... Закон – это даже не план действительности, не ее схема: это – ее мерка, масштаб»[107]. Из этого логично вытекало методологическое следствие, применимое в сфере исторического знания: «Вопрос о законах истории не фактический – он сводится к вопросу о том, можно ли подводить явления, составляющие материал истории, под общие понятия»[108]. «Наука есть средство ориентироваться в хаосе переживаний, – формулировал свою принципиальную позицию Покровский. – ...С этой точки зрения более научно будет то, что лучше, вернее ведет к основной цели науки. Гипотеза, наиболее непосредственно объясняющая наибольшее количество явлений, обладает maximum’ом научности в данный момент. Этот maximum, конечно, относительный – в следующий момент может явиться гипотеза еще более научная, но она будет такой лишь в том случае, если она окажется еще ближе к научному идеалу»[109].

Если Покровский попытался распространить на сферу исторической науки основные гносеологические и эпистемологические принципы эмпириокритицизма, и тем самым де-факто поставил под сомнение универсальный характер марксистского исторического материализма, то представители «богостроительства» восстали против марксистского понимания исторической закономерности с антропологических и этических позиций. Представление о существовании незыблемых исторических закономерностей, определяющих собой и глобальные социальные процессы, и поступки отдельных людей, с точки зрения «богостроителей», было несовместимо с гуманистическим восприятием человека как свободного, разумного и могущественного существа. «Человек теперь не царь земли, а раб жизни, утратил он гордость своим первородством, преклоняясь перед фактами, не так ли? – вопрошал А.М.Горький в рассказе «Читатель», сетуя на «измельчание» своего современника. – Из фактов, созданных им, он делает вывод и говорит себе: вот непреложный закон! И, подчиняясь этому закону, он не замечает, что ставит себе преграду на пути к свободному творчеству жизни, в борьбе за свое право ломать для того, чтобы создавать»[110].

С еще большим пафосом отвергал убеждение в объективно-закономерном характере исторического процесса А.В.Луначар-

ский: он считал, что такое понимание истории, где нет места свободной деятельности личности, бесчеловечно по своему существу. «В самом деле: я, наконец, познаю, что мое представление о мире и истории, как о результатах борьбы воль и их взаимодействия – есть иллюзия; на самом деле мир не борьба, а автомат, все в нем совершается фатально. Фатально появляюсь и я с моими желаниями, – это правда. Но фатально и мое познание иллюзорности моей воли. Большая машина движется. Если бы моей воли и моего сознания не было вовсе, – большая машина продолжала бы двигаться, не замечая отсутствия их. Какому дьяволу понадобилось привязать несчастное сознание к этому автомату? Понятны солнца, планеты, камни, газы, жидкости, которые участвуют в процессе. Участвуют они пассивно и им, так сказать, наплевать. Но мы!.. Мы участвуем в комедии абсолютно на тех же правах, наши поступки так же необходимы, как падение камня, как восход солнца. Но дьявол устроил так, что мы при этом сознаем, что с нами делается... Оказывается, что мы вовсе не живые участники, а марионетки, что наша свобода – иллюзия. Что же остается? Остается *сознавать*, что с нами делает необходимость... Наконец, приходит смертная тоска, приходит и мысль: "А не разбить ли чертову коробку, называемую черепом?"»[111] ... Заметим, что в этом пародийном изложении расхожего представления об «объективном» характере исторического процесса Луначарский объединил и подверг ироническому переосмыслению все те метафоры, которыми пользовались ортодоксальные марксисты для объяснения того, как действуют исторические закономерности: метафору гигантского механизма, метафору движения небесных светил, наконец, метафору падающего камня.

Этому представлению о ходе истории Луначарский попытался противопоставить свое собственное. Первым шагом на пути к созданию нового мировоззрения должен был стать, согласно его логике, пересмотр содержания понятия «детерминизм». Признавая, что предметы и явления окружающего мира «детерминируют» друг друга, – считал Луначарский, – мы тем самым признаем, что каждое из этих явлений и предметов обладает способностью «видоизменять другие вещи сообразно своей сущности», что мир представляет собой сложную сеть пересекающихся и переплетающихся взаимодействий, каждое из которых хотя бы отчасти «свободно». «Я детерминирован

феноменами вселенной, значит, они способны детерминировать, значит и я способен детерминировать, значит вселенная есть борьба свобод, из которых естественно возникает необходимость, как результат взаимоограничений явлений. Природа есть борьба. Степень свободы есть степень мощи. Я тем свободнее, чем больше интересующий меня результат определяется моей частной природой, и чем меньше частным природам внешних мне, сталкивающихся со мною, сил и вещей удается затмить мою природу». «Социалист легко проникает в эту тайну природы: она есть полная свобода. То, что мы испытываем, как рабство, есть меньшая степень свободы. Нас принуждают, мы недостаточно сильны. Могучий – свободен»[112].

Соответственно Луначарский противопоставил механистической метафоре свое восприятие мира как тесно сплетенного клубка противоборствующих сил. «Мир – анархия, мир – борьба несвязных стихий, мир – хаос, который мечется и в котором силы в цепкой борьбе находят постепенно свое место, воюя, наступая, разрушаясь, изменяясь, - писал Луначарский в работе «Религия и социализм», создание которой он считал главным делом своей жизни. – Вот почему мир жесток – это борьба без пощады. Вот почему мир прекрасен – это стихийное осуществление победоносных форм, смогших ужиться друг с другом в пространстве. Мир – это высшая форма демократии – это "carriere ouverte aux talents", как говаривал Наполеон. И солдатик-человек хочет быть генералом, он тянет руку к маршальскому жезлу и императорской короне»[113].

Как можно видеть, в рамках русского марксизма еще раз подверглось радикальному переосмыслению понятие свободы. Свобода в трактовке «богостроителей» представала уже не как сознательное и планомерное воздействие на окружающую действительность согласно рационально составленному проекту (именно так, как мы помним, понимал свободу Плеханов и другие «ортодоксы»); она была одновременно и чем-то большим, чем та свобода целеполагания и морального выбора, о которой писали в свое время критические марксисты. Свобода в понимании Луначарского и других богостроителей – это титанический, волюнтаристский натиск, изменяющий лик мира. Именно во имя этой свободы Луначарский и Горький отвергали представление об объективной закономерности истории: это представление для них было не более чем химерическим

порождением разума испуганного европейского интеллигента XIX века.

Фактически, в теоретических построениях эмпириокритицистов и богостроителей произошло возвращение к тому «антропо-телеологическому» пониманию истории, которое было свойственно приверженцам «субъективной школы»; это констатировала, в частности, Л.И.Аксельрод в одной из своих статей, направленных против концепции Богданова: «С таким [как у Богданова] расширенным и исправленным историческим материализмом согласится, без всякого сомнения, Кареев. Ибо фактически г.Богданов дополняет и углубляет Маркса теми возражениями, которые Кареев сделал Бельтову... Встав на почву субъективного идеализма, г.Богданов является скорее приверженцем русской субъективной школы, нежели последователем исторического материализма»[114].

Все перечисленные выше аспекты воззрений эмпириокритицистов, безусловно, представляли собой явный пересмотр эпистемологической программы классического марксизма. Эмпириокритицизм и богостроительство, возникшие в русском марксизме в начале XX века, являли собой настоящую «ревизию» марксистского учения; причем этот критический пересмотр, в отличие от «ревизионизма» Струве и Бернштейна, должен была затронуть не только практические выводы из марксистской исторической теории, но и самые философские основы этой теории. Не случайно против эмпириокритицистов единодушно объединились социал-демократы, которые были непримиримыми противниками по многим другим вопросам: задача борьбы с философскими воззрениями российских эмпириокритицистов стала центральной в авторском сборнике Л.И.Аксельрод «Философские очерки: Ответ философским критикам исторического материализма» (1906 г.), в работе Г.В.Плеханова «Materialismus militans»[115] (1908-1910 гг.) и в знаменитом труде В.И.Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1910 г.).

Интересно, что обвинения, которые предъявлял эмпириокритицистам Ленин, точно повторяли те обвинения, которые двумя годами раньше выдвинул против них Плеханов. Лидер большевиков вслед за лидером меньшевиков утверждал, что гносеологические воззрения эмпириокритицистов логически ведут к «субъективному идеализму» и даже к солипсизму, и что Богданов и его собратья, претендующие на создание новаторского философского мировоззрения, на самом деле ученически воспроизводят воззрения английских философов XVIII в. Д.Юма и Дж.Беркли[116]. Полемика с эмпириокритицистами велась в крайне воинствующем духе: так, Ленин писал, что «в... философии марксизма, вылитой из одного куска стали, нельзя вынуть ни одной основной посылки, ни одной существенной части, не отходя от объективной истины, не падая в объятия буржуазно-реакционной лжи». В свою очередь, Плеханов настаивал, что не может быть «добрым марксистом» тот, «кто отрицает материалистическую основу миросозерцания Маркса-Энгельса», и даже отказывал Богданову на этом основании в обращении «товарищ»[117].

В то же время сторонники ортодоксальной версии марксизма разошлись во мнениях по вопросу о том, насколько радикально историко-философские воззрения Богданова и его соратников противоречат историческому материализму Маркса. Так, согласно Ленину, российские эмпириокритицисты хорошо «заучили» историческую теорию Маркса, и лишь неоправданно усложняют и затуманивают ее «претенциозно-пустой энергетической и биологической словесностью»; историческая концепция Богданова, как писал он, представляет собой «исторический материализм, правда, вульгарный и сильно подпорченный идеализмом»[118]. Более прозорливой в философском плане оказалась Л.И.Аксельрод, безошибочно понявшая, что эмпириокритицисты готовы отвергнуть краеугольный камень марксистской доктрины – представления об объективном и непреложном характере открытых Марксом исторических закономерностей. «Мы, марксисты, встретили соединение эмпириомонизма с материалистическим объяснением истории, как враждебное и противоположное нашим взглядам учение, выступить против которого мы считаем своим долгом»[119], – писала Аксельрод в 1906 г.; легко заметить, что в круг «марксистов» она включала лишь людей, разделяющих ее убеждения, и априори исключала из этого круга Богданова и его единомышленников. «Ибо всякий мыслящий человек легко поймет, – продолжала она, – что *признание объективной закономерности в истории не может уживаться с отрицанием действительности природы и объективной закономерности вообще,* короче, что “махизм” является прямой противоположностью марксизма»[120].

Важно отметить, что В.И.Ленин мог быть весьма резким в полемике, когда считал, что вера в объективный характер исторической закономерности действительно оказывается под угрозой. Так, именно на этом основании он в 1913 г. дал резко негативную оценку докторской диссертации П.Б.Струве «Хозяйство и цена», где также ставилась проблема существования объективных закономерностей общественного развития. «Изгнание законов из науки есть на деле лишь протаскивание законов религии», и это представляет собой «простой и несомненный факт»[121], – настаивал Ленин и саркастически комментировал: «В области естественных наук человека, который сказал бы, что законы явлений естественного мира – фантом, посадили бы в дом сумасшедших или просто осмеяли. В области наук экономических человека, щеголяющего так смело... в голом состоянии... охотно назначат профессором, ибо он, действительно, вполне пригоден для отупления буржуазных сынков»[122].

Дискуссия о проблемах познания, развернувшаяся в среде русских марксистов начала XX века, постепенно приняла характер борьбы за идеологическую чистоту партийных рядов. Наиболее проницательные из участников дискуссии уже тогда заметили, что противники эмпириокритицизма возражали не только против определенного философского учения, но отрицали свободу философского и научного поиска как таковую – во имя марксистской догмы. «Марксизм – русский марксизм – болен. Не видеть этого нельзя... – сетовал в разгар дебатов вокруг эмпириокритицизма П.С.Юшкевич. – Ужасно то, что он теряет ореол в глазах своих же, что из широкого, освобождающего мысль, учения, он становится в руках людей узкой мысли орудием идейного закрепощения, ужасно то, что... в нем иссяк источник теоретического творчества, что борьба мнений в нем приняла характер идейных побоищ»[123].

Десятилетием позже, в результате осуществления целого ряда репрессивных и организационных мер, в советской философии утвердилась каноническая версия марксизма, в которой уже не было места творческим, неортодоксальным концепциям. Вопрос о характере исторических закономерностей решался теперь четко и однозначно; исторический процесс представал, по язвительному выражению П.А.Сорокина, «подобием какого-то плац-парада, где общества переходят смирненько из одной стадии в другую, пока не придут к вечной пристани коммунистического рая, ...долженствующего наступить “неизбежно”»[124]. В отечественном марксизме (который теперь превратился в единственное официально признанное мировоззрение, и изучение догматизированной версии которого стало неотъемлемой частью любой программы обучения) произошел возврат к механистическому пониманию исторической реальности и исторической закономерности.

Как можно констатировать, в конце XIX–начале XX века проблема исторической закономерности, соотношения свободы и необходимости в исторической реальности неоднократно становилась предметом дискуссий в среде русских марксистов. Оставаясь в целом в концептуально-теоретических рамках марксистского учения, русские марксисты последовательно предложили два варианта решения этих проблем.

Сторонники классической версии русского марксизма – Г.В.Плеханов, Л.И.Аксельрод, В.И.Ленин, Л.Д.Троцкий и многие другие – исходили из представления о жестко детерминированном и объективно-закономерном характере исторического процесса, который развивается согласно собственной имманентной логике, независимо от сознательных человеческих целей. Самые революционные стремления человека представали в таком случае как продукт действия объективных исторических закономерностей. Конфликт между идеями свободы и исторической необходимости в трудах этой генерации русских марксистов не возникал, поскольку свобода ассоциировалась у них с целесообразным, планомерным и рациональным воздействием на внешний мир; свобода представала в их трудах как способность человеческого разума постичь объективные исторические законы и на их основе предвидеть результаты своих действий.

«Прыжок из царства необходимости в царство свободы» трактовался русскими марксистами как контроль разума над бессознательными, хаотическими силами природы, как властное дисциплинирующее воздействие на мир и человека. Стремлению к рационализации всего человеческого поведения соответствовала настойчиво возникавшая в трудах отечественных марксистов метафора общества как гигантского механизма.

Поэтому русские марксисты, следуя в своем поведении эталону революционного подвижничества, могли чувствовать себя

орудиями могущественных сверхчеловеческих сил, свою революционную борьбу – воплощением объективной логики истории. Идея строгой закономерности исторического развития человечества становилась твердой опорой практической деятельности, критерием смысла индивидуальной человеческой жизни.

Противоположное решение проблемы соотношения исторических законов и человеческой деятельности предложили в конце 1900-х–начале 1910-х годов марксисты, стоявшие на позициях эмпириокритицизма и «богостроительства», – А.А.Богданов, В.В.Базаров, А.В.Луначарский и другие. Они исходили из представления об относительности любых форм человеческого познания, в том числе и представлений об исторической причинности. С точки зрения Богданова и Базарова, так называемые законы природы и истории в действительности представляют собой эвристические конструкции, созданные человеческим разумом для упорядочения данных бесконечно многообразного человеческого опыта; эту точку зрения на исторические закономерности одно время разделял и Покровский.

Приверженцы новых направлений русского марксизма пересмотрели и свойственные марксистскому учению представления о ходе исторического процесса. Так, с точки зрения «богостроителей», представление о существовании незыблемых исторических закономерностей, определяющих собой глобальные социальные процессы и действия отдельных людей, было несовместимо с гуманистическим восприятием человека как свободного, разумного и могущественного существа. Идеологи богостроительства» – А.В.Луначарский и А.М.Горький – стремились сформировать представление о свободе человека как о волюнтаристском, прометеевском начале, способном изменить лик мира. Тем самым в теоретических построениях эмпириокритицистов и богостроителей было намечено возвращение к тому «антропо-телеологическому» пониманию истории, которое было свойственно приверженцам «субъективной школы».

Переходный, компромиссный характер носило решение проблемы соотношения исторической закономерности и свободы, предложенное в последние годы XIX века «критическими марксистами» – П.Б.Струве, С.Н.Булгаковым, Н.А.Бердяевым, М.И.Туган-Барановским. В своем творчестве они пытались объединить две взаимоисключающие идеи: идею всеобъемлющих объективных закономерностей человеческой истории и идею свободы, истолкованной в либерально-гуманистическом ключе как свобода целеполагания и морального выбора. С их точки зрения, действия людей в исторической реальности, равно как и результаты этих действий, жестко детерминированы объективными историческими законами; но для того, чтобы люди могли действовать, необходимо, чтобы они чувствовали себя свободными – пусть даже это ощущение свободы на поверку окажется психологической иллюзией. Таким образом, критические марксисты пришли к гегельянскому представлению о «лукавстве истории», пользующейся многообразными человеческими стремлениями ради достижения неких глобальных целей; это решение проблемы свободы и необходимости, от которого оставался один шаг до религиозного провиденциализма, не смогло удовлетворить ни одного из приверженцев критического марксизма, и в дальнейшем их творческие пути разошлись.

Подводя итог, можно заключить, что в начале XX века рядом с ортодоксально-классической версией марксистской доктрины, представителями которой были Плеханов, Аксельрод, Ленин и Троцкий, начала формироваться иная версия марксизма, связанная с философией эмпириокритицизма и идеологией богостроительства. Различия между этими двумя версиями марксистской идеологии проявились не только в теории познания или в философской антропологии, но в первую очередь в понимании движущих сил исторического процесса. Если приверженцы классического марксизма были склонны подчеркивать объективно-детерминистический, закономерный характер хода истории, то эмпириокритицисты воспринимали научные закономерности как «эвристические конструкции», построенные человеческим умом для систематизации данных опыта, а в истории отводили существенную роль сознательной и свободной человеческой деятельности. Чтобы убедиться в справедливости этого заключения, необходимо рассмотреть взгляды русских марксистов на конкретные проблемы исторического процесса, на взаимосвязь и взаимную детерминированность различных факторов человеческой истории.

Примечания

[1] Ковалевский М.М. Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения. М., 1879. См. также: Ковалевский М.М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. Лекции, читанные в Стокгольмском университете. СПб., 1895. С.124-150.

[2] Леонов М.И. Партия социалистов-революционеров в 1905—1907 гг. М., 1997. С.28.

[3] Коган П.С. Литературные направления и критика 80 и 90-х годов // История русской литературы XIX века / Под ред. Д.Н.Овсянико-Куликовского. Т.5. М., 1910. С.94.

[4] Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. Париж, 1949. С.124-126.

[5] Плеханов Г.В. Социализм и политическая борьба // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т.2. М., 1956. С.102-103, 106-107.

[6] Зибер Н.И. Давид Рикардо и Карл Маркс. СПб., 1885; о роли Н.И.Зибера в формировании российской марксистской традиции см.: Walicki, A. A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism. Stanford, California: Stanford University Press, 1993. P.436.

[7] Бережанский А.С. Г.В.Плеханов: от народничества к марксизму. Воронеж, 1990. С.170.

[8] Бердяев Н.А. Самопознание. С.124.

[9] Именно с момента публикации этих четырех работ вели отсчет истории русского марксизма Н.И.Кареев и С.А.Левицкий: Кареев Н.И. Очерки русской социологии. С.293, 299-301; Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. С.241.

[10] Коган П.С. Литературные направления и критика 80 и 90-х годов. С.88.

[11] Проблемы идеализма. Сб. статей / Под ред. П.И.Новгородцева. М., 1902. См. также превосходное современное комментированное издание, вышедшее в серии «Исследования по истории русской мысли» под общей редакцией М.А.Колерова: Проблемы идеализма. Сборник статей [1902]. М., 2002.

[12] Аксельрод Л.И. Почему мы не хотим идти назад? // Аксельрод Л.И. Философские очерки. Ответ философским критикам исторического материализма. СПб., 1906. С.93-129; Богданов А.А. К вопросу о новейших философских течениях (Ответ г.Бердяеву) // Вопросы философии и психологии. 1902. № 5 (65). С.1049-1059; Засулич В.И. Элементы идеализма в социализме // Засулич В.И. Избранные произведения. М., 1983. С.416-469; Рожков Н. Значение и судьбы новейшего идеализма в России (По поводу книги «Проблемы идеализма») // Вопросы философии и психологии. 1903. № 2 (67). С.314-332.

[13] Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Сб. ст. Ч.1. М., 1906. С.40.

[14] Франк С.Л. Философские отклики // Русская мысль. 1910. № 4. С.136-145.

[15] Очерки реалистического мировоззрения (Сборник статей по философии, общественной науке и жизни). СПб., 1904; Аксельрод Л.И. [Ортодокс]. Философские очерки: Ответ философским критикам исторического материализма. СПб., 1906; Очерки по философии марксизма. Философский сборник. СПб., 1908; Валентинов Н. [Вольский Н.В.]. Философские построения марксизма. Сб. статей. 1908; Луначарский А.В. Религия и социализм. В 2-х тт. СПб., 1908; Плеханов Г.В. Основные вопросы марксизма [1908 г.] // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т.3. М., 1957. С.124-196; Плеханов Г.В. Materialismus militans [1908-1910 гг.] // Там же. С.202-301; Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии [1910 г.] // Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т.18. М., 1961. С.7-384; Базаров В.В. На два фронта. СПб., 1910; Юшкевич П.С. Столпы философской ортодоксии. СПб., 1910; Рожков Н.А. Основы научной философии. СПб., 1911; Богданов А.А. Наука об общественном сознании (Краткий курс идеологической науки в вопросах и ответах). М., 1914.

[16] Ленин В.И. О некоторых особенностях исторического развития марксизма // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т.20. М., 1973. С.84-89.

[17] Литературный распад: Критический сборник. В 2-х кн. СПб., 1908-1909; Общественное движение в России в начале XX века / Под ред. Л.Мартова, П.Маслова и А.Потресова. СПб., 1909-1910.

[18] Бухарин Н.И. Избранные труды. История и организация науки и техники. Л., 1988. С.122.

[19] Vucinich, A. Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society. 1861-1917. Chicago and London, The Univ. of Chicago Press, 1976. P.176-177.

[20] Милюков П.Н. Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформа Петра Великого. Изд. 2-е. СПб., 1905. С.XI.

[21] Довнар-Запольский М.В. Исторический процесс русского народа в русской исторической науке. М., 1905. С.30. О пересмотре представлений о задачах исторического исследования, об обращении российских ученых к изучению массовых источников хозяйственного и статистического характера ради более глубокого понимания внутренней логики исторического процесса см. также: Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки: Сб. статей. Ч.2. М., 1906. С.7, 15, 17-26, 252-253.

[22] Тарле Е.В. Чем объясняется современный интерес к экономической истории // Тарле Е.В. Сочинения. В 12-ти тт. Т.1. М., 1957. С.299.

[23] Милюков П.Н. Очерки истории исторической науки. М., 2002. С.507; Эммонс Т. Ключевский и его ученики // Вопросы истории. 1990. № 10. С.45-61.

[24] Byrnes, Robert F. Kliuchevskii's View of the Flow of Russian History // The Review of Politics. Published Quarterly by the University of Notre Dame, Indiana. Vol.55. № 4 (Fall 1993). P.591; Byrnes, Robert F. V.O.Kliuchevskii, Historian of Russia. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1995. P.XVII.

[25] Струве П.Б. Проблема роста производительных сил в теории социального развития // Сборник статей, посвященных Василию Осиповичу Ключевскому его учениками, друзьями и почитателями ко дню тридцатилетия его профессорской деятельности в Московском университете (5 декабря 1879 – 5 декабря 1909 года). М., 1909. С.458.

[26] Юшкевич П. О материалистическом понимании истории. СПб., 1907. С.12.

[27] Рожков Н.А. Обзор русской истории с социологической точки зрения. Ч.1: Киевская Русь (с VI до конца XII века). СПб., 1903. С.5.

[28] Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Сб. ст. Ч.1. С.16.

[29] Струве П.Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894. С.30-35, 40, 60.

[30] Юшкевич П. О материалистическом понимании истории. СПб., 1907. С.42, 56.

[31] Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском. СПб., 1901. С. 117, 138, 181, 208, 210.

[32] Бердяев Н.А. Трагедия и обыденность // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. Т.2. М., 1994. С.219.

[33] Ключевский В.О. Методология русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: в 9 т. Т.VI. Специальные курсы. М., 1989. С.9-10.

[34] Там же. С.32.

[35] См. почти дословное совпадение характеристик Ивана Грозного и Петра Великого в «Курсе русской истории» В.О.Ключевского: «Грозный царь... сильнее подействовал на воображение и нервы своих современников, чем на современный ему государственный порядок. Жизнь Московского государства и без Ивана устроилась бы также, как она строилась до него и после него, но без него это устроение пошло бы легче и ровнее»; а реформа Петра Великого «не имела своей прямой целью перестраивать ни политического, ни общественного, ни нравственного порядка, установившегося в этом государстве» – «она была революцией не по своим целям и результатам, а только по своим приемам и по впечатлению, которое произвела на умы и нервы современников». – Ключевский В.О. Русская история. В 3-х кн. М., 1993. Кн.1. С.506; Кн.3. С.69. Прямое продолжение логики Ключевского мы вправе видеть в таком, например, фрагменте «Русской истории с древнейших времен» М.Н.Покровского: «Опричнина была лишь кульминационным пунктом длинного социально-политического процесса, который начался задолго до Грозного, кончился не скоро после его смерти и своей неотвратимой стихийностью делает особенно праздными всякие домыслы насчет "характеров" и "душевных состояний". Иван Грозный, Федор Иванович и Борис Годунов представляют собою психологически три совершенно различных типа... Но пребывание на верхушке государственного здания этих трех совершенно разных персонажей ничем не отразилось на том, что внутри этого здания делалось». – Покровский М.Н. Избранные произведения в 4-х книгах. Кн.1: Русская история с древнейших времен (тт.1 и 2). М., 1966. С.256.

[36] Raeff M. Toward a New Paradigm? // Historiography of Imperial Russia: The Profession and Writing of History in a Multinational State / Ed. by Thomas Sanders. M.E.Sharpe, Inc., Armonk, NY, 1999. P.484.

[37] Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Сб. ст. Ч.1. С.18; Он же. Основные законы развития общественных явлений (Краткий очерк социологии). М., 1907. С.9, 87. Ср. представление о «лестнице» социальных наук у Н.И.Кареева: Кареев Н.И. Теория исторического знания: Из лекций по общей теории истории. СПб., 1913. С.69-72; Кареев Н.И. Собр. соч. Т.1. История с философской точки зрения. СПб., 1912. С.30-31, 70-71.

[38] Богданов А.А. Краткий курс экономической науки. Изд. 7-е, дополн. М., 1906. С.293.

[39] Богданов А.А. Эмпириомонизм. Статьи по философии. Кн. 2. М., 1905. С.14.

[40] Рожков Н.А. Обзор русской истории с социологической точки зрения. Ч.1. Киевская Русь (с VI до конца XII века). СПб., 1903. С.2.

[41] Бухарин Н.И. Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии. М.-Л., 1923. С.12.

[42] Рожков Н.А. Основные законы развития общественных явлений. С.87.

[43] Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Сб. ст. Ч.1. С.18. О предвидении будущего как одной из функций историко-социологического исследования см. также: Рожков Н.А. Обзор русской истории с социологической точки зрения. Ч.1: Киевская Русь (с VI до конца XII века). СПб., 1903. С.7.

[44] Ленин В.И. Государство и революция // Ленин В.И. Избранные сочинения. В 10-ти тт. Т.7. М., 1986. С.270, 272.

[45] Михайловский Н.К. Полн. собр. соч. В 10-ти тт. 4-е изд. Т.3. СПб., 1909. Стб.151.

[46] Аксельрод Л.И. [Ортодокс]. Философские очерки: Ответ философским критикам исторического материализма. СПб., 1906. С.175-176.

[47] Богданов А.А. Из психологии общества (Статьи 1901-1904 г.). СПб., 1904. С.24.

[48] Stammler R. Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung («Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории»). - Цит. по: Струве П.Б. Свобода

и историческая необходимость // Вопросы философии и психологии. 1897. С.133.

[49] Там же.

[50] Коган П.С. Литературные направления и критика 80 и 90-х годов // История русской литературы XIX века / Под ред. Д.Н.Овсянико-Куликовского. Т.5. М., 1910. С.88.

[51] Balabanoff A. My Life as a Rebel. N.Y., 1938. P.18. Цит. по: Бэрон С.Х. Г.В.Плеханов – основоположник русского марксизма / Пер. с англ. СПб., 1998. С.187.

[52] Плеханов Г.В. Об «экономическом факторе» // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т.2. М., 1956. С.292.

[53] Плеханов Г.В. Социализм и политическая борьба // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т.1. М., 1956. С.63.

[54] Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т.1. М., 1956. С.591.

[55] «С точки зрения чисто антропологической вопрос о взаимоотношении свободы и необходимости был решен очень давно. В этом смысле дали на него правильный ответ и Спиноза, и Лейбниц, и материалисты XVIII в.». - Мартынов А. Главнейшие моменты в истории русского марксизма // Общественное движение в России в начале XX-го века. Т.2, ч.2. СПб., 1910. С.291. См. также: Аксельрод Л.И. [Ортодокс]. Философские очерки: Ответ философским критикам исторического материализма. СПб., 1906. С.155.

[56] Юшкевич П. О материалистическом понимании истории. СПб., 1907. С.22.

[57] Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т.2. С.304.

[58] Аксельрод Л.И. Философские очерки. С.125-126, 154.

[59] «Строгое познание объективных законов общественного развития отнюдь не предполагает у Маркса – вопреки тому, что говорят многочисленные его критики, ведущие перманентную партизанскую войну карликов против этого гиганта мысли и действия, - какого-либо Fatum'а, Рока, Судьбы... У Маркса, следовательно, нет ни намека на фатализм, с одной стороны, ни на панглоссовскую телеологию – с другой». - Бухарин Н.И. Избранные труды. Л., 1988. С.162-163.

[60] Аксельрод Л.И. Философские очерки. С.142-143.

[61] Там же. С.125-126.

[62] Троцкий Л.И. Сочинения. Сер. IV: Проблемы международной пролетарской революции. Т.12: Основные вопросы пролетарской революции. М., б.г. С.128, 136.

[63] Leon Trotsky Speaks. New York: Pathfinder Press, 1972. P.269. Цит. по: Эткинд А. Толкование путешествий. Россия и Америка в травелогах и интертекстах. М., 2001. С.274.

[64] Аксельрод Л.И. Философские очерки. С.146.

[65] Юшкевич П. О материалистическом понимании истории. С.85.

[66] Порой на уровне метафор даже социальные конфликты описывались в работах марксистов как столкновение нечеловеческих сил. Вот как характеризовал Троцкий причины первой мировой войны: «Могущественные производительные силы, этот ударный фактор исторического движения, задыхались в тех отсталых надстроечных учреждениях (частная собственность и национальное государство), в которых они оказались замкнуты предшествующим развитием. Взращенные капитализмом, производительные силы стучались во все стенки национально-буржуазного государства, требуя своего раскрепощения путем социалистической организации хозяйства в мировом масштабе. ...Все это привело к стихийному возмущению производительных сил, в виде империалистической войны. Человеческая техника, самый революционный фактор истории, с накопленным десятилетиями могуществом восстала против отвратительного консерватизма и подлого тупоумия Шейдеманов, Каутских, Реноделей, Вандервельдов, Лонгэ и путем своих гаубиц, митральез, дредноутов и авионов учинила бешеный погром человеческой культуры». - Троцкий Л.Д. Сочинения. Сер. IV: Проблемы международной пролетарской революции. Т.12: Основные вопросы пролетарской революции. С.20.

[67] Плеханов Г.В. Французская драматическая литература и французская живопись XVIII века с точки зрения социологии // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т.5. М., 1958. С.433.

[68] Статья П.Б.Струве «Свобода и историческая необходимость» была построена как ответ на статью С.Н.Булгакова «О закономерности социальных явлений»; Булгаков, в свою очередь, ответил Струве в работе «Закон причинности и свобода человеческих действий». См. журнал «Вопросы философии и психологии» за 1896-1897 гг.

[69] Струве П.Б. Свобода и историческая необходимость [1897 г.] // Струве П.Б. На разные темы (1893-1901 гг.): Сб. ст. СПб., 1902. С.487-488.

[70] Булгаков С.Н. Закон причинности и свобода человеческих действий (По поводу статьи П.Б.Струве «Свобода и историческая необходимость») // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896-1903). СПб., 1903. С.36.

[71] «Желающего судьба ведет, не желающего тащит» (лат.). - Булгаков С.Н. О закономерности социальных явлений // Вопросы философии и психологии. 1896. № 5 (35). С.611.

[72] Струве П.Б. Свобода и историческая необходимость. С.499; Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском. М., 1999. С.167-168.

[73] Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. С.176.

[74] Туган-Барановский М.И. Очерки из новейшей истории политической экономии и социализма. 2-е изд. СПб., 1905. С.255.

[75] Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. С.169-171, 176.

[76] Струве П.Б. Свобода и историческая необходимость. С.501.

[77] Там же. С.504.

[78] Туган-Барановский М.И. Очерки из новейшей истории политической экономии и социализма. 2-е изд. СПб., 1905. С.255.

[79] Там же. С.256-257.

[80] Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. Т.1. Философия хозяйства; Трагедия философии. М., 1993. С.158-160.

[81] Там же. С. 171.

[82] Бердяев Н.А Самопознание: Опыт философской автобиографии. Париж, 1949. С.226, 231-232.

[83] Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. М., 1994. Т.1. С.114. О дальнейшей эволюции историософских воззрений Н.А.Бердяева см. также: Леонтьева О.Б. Николай Александрович Бердяев: в поисках смысла истории. Самара, 1998.

[84] Струве П.Б. Хозяйство и цена: Критические исследования по теории и истории хозяйственной жизни. Ч.1: Хозяйство и общество. – Цена-ценность. СПб., 1913. С.60-61.

[85] Струве П.Б. Историческое введение в политическую экономию. Лекции, читанные на Экономическом Отделении Политехнического Института Императора Петра Великого в 1912-13 уч. году. Изд. 2-е. Пг., 1916. С.128-130; Струве П.Б. Избранные сочинения. М., 1999. С.224-226, 365-366; Струве П.Б. Хозяйство и цена. Ч.1. С.35-37.

[86] Струве П.Б. Избранные сочинения. С.366.

[87] Струве П.Б. Хозяйство и цена. Ч.1. С.60.

[88] Струве П.Б. Социальная и экономическая история России с древнейших времен до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской государственности. Париж, 1952. С.6-7.

[89] Струве П.Б. Хозяйство и цена. Ч.1. С.60-61.

[90] Струве П.Б. Историческое введение в политическую экономию. С.128-130.

[91] Очерки по философии марксизма: Философский сборник. СПб., 1908. С.1-2.

[92] Там же.

[93] Базаров В.В. На два фронта. СПб., 1910. С.XI.

[94] Богданов А.А. Эмпириомонизм. Статьи по философии. Кн. 2. М., 1905. С.1.

[95] Там же. С.39.

[96] Богданов А.А. Эмпириомонизм. Статьи по философии. 2-е изд. Кн. 1. М., 1908. С.31.

[97] Там же. С.29.

[98] Базаров В.В. Мистицизм и реализм нашего времени // Очерки по философии марксизма: Философский сборник. СПб., 1908. С.51.

[99] Там же. С.53.

[100] Богданов А.А. Страна идолов и философия марксизма // Очерки по философии марксизма. С.215.

[101] Базаров В.В. Мистицизм и реализм нашего времени. С.51.

[102] Луначарский А.В. Двадцать третий сборник «Знания» // Литературный распад. Критический сборник. Кн. 2. СПб., 1909. С.94.

[103] Базаров В.В. Мистицизм и реализм нашего времени. С.25.

[104] Садовский В.Н. Эмпириомонизм А.А.Богданова: забытая глава философии науки // Вопросы философии. 1995. № 8. С.61.

[105] Гусев С.С. От «живого опыта» к «организационной науке» // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб., 1995. С.292, 313.

[106] Покровский М.Н. Историческая наука и борьба классов. Вып. 2. М.-Л., 1933. С.21-23.

[107] Там же. С.23.

[108] Там же. С.24.

[109] Там же. С.42.

[110] Цит. по: Иванов-Разумник Р.В. История русской общественной мысли: В 3-х тт. Т.3. М., 1997. С.144-145.

[111] Луначарский А.В. Атеисты // Очерки по философии марксизма. С.110-111.

[112] Там же. С.135-136.

[113] Луначарский А.В. Религия и социализм. Ч.1. Общие замечания. – Важнейшие дохристианские религии в их отношении к научному социализму. СПб., 1908. С.157.

[114] Аксельрод Л.И. Философские очерки. С.182, 184–185.

[115] Воинствующий материализм (лат.). Работа Плеханова состоит из трех открытых писем, обращенных к Богданову; первые два письма были опубликованы в 1908 г., третье увидело свет в 1910 г. и представляло собой ответ Плеханова на те возражения, которые сделал ему Богданов.

[116] Плеханов Г.В. Materialismus militans. Ответ г.Богданову // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т.5. М., 1957. С.223, 228-231, 260-262.

[117] Там же. С.203-207, 265; Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т.18. М., 1961. С.346.

[118] Там же. С.350-351.

[119] Аксельрод Л.И. Философские очерки. С.171.

[120] Там же. С.VIII.

[121] Ленин В.И. Еще одно уничтожение социализма // Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т.25. М., 1980. С.48, 54.

[122] Там же. С.46.

[123] Юшкевич П.С. Столпы философской ортодоксии. СПб., 1910. С.5.

[124] Сорокин П.А. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. М., 1994. С.399.

Глава II

Теория исторического процесса в наследии русских марксистов

Взаимосвязь экономического и демографического факторов исторического процесса

Как мы могли убедиться, появление марксистского направления в русской исторической науке рубежа XIX–XX веков стало продолжением и развитием многих тенденций русского позитивизма. Марксистов и позитивистов объединяло общее – номотетическое – восприятие задач исторической науки и характера исторического познания; и те, и другие сферой своих научных интересов считали социально-экономическую историю, обращая преимущественное внимание на массовые, повторяющиеся явления.

Демаркационная линия между русскими историками-позитивистами и их коллегами-марксистами пролегла не столько в сфере проблематики их трудов, сколько в сфере методологии: они смотрели на проблемы экономического развития общества сквозь призму разных научных принципов.

Позитивисты, анализируя экономическую историю, видели в экономике лишь одну из многих равноправных сторон исторического процесса. Для русских позитивистов, начиная с отца-основателя этого научного направления М.М.Ковалевского, историческая реальность слагалась из переплетения множества факторов – демографического, географического и климатического, экономического, психологического и так далее. Плюрализм факторов исторического процесса был основополагающим методологическим принципом русского позитивизма. Так, в труде «Современные социологи» М.М.Ковалевский критиковал те социально-философские и историко-философские учения XIX века, авторы которых пытались найти «первичный фактор» общественной жизни, выделить какую-либо сферу или аспект человеческой жизни в качестве ведущего, определяющего и объясняющего все остальное. Именно стремление

к однозначным и упрощающим объяснениям, полагал Ковалевский, и порождает разногласия и взаимную нетерпимость между представителями различных социологических школ. «Говорить о факторе, то есть о центральном факте, увлекающем за собою все остальные, для меня то же, что говорить о тех каплях речной воды, которые своим движением обусловливают преимущественно ее течение... Социология в значительной степени выиграет, – доказывал мыслитель-позитивист, – если забота об отыскании фактора, да вдобавок еще первичного и главнейшего, постепенно исключена будет из сферы ее ближайших задач... если... она ограничится указанием на одновременное и параллельное воздействие и противодействие многих причин»[1].

Работы интеллектуального лидера первого поколения русских марксистов Г.В.Плеханова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», «Об “экономическом факторе”», «О материалистическом понимании истории» представляли собой попытку дать бой позитивистам на их собственной территории. Критикуя теорию факторов, Плеханов не отрицал, что в истории действует множество сил, а за каждым событием кроется запутанный узел причинно-следственных связей; согласно тонкому наблюдению Плеханова, при желании историк мог бы проследить, скажем, влияние стиля классицистской драмы Корнеля и Расина на политическую риторику времен Великой Французской революции. Но он был убежден, что историк, стоящий на марксистских позициях, должен искать причины преобладания тех или иных факторов[2]. За игрой политических страстей нужно увидеть правовую систему общества; за правовыми нормами – классовые интересы[3]. Ключ же к подлинному пониманию истории можно отыскать только в сфере экономических отношений. Экономика определяет разделение общества на классы, формирует правовую и государственную структуру, воздействует на психологию человека, на его нравственные убеждения и идеалы. История, – делает вывод Плеханов, – есть «история общественных отношений, обусловленных состоянием производительных сил в каждое данное время»[4].

Склонность к поиску первичного фактора, к четкой логической схематизации исторического процесса вполне отвечала настроениям образованных современников и на определенном этапе обеспечила марксизму интеллектуальное первенство. «*На-*

слаждение стройностью, системой знаний [курсив мой – О.Л.] и желание применить последние к жизни и отличают науку мало-мальски культурного человека от случайных, беспорядочных знаний дикаря»[5], – так в первые годы XX века писал об интеллектуальных потребностях своих современников Н.А.Рожков, называвший себя «сторонником материалистического понимания истории»[6]. «Человеческий ум, – продолжал он, – неудержимо стремится к обобщению, к сведению всего на одно начало, и потому понятно, что, наряду с подобными опытами в области отдельных исторических вопросов, появляются и общие теоретические учения, имеющие целью обосновать исторический монизм, *объяснить всю историю из одного принципа* [курсив мой. – О.Л.], указать между отдельными историческими процессами один основной, сильнее всех и даже исключительно воздействующий причинно на все основные процессы. Наиболее популярным из таких учений является так называемый экономический или диалектический материализм, иначе - марксизм»[7]. Настаивая на «необходимости основного понятия, из которого объяснялись бы все явления общественной жизни», Рожков утверждал: «Вопрос заключается, следовательно, не в том, следует ли в социологии гипостазировать какой-либо элемент, а в том, какой именно элемент должен быть положен в основу социологических построений»[8].

Подобное же «наслаждение стройностью» испытал, по собственному признанию, Н.И.Бухарин, впервые ознакомившись с доктриной марксизма: «Войдя in medias res марксистской теоретики, я почувствовал ее необычайную логическую стройность. Должен сказать, что, несомненно, именно эта черта повлияла на меня больше всего. Мне эсеровские теории казались прямо какой-то размазней»[9]. Марксистская доктрина позволяла систематизировать и упорядочить знания об историческом развитии общества, свести их в четкую логическую схему; она оказалась способной удовлетворить склонность человеческого ума к поиску всеобщей исторической закономерности и к причинно-следственным объяснениям отдельно взятых исторических явлений.

Ключом к пониманию истории, к реконструкции присущей ей «особой формы детерминизма» для марксистов был закон соответствия производственных отношений уровню и степени

развития производительных сил. Классическая формулировка этого закона была дана К.Марксом в предисловии к работе «К критике политической экономии»: «Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества»[10].

Из этого выдвинутого Марксом исторического закона логично вытекал ряд методологических следствий для исторической науки. Приняв за аксиому, что развитие средств производства является «первичным фактором» исторического процесса, историк-марксист мог затем строить свое исследование согласно дедуктивной логике: если известно, что в определенный исторический период некая страна пережила серьезную ломку социально-правовых отношений, сопровождавшуюся политическими бурями, то, следовательно, корни этих событий следует искать в экономической сфере, в области развития производительных сил. Применительно к российской истории было весьма соблазнительно использовать марксистскую методологию для поиска причин тех событий, над которыми напряженно размышляла отечественная историческая наука со времен Карамзина: для изучения генезиса самодержавного государства в России, для объяснения событий Смутного времени или внутренней логики реформ Петра Великого. «Не предстанут ли некоторые, все еще недостаточно объясненные явления социально-политической жизни в новом свете, когда мы ознакомимся с экономическим бытом того времени?» – задавался вопросом Н.А.Рожков в своей работе о Московской Руси XVI века[11].

Именно таков был ход рассуждений самого Н.А.Рожкова в его исторических исследованиях о сельском хозяйстве Московской Руси и о происхождении самодержавия в России: изменения в технике обработки земли оказывались связанными неразрывной причинно-следственной цепью с изменениями в технике государственного управления. В итоге своих исследований Рожков пришел к выводу, что в Московском государстве XVI века система «закрепощения сословий» – крепостного права и военно-служилого землевладения – сложилась не просто ради военных потребностей государства (как это прежде объясняли С.М.Соловьев, Б.Н.Чичерин и К.Д.Кавелин[12]),

но прежде всего для преодоления затяжного экономического кризиса, который поразил Центральный и Северный районы России в 1570-1640-е гг., и одним из проявлений которого стал регресс земледелия – возврат от более интенсивной паровой системы земледелия к системе переложной[13].

Ярче всего особенности марксистской методологии выступали в тех случаях, когда историк-марксист пытался предложить «экономическое» объяснение тем событиям, которые его предшественники объясняли «духовными» причинами или внешним воздействием. Так, кровопролитная «борьба за Украину», развернувшаяся между Россией и Польшей во второй половине XVII века, в «Русской истории с древнейших времен» М.Н.Покровского нашла такое объяснение: «Шел спор о том, чья колонизация возьмет верх в краях, отчасти искони пустых, отчасти запустошенных Смутой... Национальная по форме, национально-религиозная по своей идеологии в сознании самих боровшихся, борьба эта была в сущности социальной. Боролись два типа колонизации, воплощенные в двух общественных группах: казачестве, с одной стороны, крупном землевладении – с другой. Так как первое рекрутировалось преимущественно из людей русского языка и православной веры, а представителями второго были люди польского языка и польской культуры... то национально-религиозная оболочка происходившей здесь классовой войны была довольно естественна»[14]. Другой хрестоматийно известный факт русской истории – стремительная европеизация быта и культуры «верхов» в эпоху петровских реформ при том, что уклад жизни непривилегированных слоев населения оставался практически неизменным, - получил у Покровского не менее остроумное «экономическое» объяснение. «“Двор” изменился сильнее, чем “город”, а деревня совсем не изменилась, – писал Покровский. – Но “двор” был центром совершившегося экономического переворота – мы видели значение царского хозяйства в деле образования торгового капитала; “город” был театром этого переворота; ...черед европеизации [всего русского народа] наступил лишь во второй половине XIX века»[15].

Но зачастую отечественные марксисты пробовали поднять еще более глубокие пласты причинно-следственных зависимостей в исторической реальности, чем это делал сам Маркс, и ставили вопрос: а от чего, в свою очередь, зависит рост экономических сил общества?

В поисках ответа российские приверженцы экономико-материалистического истолкования истории нередко обращались к теоретическому наследию виднейшего отечественного «историка среди социологов и социолога среди историков» – М.М.Ковалевского. При построении «формулы исторического процесса» они стремились учесть не только закономерности, открытые Марксом, но и законы, сформулированные Ковалевским: в частности, закон зависимости интенсивности экономического развития от роста плотности населения.

В фундаментальном труде Ковалевского «Экономический рост Европы до возникновения капиталистического хозяйства» этот закон был сформулирован таким образом: «Формы народного хозяйства не следуют друг за другом в произвольном порядке, но подчинены известному закону преемства. Важнейшим фактором их эволюции является в каждый данный момент и в каждой данной стране рост населения, большая или меньшая его густота, а во всех вместе обусловленная тем же ростом большая или меньшая зависимость отдельных национальных хозяйств в деле производства и потребления друг от друга». От «большей или меньшей густоты населения», подчеркивал исследователь, «зависит прежде всего выбор форм производства, а затем зависят размер и порядки фактического владения землей и самый характер общественных отношений... Формою же производства обусловливаются и порядок владения, и отношения свободы и зависимости отдельных групп и индивидов»[16]. Поэтому, как полагал Ковалевский, «первый вопрос, который должен ставить себе социолог, занятый изучением возникновения определенного экономического строя, есть вопрос о плотности населения как данной страны, так и стран, ее окружающих»[17].

Эта идея проходит красной нитью через труды Ковалевского; ее использовал один из ведущих историков-позитивистов того времени П.Н.Милюков в своих «Очерках по истории русской культуры», доказывая, что основной причиной экономической отсталости России была – при огромных географических пространствах – крайне низкая плотность ее населения[18]. «Закон емкости территории по отношению к населению» играл существенную роль в концепции труда П.Б.Струве «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России»[19] – в работе, которую справедливо считают первым опытом после-

довательного применения марксистской теории для изучения экономического положения России[20]. Показательно, что через двадцать лет после создания «Критических заметок», в своем курсе лекций по политической экономии для студентов петербургского Политехнического института, Струве вновь выразил свою солидарность с «учением, согласно которому определяющим общественное развитие фактором является рост населения». Рост населения, как со всей определенностью сформулировал теперь Струве, – фактор *«по существу более первичный»*, чем развитие производительных сил, поскольку «рост производительных сил есть как бы процесс приспособления к тому положению, которое для той или иной человеческой группы создается ростом населения»[21]. Тема роста плотности населения была одним из сквозных сюжетов труда Рожкова «Обзор русской истории с социологической точки зрения»[22].

Порой убежденность русских «экономических материалистов» в справедливости постулированной Ковалевским исторической закономерности достигала степени догматической веры. Так, в обобщающем исследовании экономиста-меньшевика П.П.Маслова утверждалось, что «причиной перехода от одних систем хозяйства к другим, "высшим"... является, главным образом, рост населения... Независимо от культурного уровня населяющих землю народов, независимо от степени их экономического развития, *данной плотности населения соответствует данная система хозяйства*»[23]. «Развитие народного хозяйства в каждой стране определяется в конечном счете отношением ее населения к территории, иначе – степенью плотности населения, – комментировал концепцию Ковалевского Рожков и выносил свой вердикт: – Все возражения, какие делались ему [Ковалевскому] по этому поводу, не выдерживают критики»[24].

Таким образом, в традиции русского марксизма рубежа XIX-XX веков явно просматривается влияние не только К.Маркса, но и М.М.Ковалевского; и это, на наш взгляд, было одной из исторических особенностей русской марксистской школы. Демографический фактор исторического процесса и развитие производительных сил выступали как два равноправных элемента общественного бытия; «*рост населения и развитие производительных сил* [курсив мой. – О.Л.] должны быть поставлены в основание изучения хозяйственных отношений страны и их развития, - сформулировал свои методологические принципы

Н.А.Рожков, смело уравняв теорию Маркса и теорию Ковалевского. – На этом основном фоне уже можно рисовать различные узоры не только в виде констатирования различных социальных явлений, но и в виде тех или иных пожеланий»[25].

В исторических воззрениях русских марксистов нашла отражение и другая сформулированная Ковалевским закономерность исторического развития. Она сводилась к тому, что рост народонаселения, – точнее, рост его плотности – стимулирует переход от «хозяйства непосредственного потребления» (натурального хозяйства) к хозяйству меновому и в конечном счете побуждает человечество к межплеменной солидарности: «Достаточно одного только увеличения населения, чтобы народ вышел из своей изолированности и заставил своих соседей добровольно или под давлением силы служить интересам своего собственного производства и потребления»[26]. Переход от натурального хозяйства к меновому, высшей стадией развития которого является денежное хозяйство, Ковалевский считал основным содержанием экономической эволюции человечества; прогресс в хозяйственной сфере он рассматривал как расширение экономических связей – от сельской округи до масштабов планеты.

Под влиянием доктрины Ковалевского у русских марксистов сформировался научный интерес к роли обмена в системе производственных отношений, к исторической эволюции форм обмена и распределения. Так, Туган-Барановский предлагал расширить сформулированное Марксом понятие производительных сил, включив в это понятие не только производство, но и обмен – как два нераздельно связанных компонента «материальной стороны хозяйства»[27]. «Слабая сторона формулы Маркса, – писал российский экономист, – заключается в том, что он совершенно не отводит в ней места обмену рядом с производством... Обмен играет не второстепенную, а нередко решающую роль в хозяйственном развитии, вызывая преобразование способа производства. Социологическая теория, признающая хозяйство основой общественного строя, не имеет никакого повода придавать меньшее значение в социальном развитии производству, чем обмену»[28].

Нередко отечественные приверженцы марксизма именно в сфере обмена видели ключевое звено развития производственных отношений и эволюции производительных сил. С приме-

ром такого подхода к истории мы встречаемся в работе П.Б.Струве «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России»: Струве считал, что народное хозяйство как целостная система создается именно обменом, порождающим индивидуализацию социальных групп и дифференциацию внутри них, и что потому экономическая наука по сути своей является «каталлактикой», то есть учением об обмене[29]. Одним из факторов перехода к капиталистическому способу производства, по мнению Струве, является наличие удобных путей сообщения, создающих условия для интенсивного развития денежного обмена и товарного производства (не случайно триумфальное шествие капитализма началось с морских держав – Англии и Голландии!)[30]. Поэтому Струве считал строительство железных дорог даже более важным событием в экономической истории России, чем отмену крепостного права: именно железные дороги, как стремился он показать в своей работе, взломали в России натурально-хозяйственную среду и превратили земледелие в выгодное товарное производство, навсегда разрушив «идиллию "земледельческого государства" и "натурального хозяйства"»[31].

Сходную логику встречаем и в работах Н.А.Рожкова, – например, в его статье, посвященной анализу экономического и социального развития России в XIX веке. Причины отмены крепостного права Рожков искал прежде всего в экономической сфере, называя в их числе «рост фабричной промышленности с наемным свободным трудом» и перемены в сельскохозяйственной технике – «переход к настоящему, развитому трехполью и зарождение плодосмена»[32]. Но все же решающим фактором крушения крепостничества историк считал развитие денежного хозяйства – именно оно, по его мнению, привело к техническим усовершенствованиям в земледелии и обрабатывающей промышленности, а эти усовершенствования, в свою очередь, «сделали невыгодным крепостной труд и вызвали его замены трудом вольнонаемным»[33].

В обобщающе-теоретической работе Рожкова «Основные законы развития общественных явлений (Краткий очерк социологии)» в основу периодизации истории человечества был положен тот же критерий, что и в трудах Ковалевского: переход от натурального хозяйства к денежному. Рожков считал, что в истории каждого человеческого общества можно выделить четыре периода:

1. период преобладания натурального хозяйства, крайне экстенсивной техники и социального равенства – «сравнительно-равномерного распределения реальных хозяйственных благ между отдельными группами населения»; на этом этапе генезис государственности лишь начинается. Этот период пережили Египет, Ассиро-Вавилония, Греция и Рим на самой заре своего существования, а древнейшая Русь прошла через него в VI–XII вв.;

2. период, когда сохраняется натуральное хозяйство, но «намечаются контрасты в распределении реальных хозяйственных благ между отдельными слоями общества», начинается «образование классов и сословий»; государственность на этой стадии развития приобретает форму либо муниципально-аристократической республики, либо вотчинно-феодального княжества или королевства. Таковы были, по мнению Рожкова, эллинские государства до начала V в., королевства Западной Европы VI–XI вв., города Ганзы и средневековой Италии, Русь XIII-XV вв.;

3. период «зарождения и первоначального развития денежного хозяйства при сохраняющемся преобладании земледелия»; для этого периода характерно резкое обособление классов и сословий, образование обширного рынка; государство принимает форму самодержавной монархии или же парламентского государства, а среди задач управления впервые выделяется цель «общего блага». Этот период Древняя Греция переживала с V в. до начала нашей эры, Западная Европа – в XII–XVI вв., Россия – с середины XVI до второй половины XIX в.;

4. период «полного расцвета денежного хозяйства» (иными словами - капитализма), для которого характерна интенсивная техника хозяйства, быстрое развитие промышленности, в социальном строе – падение сословных перегородок и обострение классовых различий, в политической сфере – торжество идей общего блага и народного суверенитета. Этот период, как отмечал Рожков, в истории Англии начинается с 60-х гг. XVIII в., Франции – с к. XVIII в., России – с 60-х гг. XIX в.[34].

Как можно констатировать, в концепции Рожкова характеристика общественного хозяйства слагалась из нескольких компонентов: относительной значимости различных отраслей хозяйства (земледелия и промышленности), хозяйственной техники, форм обмена и принципов распределения хозяйственных благ[35].

В своей итоговой многотомной работе «Русская история в сравнительно-историческом освещении. Основы социальной динамики» Рожков отказался от приведенной выше периодизации исторического процесса, заменив ее иной. Теперь он выделял в эволюции человеческих обществ девять основных периодов: первобытное общество, общество дикарей, дофеодальное общество или общество варваров, феодальная революция, феодализм, дворянская революция, господство дворянства (старый порядок), буржуазная революция, капитализм[36]. Безусловно, эта схема исторического процесса была в большей степени близка к формационной схеме Маркса, чем та, которую Рожков отстаивал прежде; эволюция воззрений Рожкова шла в направлении приближения к концепции Маркса, а не наоборот.

Исторические закономерности, сформулированные Ковалевским, были достаточно подробно разработаны в труде А.А.Богданова «Краткий курс экономической науки» (1897 г.). Именно по этой работе, по словам современников, постигали основы марксистской политэкономии (равно как и марксистской теории исторического развития человечества) первые два поколения членов РСДРП; уже к 1906 г. «Краткий курс экономической науки» выдержал семь переизданий. Этот труд Богданова, на наш взгляд, является одной из наиболее ярких в истории русской мысли попыток объединить доктрины Маркса и Ковалевского. Марксистский категориальный аппарат («производительные силы», «производственные отношения», «средства производства») и марксистская политэкономическая теория (в частности, теория прибавочной стоимости и ренты) соседствовали здесь с характерными для Ковалевского постулатами — о зависимости интенсивности экономического развития от роста плотности населения и об обусловленном этим фактором переходе от натурального к меновому хозяйству.

С точки зрения Богданова, весь процесс исторического развития человечества можно разделить на три периода: «первичное натуральное хозяйство», «меновое хозяйство» и «социально-организованное» (социалистическое) хозяйство. Коренное различие между этими периодами состоит в характере разделения труда и распределения материальных благ. Так, для эпохи натурального хозяйства характерно «распределение прямое или организованное», которое осуществляет совет общины (при первобытном строе) либо эксплуататор (при рабовладельческом и феодальном строе). В эпоху менового хозяйства на смену прямому распределению приходит обмен; в эпоху же социализма, как считал Богданов, произойдет обратный процесс — обмен будет сменен организованным распределением[37]. Соответственно внутри этих трех обширных исторических периодов Богданов выделял более дробные стадии развития человеческого общества, которые в современной марксистской традиции обычно именуются «формациями». В законченном виде его периодизация развития человеческого общества приобрела такой вид:

I. Первичное натуральное хозяйство:

1) первобытный родовой коммунизм;

2) патриархально-родовая система, характеризующаяся обособлением организаторского труда от исполнительского, что дает отдельному лицу власть над другими членами родовой группы и тем самым создает возможность эксплуатации;

3) феодальный строй.

II. Меновое хозяйство:

1) мелкобуржуазный строй, характеризующийся относительно небольшими размерами отдельных хозяйственных организаций; средства производства принадлежат тому, кто непосредственно их применяет, поэтому эксплуатация отсутствует или развита слабо;

2) капиталистическая система, при которой основу производственных отношений составляет наемный труд. Капиталистическую стадию общественного развития Богданов, в свою очередь, делил на две эпохи:

а) мануфактурное производство;

б) промышленное (машинное) производство.

III. Социально-организованное (социалистическое) хозяйство, для которого характерны планомерная организация труда в масштабах всего общества, социальная однородность людей, обусловленная отсутствием классового деления и эксплуатации, а также переход от обмена к организованному распределению[38].

Богданов считал, что каждому периоду исторического развития человечества свойственны свои движущие силы развития. Так, «для обществ натурально-хозяйственных основной движущей силой развития являлось абсолютное перенаселение, возникающее благодаря размножению, несоответствию между числом членов общества и количеством средств к жизни, кото-

рые общество в состоянии добыть при данной техники»[39]. В первобытном обществе абсолютное перенаселение «влечет за собой голод, болезни, усиленную смертность»; но постепенно человечество изобретает первые способы борьбы с абсолютным перенаселением: войны и переселение в другие страны[40]. Только на этапе феодализма человечество находит универсальное решение проблемы перенаселения – увеличение прибавочного продукта путем «собственно-технического прогресса»[41]. Таким образом, одна из основных исторических закономерностей, согласно Богданову, формулируется следующим образом: «Чем ниже техника, чем менее совершенны способы борьбы за существование, тем большее требуется на каждого человека пространство земли, "площадь эксплуатации", для добывания средств к жизни»[42].

Из этой закономерности логично следовало, что по мере развития производительных сил фактор «абсолютного перенаселения» должен постепенно утратить свою роль в истории. Как считал Богданов, именно это и произошло при переходе от натурального хозяйства к меновому. Для менового хозяйства и его наивысшей формы, капитализма, характерна «новая движущая сила общественного прогресса – конкуренция»[43]. Конкуренция в эту эпоху определяет человеческое поведение на уровне мотивации: ее «психологическим результатом» является «стремление к безграничному накоплению, к безграничному расширению предприятий»[44].

Наконец, по мнению Богданова, при социализме движущей силой развития станет уже не «абсолютное перенаселение» и не конкуренция, а «борьба общества с природой» – процесс, бесконечный по самому своему существу. «Власть над природою означает постоянное накопление энергии общества, усвояемой им из внешней природы. Накопляемая энергия ищет исхода и находит его в творчестве, в создании новых форм труда и познания»[45].

Как можно заключить, в «Кратком курсе экономической науки» Богданов внес существенные новшества в доктрину Маркса; и наиболее важные из этих новшеств касались вопроса о движущих силах развития человеческого общества. С точки зрения Богданова, недостаточно было просто констатировать, что основой развития общества является рост производительных сил; российский марксист стремился объяснить, в силу каких причин происходит сам этот рост.

В советской литературе русских марксистов часто упрекали в том, что в своих историко-экономических трудах они находились под сильным влиянием знаменитого немецкого экономиста К.Бюхера и, в частности, той периодизации экономической истории, которая была предложена в работе Бюхера «Возникновение народного хозяйства» (1893 г.). Не разделяя негодования ортодоксальных марксистских историографов по поводу самого факта обращения русских марксистов к идеям Бюхера, отметим все же, что прямое влияние идей немецкого экономиста лишь в незначительной степени сказалось на интеллектуальной традиции русского марксизма. Прослеживая в истории человечества последовательную смену форм организации хозяйства, Бюхер выделял эти формы по степени разделения труда и расширению радиуса обмена:

1. домашнее хозяйство, где производство осуществляется исключительно для собственного потребления;

2. городское хозяйство, для которого характерно производство на потребителя или непосредственный обмен;

3. народное хозяйство, для которого характерно товарное производство и товарный обмен в пределах национального государства[46].

В российской политэкономической литературе концепция Бюхера не встретила единодушного одобрения. Ознакомившись с работой Бюхера, Ковалевский высказал мнение, что предложенная «лейпцигским профессором» типология хозяйственного строя слишком абстрактна и далека от реального хода истории. В частности, как писал Ковалевский, Бюхер «до образования национального хозяйства не знает другого хозяйства, кроме семейно-группового и городского»; в схеме Бюхера не нашлось, например, места для «хозяйства орды-племени, клана-деревни, феодального поместья»[47].

На наш взгляд, под непосредственным воздействием идей Бюхера было создано политэкономическое исследование П.П.Маслова; реконструируя всемирную историю хозяйства, Маслов отказался от формационной схемы Маркса, предложив взамен нее другую, близкую к бюхеровской. В своей работе русский экономист попытался учесть и ту критику Бюхера, с которой выступил Ковалевский: он прослеживал в истории человечества последовательную смену форм организации хозяйства, выделяя эти формы по степени разделения труда

и расширения радиуса обмена (изолированное хозяйство, удовлетворяющее всем потребностям его членов, – общинное хозяйство, где несколько натуральных крестьянских хозяйств совместно содержат работающих на заказ ремесленников – районное хозяйство, включающее в себя крестьянские натуральные хозяйства, ремесленников и привилегированных лиц, живущих за счет крестьянского труда, – национальное хозяйство, для которого характерно кустарное производство, рассчитанное на широкий рынок, – наконец, мировое хозяйство с международным разделением труда между земледельческими и промышленными странами)[48].

Но работа П.П.Маслова в политэкономической и историко-экономической традиции русского марксизма все же представляет собой скорее исключение, нежели правило: влияние Ковалевского просматривается в этой традиции гораздо заметнее, чем влияние Бюхера. Как можно убедиться, и П.Б.Струве в «Критических заметках», и А.А.Богданов в «Кратком курсе экономической науки», и Н.А.Рожков в «Основных законах развития общественных явлений» использовали историко-экономическую схему М.М.Ковалевского, предложенное им выделение эпох натурального и менового хозяйства в истории человечества.

На этом фоне в ином свете предстает и наследие основоположника советской исторической науки – М.Н.Покровского. Внимание, которое М.Н.Покровский в своих работах уделял так называемому «торговому капиталу» и его исторической роли[49], на наш взгляд, не было случайной «ошибкой» или особенностью авторского подхода Покровского, как принято считать в отечественной историографической литературе[50]. Здесь скорее следует видеть закономерное продолжение традиции русской марксистской мысли. Показательно, что сами термины «торговый капитал», «торговый капитализм» Покровский заимствовал из работы Богданова «Краткий курс экономической науки»: именно Богданов использовал термин «торговый капитализм» как синоним «эпохи первоначального накопления», и считал, что «торгово-капиталистическое общество» является переходной стадией на пути от мелкобуржуазного общества к промышленному капитализму[51].

Таким образом, одной из исторических особенностей русского марксизма рубежа XIX-XX веков можно считать то, что в его традиции явно просматривается влияние не только К.Маркса, но и М.М.Ковалевского: это проявилось в стойком интересе российских марксистов к роли демографического фактора и эволюции форм обмена в развитии человеческого общества. Русский марксизм, сформировавшийся как продолжение традиций отечественного позитивизма, долгое время так и не разрывал пуповины, связывавшей его с этим направлением русской мысли.

Географический и геополитический факторы исторического процесса

Ключ к пониманию хода экономического развития той или иной страны русские марксисты могли искать не только в демографическом, но и в географическом факторе. Одним из первых пример тому подал А.А.Богданов, отмечавший в своем «Кратком курсе экономической науки», что среди условий, определяющих производительность труда, видное место занимают «условия внешней природы»: климат, состав земной коры, устройство земной поверхности. «Чем больше дает людям природа, тем легче, успешнее труд человека, – писал Богданов. – Однако чрезмерная щедрость природы далеко не на всех ступенях культуры оказывается полезной для развития производительности труда; во многих случаях она влияет так же, как и чрезмерная скудость природы... Слишком щедрая и скупая природа так же действует на целые человеческие общества, как без труда полученное богатство, с одной стороны, и безысходная бедность с другой – на отдельных людей»[52].

«Вопрос о развитии экономики сводится... к тому, какими причинами обусловливается рост производительных сил, находящихся в распоряжении общества, – писал Г.В.Плеханов в своей работе «Основные вопросы марксизма». – А в этой своей последней форме он решается *прежде всего указанием на свойства географической среды*»[53]. «Свойства географической среды, - констатировал он, - обусловливают собою развитие производительных сил, развитие же производительных сил обусловливает собою развитие экономических, а вслед за ними и всех других общественных отношений»[54]. Тот же самый тезис Плеханов почти дословно воспроизвел несколькими годами спустя

в «Истории русской общественной мысли»: «Свойствами географической среды определяется более или менее быстрое развитие производительных сил, а от степени развития производительных сил зависит, в последнем счете, весь строй общества, то есть все свойства общественной среды, обусловливающие собою стремления, чувства, взгляды, словом, всю психику отдельных людей»[55].

В своих работах, посвященных вопросам теории исторического материализма и конкретным сюжетам русской и европейской истории, Плеханов прослеживал влияние географической среды на многие аспекты жизни человеческого общества. В первую очередь, как был убежден основоположник русского марксизма, географическая среда оказывает непосредственное влияние на сам процесс производства материальных благ. «Свойства географической среды определяют собою характер как тех предметов природы, которые служат человеку для удовлетворения его потребностей, так и тех, которые производятся им самим с той же целью»[56]. При этом, как подчеркивал Плеханов, важно помнить, что «влияние географической среды на общественного человека представляет собою переменную величину»: развитие производительных сил ставит человека в новое отношение к окружающей его географической среде, и «нынешние англичане реагируют на эту среду совсем не так, как реагировали на нее племена, населявшие Англию во времена Юлия Цезаря»[57].

Кроме того, как отмечал Плеханов, особенности географической среды воздействуют на обмен между человеческими сообществами: характер рельефа, наличие водных путей указывают направление экономических сношений с соседями. Через посредство же обмена «раздвигаются пределы географической среды, влияющей на развитие производительных сил каждого из этих племен, и ускоряется ход этого развития»[58].

Наличие и интенсивность экономических связей с соседними обществами, как считали многие отечественные марксисты, определяют собой темп экономического развития данного общества. Как, например, подчеркивал Покровский в «Русской истории с древнейших времен», «экономическая эволюция [России] *в своем темпе* по крайней мере на три четверти зависела от того, удастся ли нам завести прямые связи с наиболее прогрессивными странами Запада или нет»[59]. В свою очередь, темп

(или «скорость») развития производительных сил общества, по убеждению Плеханова, влияет на интенсивность процесса классообразования и тем самым, – поскольку «обострившаяся борьба классов углубляет ход идей и учащает их взаимные столкновения», – определяет собой «боевой характер» или, напротив, «вялость» общественной мысли[60]. Наконец, темп экономического развития, как считали русские марксисты, диктует распределение ролей в отношениях между соседями: от скорости развития зависит, какая страна окажется «передовой», а на чью долю останется роль «догоняющего» или «отстающего».

И здесь влияние географического фактора на ход исторического развития переплеталось с воздействием фактора (пользуясь современной лексикой) геополитического: русские марксисты были уверены, что взаимоотношения с соседними странами, сравнительный уровень их развития самым непосредственным образом влияют на ход истории отдельно взятой страны. «Трудно рассуждать, как сложилась бы история русской общественности, если бы она протекала изолированно, под влиянием одних внутренних тенденций, – писал Троцкий. – Достаточно, что этого не было. Русская общественность, слагавшаяся на известной внутренней экономической основе, неизменно находилась под влиянием и даже давлением внешней социально-экономической среды»[61]. Из этого постулата естественно вытекала задача – выявить формы, степень и последствия внешнего влияния на отечественную историю, или, иными словами, попытаться ответить на главный вопрос русской мысли со времен чаадаевского «Философического письма»: каково место России в мире?

Для описания места России в мире, – обычно при сопоставлении России с Западной Европой, – в русской мысли XIX-XX вв. традиционно использовались две модели: модель «отставания» и модель «своеобразия» (хотя, разумеется, существовали и разнообразные промежуточные варианты). Обе они были идеологически окрашены: одна принадлежала западнической традиции, другая – славянофильской. Разумеется, модель «отставания» в большей степени соответствовала марксистской теории, краеугольным камнем которой являлось представление о единстве законов развития человечества и общности стадий этого развития.

Тем интереснее, что русские марксисты отдали дань и той, и другой схеме: модель «своеобразия» использовал Плеханов

в «Истории русской общественной мысли»; модель же «отставания» и «догоняющего развития» можно было обнаружить в творчестве практически каждого из русских марксистов, хотя следует отметить, что наиболее активным приверженцем этой модели был Троцкий. При этом сторонники и той, и другой модели опирались на опыт академической исторической науки и деятельно использовали труды классиков русской исторической мысли: С.М.Соловьева, Б.Н.Чичерина, В.О.Ключевского, П.Н.Милюкова, Н.П.Павлова-Сильванского.

«Отсталость» социально-экономического развития России в сравнении со странами Западной Европы констатировали в своих работах и профессиональные историки, стоявшие на марксистских позициях, и интересовавшиеся историей идеологи РСДРП. «Хотя новгородский период нашей истории совпадает с началом средневековой истории Европы, – заметил Троцкий, – но медленный темп экономического развития, вызывавшийся естественноисторическими условиями (менее благоприятная географическая среда и редкость населения), должен был задержать процесс классового формирования и придать ему более примитивный характер»[62]. Плеханов также отмечал, что под влиянием «географической обстановки» «рост производительных сил русского народа происходил очень медленно сравнительно с тем, что мы видим у более счастливых в этом отношении народов Западной Европы. Уже эта сравнительная медленность роста производительных сил, а стало быть – и всего хода экономического развития в значительной степени объясняет некоторые, важные – хотя, конечно, не абсолютные, как думали славянофилы, а только относительные – особенности нашего общественного быта»[63].

Предпринимались и попытки измерить степень отставания России от Западной Европы в хронологических показателях. Так, по мнению Рожкова, в период классообразования это отставание составляло примерно четыре-семь веков, в период формирования денежного хозяйства – около трех веков, и, наконец, в период капитализма отставание России от западных стран измерялось уже не веками, а только десятилетиями[64]: таким образом, как считал Рожков, исторический разрыв между Россией и Западной Европой постепенно сокращался. Как минимум в четыре века измерял степень русской «отсталости» от Европы Плеханов; анализируя проекты реформ, задуманных

в конце XVII века В.В.Голицыным, он заметил: «Вследствие разницы экономических условий, для Москвы конца *семнадцатого* столетия была преждевременной мысль о мере, с успехом принятой во Франции в начале *четырнадцатого*» (речь шла о предполагавшемся переводе натуральных повинностей дворцовых крестьян на деньги)[65]. Покровский же в «Русской истории с древнейших времен» определял этот временной разрыв в два-четыре века[66]; из контекста его труда следует, – хотя специально он этой темы не затрагивал, – что до татаро-монгольского нашествия экономическое развитие Руси шло синхронно с Западной Европой, а отставание было в известной степени результатом ига[67]. Покровский, как и Рожков, был убежден, что Россия постепенно «догоняет» Европу, и что в современный ему период историческая дистанция между Россией и Западом сократилась до минимальных величин. По мнению Покровского, степень русской отсталости зачастую неоправданно преувеличивают: так, отечественные политические деятели в силу «свойственной русскому интеллигенту международной скромности» сравнивали русскую революцию 1905 г. с европейскими революциями 1789 г. или 1848 г., хотя с учетом особенностей нового исторического периода, – уровня развития промышленности и расстановки классовых сил, – более корректным было бы сопоставление ее с событиями Парижской Коммуны 1871 г.[68].

Обращаясь к проблемам социально-экономического развития России XVII-XIX вв., русские марксисты писали о том, что это было по существу своему «догоняющее развитие», что внешний фактор самым прямым образом стимулировал развитие страны. Наличие в непосредственной близости от западных границ России соседей, стоявших существенно выше по уровню социально-экономического и военно-технического развития, заставляло русское правительство напрягать все силы во избежание военной или экономической колонизации страны. «В результате этого давления Западной Европы, – отмечал Троцкий, – государство поглощало непропорционально большую долю прибавочного продукта, то есть жило за счет формировавшихся привилегированных классов, и тем задерживало их и без того медленное развитие. Но мало этого. Государство набрасывалось на “необходимый продукт” земледельца, вырывало у него источники его существования, сгоняло его этим

с места, которого он не успел обогреть, и тем задерживало рост населения и тормозило развитие производительных сил. Таким образом, поскольку государство поглощало непропорционально большую долю прибавочного продукта, оно задерживало и без того медленную сословную дифференциацию»[69].

Ситуация геополитического противостояния европейским державам, как считал Троцкий, замедляла социальное развитие страны, но в то же самое время заставляла форсировать ее экономическое развитие, пересаживая передовые методы производства на неподготовленную к их приятию социальную почву. «Русское государство, создававшееся на основе русского хозяйства, толкалось вперед дружеским и особенно враждебным давлением соседних государственных организаций, выросших на более высокой экономической основе. Государство с известного момента – особенно с конца XVII в. – изо всех сил старается ускорить естественное экономическое развитие. Новые отрасли ремесла, машины, фабрики, крупное производство, капитал представляются – с известной точки зрения – как бы искусственной прививкой к естественному хозяйственному стволу. Капитализм кажется детищем государства»[70]. Та же ситуация повторялась и в политической сфере: Россия копировала западные политические институты, но на другой социально-экономической платформе. «Русский абсолютизм развился под непосредственным давлением западных государств. Он усвоил их методы управления и господства гораздо раньше, чем на почве национального хозяйства успела возникнуть капиталистическая буржуазия»[71]. Иными словами, парадокс «догоняющего» развития, по мнению Троцкого, состоял в том, что вначале Россия шла в своем социально-экономическом развитии крайне медленно, а затем была вынуждена лихорадочно наверстывать упущенное время: «Покоряя экономически отсталую страну, европейский капитал перебрасывал главные отрасли ее производства и сообщения через целый ряд промежуточных технических и экономических ступеней, которые ему пришлось пройти у себя на родине»[72].

Лихорадочный темп этой исторической гонки, согласно Троцкому, был совершенно оправданным: по его мнению, на карту была поставлена независимость России, причем не только экономическая, но и политическая. Геополитическое положение России он обрисовывал таким образом: «Надо сказать, что Россия по своему экономическому развитию стоит посредине между классической метрополией, как Англия, и колониальными странами, как Индия или Китай»[73]. От участи колонии европейских держав, как считал Троцкий, Россию спасла только своевременно осуществленная социалистическая революция (хотя не исключено, что большевистский трибун преувеличивал угрозу закабаления России в риторических целях). «Я сказал себе: а что было бы с нами, если бы в 17 году пролетариат, руководимый своим величайшим вождем, не опрокинул буржуазного мира и не взял бы в этой стране власти и не создал бы для себя организации обороны в лице Красной Армии? Товарищи, мы были бы закабалены, подавлены, растоптаны!.. Кто знает, может быть, на стенах Кремля, на Красной площади, где сейчас покоится наш вождь, они попытались бы, после победы, вывесить плакаты – “только для цивилизованных”, “только для иностранцев”»[74].

По мнению Троцкого, на определенном историческом этапе отсталость оборачивается преимуществами в развитии. Так, наиболее развитые капиталистические страны – Англия, США – обладают значительным грузом исторических традиций (политических, культурных, религиозных), сложившихся уже в эпоху капитализма; в сознании потомственного английского рабочего, у которого «и отец и дед были рабочими, а прадед и отдаленный пращур были мелкими ремесленниками», эти традиции так же прочны, как и в сознании капиталиста, что весьма затрудняет дело классовой борьбы. Напротив, в относительно отсталой стране темп развития капитализма неестественно стремителен, противоречия капитализма там выявляются с чудовищной быстротой, и поэтому в сознании пролетариев таких стран – вчерашних крестьян, в одночасье брошенных «в фабричный котел индустрии», – «как бы пройдет гильотина, которая сразу отрежет прошлое от будущего, и заставит их искать новых идей, новых форм, новых путей жизни и борьбы»[75]. Таким образом, «молодой рабочий класс отсталой страны» становится более революционным, чем «старый пролетариат Западной Европы с его могущественными политическими и профессиональными организациями, с тяжеловесными традициями парламентаризма и тред-юнионизма»[76]. «Петербургский пролетариат взял власть на четыре с половиною десятилетия позже парижского [имелись в виду события Парижской Коммуны 1871 г. – О.Л.].

Этот срок дал нам в руки огромные преимущества, - писал Троцкий в 1920 г. – ...Наш пролетариат не имел и в отдаленной мере богатейших революционный традиций пролетариата Франции... Но, с другой стороны, у русского рабочего класса не успели отложиться в душе горечь разочарования и отрава скептицизма, которые до известного, надеемся, уже недалекого момента связывают революционную волю французского пролетариата»[77].

«Когда производительные силы метрополии, классической страны капитализма, как Англия, вторгаются в более отсталые страны, как это было с Германией в первой половине XIX столетия, и с нами – на переломе от XIX столетия к XX-му, и в настоящее время с Азией, когда экономические факторы вторгаются революционно, ломая старый строй, когда развитие происходит не постепенно, не "органически", а путем страшных потрясений, резких сдвигов старых социальных пластов, тогда критическая мысль несравненно легче и скорее находит свое революционное выражение, разумеется, если в стране есть необходимые для этого революционные предпосылки, – заключал Троцкий. – Вот почему Маркс появился в Германии в первой половине XIX века, вот почему Ленин появился у нас и вот почему мы наблюдаем на первый взгляд тот парадоксальный факт, что в стране наиболее высокого, наиболее старого и заслуженного европейского капитализма, в Англии, мы имеем самую консервативную "рабочую" партию. А с другой стороны, в нашем Советском Союзе, в стране хозяйственно и культурно крайне отсталой, мы имеем (скажем это, не стесняясь, ибо это факт) лучшую в мире коммунистическую партию (аплодисменты)»[78]. Таким образом, согласно концепции Троцкого, на этапе перехода от капитализма к социализму «передовые» и «отсталые» страны меняются ролями, «последние становятся первыми»; в силу этой парадоксальной логики констатация отсталости России была призвана подчеркнуть историческое величие страны, первой совершившей переход к социалистическому строю. Впрочем, подобные переходы от «безграничного русского смирения» к столь же «необычайному русскому самомнению», как язвительно заметил Бердяев, были хорошо знакомы отечественной интеллектуальной традиции[79].

В отличие от большинства русских марксистов, Плеханов на страницах своей «Истории русской общественной мысли» отстаивал модель своеобразия (правда, не абсолютного, а относительного своеобразия) русской истории. В спорах, которые шли между его современниками-историками по вопросу о специфичности русского пути, Плеханов стремился занять среднюю, взвешенную позицию: с одной стороны, он резко возражал П.Н.Милюкову, который (в интерпретации Плеханова) настаивал на полном своеобразии русского исторического процесса; с другой стороны, оспаривал мнение М.Н.Покровского, который доказывал полную тождественность сценариев европейского и русского исторического развития[80]. «О полном своеобразии русского исторического процесса не может быть и речи; такого своеобразия вообще не знает социология; но, не будучи вполне своеобразным, русский исторический процесс все-таки отличается от французского некоторыми весьма важными чертами. И не только от французского»[81]...

В своих исторических построениях Плеханов использовал труды крупнейших русских историков XIX–начала XX века: С.М.Соловьева и В.О.Ключевского, подчеркивавших роль географического фактора и колонизации в истории России. При этом Плеханов внес в их историческую концепцию существенное новшество: он подчеркивал, что колонизация происходила в условиях господства натурального хозяйства, поэтому специфика исторического развития России определялась уникальным сочетанием географического и экономического «факторов»[82].

Как считал основоположник русского марксизма, на определенной стадии развития человечества географическая среда определяет даже то, какая именно общественно-экономическая формация сложится у того или иного народа. Опираясь на концепцию Маркса и Энгельса, которые в предисловии «К критике политической экономии» перечислили четыре известных человечеству способа производства (античный, азиатский, феодальный и буржуазный, не считая пятого, коммунистического)[83], Плеханов выдвинул собственную гипотезу: согласно его версии, «античный» и «восточный» способы производства представляют собой не «две фазы развития, одна из которых следует за другою и порождается ею», а скорее «два сосуществующих типа экономического развития»[84]. Как полагал Плеханов, и «античный способ производства» (классический рабовладельческий строй), и «восточный способ производства» возникли на одной и той же стадии развития общества, вслед

за родовой общественной организацией. «И если эти два типа весьма значительно отличаются один от другого, то их главные отличительные черты сложились под влиянием географической среды, в одном случае предписывавшей обществу, достигшему известной ступени роста производительных сил, одну совокупность производственных отношений, а в другом – другую, весьма отличную от первой»[85].

Восточный способ производства, как считал Плеханов, существовал «в древнем Египте, в Халдее, в Китае, в Персии, в Индии», – словом, во всех «великих восточных деспотиях»[86]. Основой его является натуральный характер хозяйства. Особенности восточного способа производства, согласно мнению Плеханова, определялись необходимостью концентрировать экономические ресурсы общества для организации общественных работ: например, для создания систем искусственной ирригации или для строительства оборонительных линий. Безусловно, в условиях господства натурального хозяйства реализация таких задач порождала множество организационных и технических трудностей. Поэтому закономерным стало формирование верховной собственности государства на все средства производства и на всех производителей, которые по отношению к государству выступали как бесправные «холопы», как «говорящие инструменты»[87]. При этом экономика носила застойный характер: однажды найденные эффективные решения эксплуатировались до бесконечности, техника производства могла не изменяться десятилетиями и даже столетиями.

В политическом отношении «восточному способу производства», как считал Плеханов, соответствовала надстройка в виде «восточной деспотии»; на страницах «Истории русской общественной мысли» он зачастую даже употреблял термины «восточный способ производства» и «восточная деспотия» как синонимы. При таком политическом режиме жизнь и собственность подданных, каков бы ни был их социальный статус, принадлежат государству; подданные равны «в своем бесправии по отношению к государю: богдыхану, фараону, шаху, султану и т.п.»[88]. Порождением восточной деспотии, по убеждению Плеханова, являются и «своеобразные нравы» восточных обществ: там не формируется представление о ценности человеческой жизни и о личном достоинстве человека[89]. Крайне затруднены в таком обществе вспышки сопротивления властям: как в физическом смысле – из-за территориальной разрозненности и материальной скудости деревенских общин, – так и в смысле психологическом: в стране, где «велик и мал живет государевым жалованьем», «не могла возникнуть мысль даже о самой умеренной политической свободе»[90].

Отметим, что о различиях между античным обществом и «азиатской деспотией» писал еще Богданов в 1890-е годы, в своем «Курсе экономической науки». Подход его к этой проблеме был несколько иным, нежели подход Плеханова. С точки зрения Богданова, античность и восточная деспотия являются не разными способами производства, а лишь разными политическими надстройками над одним и тем же рабовладельческим базисом. Причина различий, по его мнению, коренилась в одном из аспектов экономической жизни – в разной степени развития обмена на Востоке и на Западе. «В обществах Запада, где обмен был широко развит, свободная личность имела полный простор для того, чтобы развернуть свои силы»[91], на Востоке же экономические отношения не оставляли человеку такой возможности. Соответственно на Востоке формировался иной политический строй и иной психологический климат: «В азиатских деспотиях каждый подданный является рабом государства. Экономически это выражалось в эксплуатации частных хозяйств хозяйством государственным – в собирании громадных даней и налогов; юридически – в полном бесправии личности перед любым из зубцов административной машины, служившей для собирания этих даней и налогов. Массы населения вовсе не жили гражданской жизнью... При подобных условиях развитие личности становится невозможным не для одних рабов, и духовная подавленность господ немногим отличается от рабской забитости... Гнет бюрократического механизма парализовал всякое развитие и создал в самих рабовладельцах вполне застойную, апатичную и фаталистическую психологию»[92]. Под этим высказыванием Богданова о неблагоприятном воздействии условий «восточной деспотии» на личность человека мог бы подписаться и Плеханов.

Следующей стадией развития общества, наступающей вслед за «восточным способом производства», Плеханов, в соответствии с классической схемой Маркса, считал феодализм. Он выражал солидарность с концепцией Н.П.Павлова-Сильванского, который, как известно, утверждал, что «Россия, –

подобно европейскому Западу, – прошла через фазу феодализма»[93]; но при этом, как писал Плеханов, русский феодализм характеризовался множеством местных особенностей, возникших в силу специфики географического фактора и исторического наследия Руси. Главной особенностью русского феодализма было то, что он возник на базе восточного способа производства, и поэтому здесь и при феодальном способе производства сохранялась политическая надстройка в виде «восточной деспотии».

Как был убежден русский марксист, это было отличительной чертой всего Востока в целом. «Местности, в которых сложились великие восточные деспотии, тоже прошли через фазу феодализма»; «та же фаза [феодализма] была в свое время пройдена и Египтом, и Халдеей, и Ассирией, и Персией, и Японией, и Китаем, - словом, всеми или почти всеми культурными странами Востока»[94]. Во всех восточных странах в эпоху феодализма, в отличие от Запада, «держателям земли, несмотря на их усилия, не удалось обратить лены в свою наследственную собственность. Государи не только в принципе сохранили верховное право на землю, но и на практике постоянно пользовались им»[95]. Сохранялся и принцип всеобщего государственного закрепощения: «Социальная неволя крестьян обусловливала собой политическую неволю дворянства»[96]. Поэтому государство могло в любой удобный для него момент экспроприировать собственность «привилегированной верхушки» и устроить «черный передел» в интересах неимущих слоев (или, во всяком случае, держать «верхи» общества в повиновении с помощью перманентной угрозы «передела»)[97]. «И вот русское государство, - подводил итог Плеханов, – постепенно сделалось тем Левиафаном, о котором мечтал Томас Гоббс и который наделяет каждого участком земли, смотря по его занятию и положению»[98].

Если Рожков и Покровский пытались измерить степень «отсталости» России от Западной Европы в нескольких веках, то Плеханов, доказывая сходство строя Московской Руси с «великими восточными деспотиями», оперировал гораздо более внушительными хронологическими периодами. Так, принципы московского поместного землевладения он сопоставлял с нормами «кодекса Гаммураби, ...сложившегося за 2 000 лет до начала нашей эры» или с порядками средневекового Китая[99]. Показательно и такое высказывание Плеханова: «Герберштейн,

посетивший Россию в 1517 г., был поражен беспредельностью княжеской власти... Надо думать, что если бы ожила мумия какого-нибудь холопа или дьяка, – scribe, как выражаются французские египтологи, – одного из египетских фараонов, скажем, XII-ой династии, и совершила путешествие в Московию, то, в противоположность западному барону Герберштейну, она не нашла бы очень много удивительного для себя в общественно-политическом быту этой страны. Она решила бы, что отношения москвитян к верховной власти, весьма близкие к тому, что существовало на ее далекой родине, именно таковы, какими они должны быть в благоустроенной стране»[100].

Таким образом, в работе Плеханова «История русской общественной мысли», – отдавал ли он сам себе отчет в этом или нет, – речь шла не только о формационных, но и о цивилизационных различиях «Востока» и «Запада». Историческая концепция Плеханова стала продолжением давнего спора западников и славянофилов о том, принадлежит ли Россия к Европе или к Азии. Многие пассажи плехановской работы могут быть прочитаны как прямой ответ на знаменитое высказывание Чаадаева (мыслителя, которого Плеханов высоко ценил и которому он посвятил одну из своих историко-философских работ[101]): «Мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого»[102]. Словно развивая эту мысль Чаадаева, Плеханов писал: «Россия как бы колеблется между Западом и Востоком. В течение московского периода ее истории они [“восточные” особенности России] достигают гораздо больших размеров, нежели в течение киевского. А после реформы Петра I они опять уменьшаются – сначала очень медленно, потом все скорее и скорее. Эта новая фаза русского общественного развития, – фаза сперва медленной и поверхностной, а потом все ускоряющейся и углубляющейся европеизации России, – далеко не закончена и в наши дни»[103]. «В течение довольно продолжительной эпохи Русь, по характеру своего социально-политического строя, все более и более удалялась от Запада и сближалась с Востоком... Но та же историческая обстановка положила, наконец, предел этому сближению Руси с Востоком и принудила ее искать сближения с Западом»[104].

Следовательно, согласно логике Плеханова, Россия сама способна выбирать, быть ли ей Востоком или Западом (этот

вывод Плеханова также перекликается с одним из афоризмов Чаадаева: «Прошлое уже нам неподвластно, но будущее зависит от нас»[105]). Впервые такой выбор был сделан в пору свержения ига Орды и становления централизованного московского государства: тогда «Европа [в лице России] победила “азиатцев” лишь потому, что сама сделалась Азией»[106]. Противоположный выбор – в пользу «европеизации» России – был сделан в XVIII в.; но, как отмечал Плеханов, эта европеизация привела лишь к появлению странного цивилизационного гибрида: «к азиатскому туловищу приделали европейские конечности»[107]. Цивилизационный разрыв между Западом и Востоком превратился в XVIII столетии во внутренний раскол самого русского общества: «Социальное положение “благородного” сословия изменялось в одну сторону, – в сторону Запада, – в то самое время, когда социальное положение “подлых людей” продолжало изменяться в сторону прямо противоположную, - в сторону Востока... Вот тут-то и лежит наиболее глубокая общественная причина упомянутого выше разрыва между народом и более или менее образованным обществом»[108].

Но постепенно, считал Плеханов, «новые конечности оказали огромное влияние на природу старого туловища»: насажденная Петром I фабрично-заводская промышленность «совершала свою работу перерождения русского общественного тела», поскольку для ее существования требовалось энергичное развитие товарно-денежных отношений, а они, в свою очередь, мало-помалу подтачивали самые устои крепостнического строя. К началу XX века, как оптимистически писал Плеханов, «петровская реформа дошла до своего логического конца, по крайней мере, в экономической области; новые европейские руки окончательно переродили старое московское туловище... Теперь мы безвозвратно вовлечены в экономическое движение цивилизованного человечества, и никакого утра для старой московской обломовщины не будет. Finis Moscoviae! Ты победил, саардамский плотник!»[109].

Современный ему этап истории России Плеханов характеризовал как очередную «цивилизационную развилку»: если буржуазия и пролетариат выступают как агенты европеизации, то русское крестьянство представляет собой класс, чьи интересы и ценности сложились еще в эпоху господства «восточного способа производства». Крестьянство, по убеждению Плеханова, вполне устраивала практика верховной собственности государства на средства производства, поскольку она позволяла надеяться на проведение сверху уравнительного «черного передела». Поэтому, «когда крестьянин требовал отобрания земли у помещиков, и даже когда он сам принимался отбирать ее, он вел себя не как революционер, а, напротив, как самый убежденный охранитель: он охранял ту аграрную основу, на которой так долго держался весь общественно-политический строй России»[110]. Исходя из этого, Плеханов был уверен, что революционный союз пролетариата и крестьянства в России недолговечен по самой своей природе: «движение русской крестьянской Азии лишь на короткое время совпало с движением русской рабочей Европы» – то была классическая ситуация «лебедя, рака и щуки», тянущих общий воз в разные стороны[111].

Именно тем, что Плеханов воспринимал русское крестьянство как носителя менталитета, характерного для архаичного «восточного способа производства», объясняется стратегия Плеханова в аграрном вопросе, довольно нетипичная для марксиста. Выступая в 1906 году на Стокгольмском съезде РСДРП, Плеханов подверг критике программу национализации земли и настаивал на том, что России, как воздух, как лекарство, необходима частная собственность на землю. «Если нам придется выбирать между национализацией и разделом, то нам следует выбрать раздел, – утверждал он. – Раздел имел бы бесспорно много неудобств с нашей точки зрения. Но сравнительно с национализацией у него было бы то огромное преимущество, что он нанес бы окончательный удар тому нашему старому порядку, при котором и земля, и земледелец составляли собственность государства и который представляет собой не что иное, как московское издание экономического порядка, лежавшего в основе всех великих восточных деспотий. А национализация земли являлась бы попыткой реставрировать у нас этот порядок, получивший несколько серьезных ударов уже в XVIII веке и довольно сильно расшатанный ходом экономического развития в течение второй половины XIX столетия»[112]. Осуществление в России программы национализации земли означало бы, по Плеханову, возвращение назад, к «восточному способу производства» со всеми естественно присущими ему методами управления и нравами. Показательно, что в «Истории русской общественной мысли» Плеханов достаточно позитивно оцени-

вал столыпинскую реформу, видя в ней новый решительный шаг «в сторону европеизации наших общественно-экономических отношений»[113]. Как следует из последних статей Плеханова и из воспоминаний его близких, большевистскую революцию 1917 года он расценил именно как победу Азии над Европой, как исторический реванш «восточного деспотизма»[114]. Воззрения основоположника русского марксиста здесь явным образом перекликаются с историософскими построениями евразийцев, хотя, как известно, евразийцы негативно оценивали «петербургский» период русской истории и превозносили «московский» – они ставили отрицательный знак там, где Плеханов ставил положительный.

Идею коренных различий «Востока» и «Запада», «Азии» и «Европы» можно было встретить в концептуальных построениях многих других русских марксистов. Причем представления об этих различиях носили у них ярко окрашенный ценностный характер: «Азия» и «Восток» ассоциировались с застоем, бюрократизмом, рабской приниженностью «холопов» и бесстыдным деспотизмом «сатрапов», «Запад» же и «Европа» были синонимами прогресса и цивилизации. Еще в «Манифесте Российской социал-демократической рабочей партии», написанном П.Б.Струве в 1894 г., содержалось показательное противопоставление «Запада» и «Востока» (в данном случае «востока Европы»): «Чем дальше на восток Европы, тем в политическом отношении слабее, трусливее и подлее становится буржуазия, тем большие культурные, политические задачи выпадают на долю пролетариата»[115]. Плеханов постоянно писал о необходимости «европеизировать» Россию в тех случаях, когда наш современник употребил бы выражение «идти по пути прогресса» или термин «модернизировать». Широко известно, что и В.И.Ленин в своих статьях и деловой переписке пореволюционных лет постоянно недобрым словом поминал российскую «азиатчину», вкладывая в это слово целую гамму значений (бюрократизм, застой, низкопоклонство перед чинами, волокита, взяточничество и т.д.).

Используя термин, предложенный в 1970-е годы палестинским ученым Эдвардом Саидом, можно сказать, что в традиции русского марксизма проявился «ориентализм» – особый дискурс, в рамках которого европейцы XIX-XX вв. воспринимали

Восток как некую целостность, заведомо противостоящую Западу и контрастирующую с ним по самой своей онтологической сущности. Как показывал в своем исследовании Саид, ориентализм предполагает взгляд на Восток «сверху вниз», активное «цивилизующее» и колонизаторское отношение к Востоку; поэтому ориенталистский дискурс включал в себя совокупность предвзятых и заведомо уничижительных представлений о Востоке, господствовавших в сознании среднего образованного европейца XIX-XX вв.[116]. Но для русских марксистов особенность ситуации состояла в том, что в качестве «Востока», подлежащего цивилизаторскому натиску, они рассматривали свою собственную страну, отводя самим себе роль агентов европейской цивилизации. Удивительно, с какой прямодушной откровенностью звучат колониальные обертона в «Истории русской общественной мысли» Плеханова: «Славянофилы говорили, что европеизированное русское “общество” представляло собою как бы европейскую колонию, живущую среди варваров. Это было вполне верно. Но изменить к лучшему тяжелое положение иностранной колонии, заброшенной в среду русских варваров, могло только одно общественное явление: *европеизация варваров*»[117].

Сходный образный ряд мы встречаем и в «Русской истории с древнейших времен» М.Н.Покровского. Говоря о развитии России после реформ 1860-х годов, Покровский использовал такое сравнение: сохранение «старых порядков» в пореформенной деревне, писал он, «делало город европейским островом среди азиатского океана. Но на фоне промышленного подъема островитянам жилось недурно, и они старались не думать, что когда-нибудь азиатские, крепостнические, волны могут снести их наскоро сколоченную европейскую постройку. Напротив, наиболее оптимистически настроенным казалось, что море сохнет, и они с радостью спешили возвестить это всей “городской” Руси. За это легкомыслие пришлось заплатить довольно дорого: волны морские, правда, начали опускаться, но лишь после такого – будем надеяться, финального – прилива, который поставил перед несчастными островитянами давно забытый ими вопрос: в Европе они или в Азии?» (имелось в виду подавление «азиатскими» методами революции 1905 года)[118]. Лишь после 1917 года, как считал Покровский, произошла победа «городских» отношений над «деревенскими»[119]. Противопоставление «Европы» и «Азии» здесь в то же самое время пред-

стает как противопоставление «города» и «деревни», «порядка» и «хаоса», создания человеческих рук – и необузданной, бушующей стихии.

Заметим и то, что симпатии Плеханова и Покровского явным образом принадлежали европеизированным «колонистам», «островитянам», а аборигены-«варвары» рассматривались как источник угрозы и объект цивилизующего воздействия. На уровне тропов и метафор со страниц произведений русских марксистов вставал романтизированный образ колониста и колонизатора как агента цивилизации, носителя созидательных начал. Как писал П.С.Юшкевич, для истинного марксиста «социалистическая деятельность не сводится к одной только борьбе с буржуазным врагом, к одной непрерывной кампании, а скорее должна походить на работу колониста, завоевывающего культуре дикие страны: с оружием в одной руке, с орудием в другой, он расчищает первобытную чащу, истребляет хищного зверя, сражается с дикими туземцами, – но тут же строит свои селения, возводит города»[120].

Как можно заключить, большинство русских марксистов исходили из убеждения – явно или неявно выраженного, – что Россия принадлежит к миру Азии, но благодаря цивилизующим усилиям своих граждан способна изменить свой статус в мире и стать частью Европы. Появление в России социал-демократической партии, а затем подготовка и осуществление пролетарской революции служили в их глазах зримыми показателями цивилизованности, ступеньками на пути своеобразной исторической инициации. Знаменитое высказывание В.И.Ленина: «Для создания социализма, говорите вы, требуется цивилизованность. Очень хорошо. Ну, а почему мы не могли сначала создать такие предпосылки цивилизованности у себя, как изгнание помещиков и изгнание российских капиталистов, а потом уже начать движение к социализму?»[121], – было рождено в том же смысловом контексте, что и размышления Чаадаева о «воспитании», через которое надо пройти России, чтобы «подобно другим цивилизованным народам иметь свое лицо»[122].

Характерно, что «ориенталистские» суждения у русских марксистов первоначально прорывались почти на бессознательном уровне, никак не коррелируя с общей марксистской схемой исторического процесса. Лишь после революции 1917 года, в период деятельности Коминтерна, возникла теоретическая необходимость внести в марксистскую формационную схему тезисы о цивилизационном своеобразии Запада и Востока. Набросок возможного решения этой задачи содержится, например, в цитировавшейся выше работе В.И.Ленина «О нашей революции», где он критиковал теоретиков II Интернационала: «Им совершенно чужда всякая мысль о том, что при общей закономерности развития во всей всемирной истории нисколько не исключаются, а, напротив, предполагаются отдельные полосы развития, представляющие своеобразие либо формы, либо порядка этого развития. Им не приходит даже, например, и в голову, что Россия, стоящая на границе стран цивилизованных и стран, впервые этой войной окончательно втягиваемых в цивилизацию, стран всего Востока, стран внеевропейских, что Россия поэтому могла и должна была явить некоторые своеобразия, лежащие, конечно, по общей линии мирового развития, но отличающие ее революцию от всех предыдущих западноевропейских стран и вносящие некоторые частичные новшества при переходе к странам восточным... Нашим европейским мещанам и не снится, что дальнейшие революции в неизмеримо более отличающихся разнообразием социальных условий странах Востока будут преподносить им, несомненно, больше своеобразия, чем русская революция»[123]. Здесь перед нами – та же концепция «относительного, но не абсолютного» исторического и цивилизационного своеобразия России, что и у Плеханова[124].

Но в дальнейшем, как мы могли убедиться на примере Л.Д.Троцкого, идеологи большевиков предпочитали рассматривать геополитическое положение России в рамках модели «отсталости». Так, Н.И.Бухарин, который в период 1924–1929 гг. был ведущим теоретиком Коммунистического Интернационала, в программном выступлении на VI конгрессе Коминтерна говорил следующее: «Мы в нашем проекте различаем *три* типа стран: *высокоразвитые* капиталистические страны, страны с *средним уровнем* развития – это, надо сознаться, очень *условное, неточное* выражение – и затем *колониальные и полуколониальные* страны... Мы выдвинули в нашем проекте тезис, что... *неравномерное развитие капитализма* есть причина *неравномерного* развития *мирового революционного процесса*»[125]. В том же выступлении Бухарин уточнил, что под «странами с средним уровнем развития» фактически подразумевался только Советский Союз[126].

Геополитическое положение СССР и здесь описывалось как промежуточное между Востоком и Западом, но не в терминах цивилизационного своеобразия, а в терминах относительного уровня развития: показательно, что Бухарин предпочитал говорить не о «Западе» и «Востоке», а о «мировом городе» и «мировой деревне». Впрочем, и он отстаивал необходимость «руководства мировым крестьянством со стороны мирового пролетариата»[127]; в концептуальных рамках марксистской доктрины крестьянству заведомо отводилась пассивная роль объекта, а не субъекта перемен, и колониальные «ориенталистские» обертона лишь усиливали и подчеркивали эту тенденцию.

Следуя доктрине Маркса, русские марксисты провозглашали экономическое развитие определяющим, «первичным и главнейшим» фактором исторического процесса. Но изучение конкретного, реального исторического процесса вносило существенные коррективы в марксистскую схему исторических закономерностей. Отечественные марксисты приходили к выводу, что экономика общества в свою очередь испытывает на себе воздействие других факторов. В их числе русские марксисты выделяли демографический фактор (зависимость интенсивности экономического развития от роста плотности населения); географический (природно-климатические условия, состав земной коры, характер рельефа земной поверхности, которые в совокупности определяют особенности региональной экономики); наконец, геополитический фактор (сравнительный уровень социально-экономического развития соседних стран и народов). Наличие и интенсивность экономических связей с соседними обществами, а также распределение ролей в отношениях между соседями, как считали многие отечественные марксисты, определяют собой темп экономического развития данного общества.

Геополитическое положение России отечественные марксисты могли описывать в терминах «догоняющего развития» или же в терминах «цивилизационного своеобразия». Порой два эти дискурса соперничали и переплетались друг с другом в работах одних и тех же авторов; как было отмечено выше, ревностнее других историческую специфику России отстаивал Плеханов. В трудах русских марксистов в неявной форме проступал и ориенталистский дискурс, базирующийся на убеждении в наличии сущностных, онтологических различий между Западом и Востоком, Европой и Азией. Так, Богданов и Плеханов отстаивали существование особого восточного (или азиатского) способа производства и «восточной деспотии» как своеобразного политического строя, а другие марксисты отмечали азиатские черты в русской национальной психологии или общественном устройстве. Но в любом случае для большинства русских марксистов Европа выступала как эталон уровня цивилизованности и как стандарт исторического развития; цивилизационную принадлежность России они трактовали дихотомически, утверждая, что Россия принадлежит к миру Востока, но способна с ходом исторического развития «цивилизоваться» и стать Европой. Важнейшим моментом цивилизаторского процесса, приобщения России к европейской культуре должна была стать, с их точки зрения, сама пролетарская революция.

Таким образом, исторические построения русских марксистов не были догматическим повторением постулатов, выдвинутых Марксом и Энгельсом. Не только профессиональные историки, как Н.А.Рожков, но и идеологи социал-демократической партии, – Л.Д.Троцкий и Г.В.Плеханов – в своих работах, посвященных истории России и перспективам ее исторического развития, активно использовали наследие классиков отечественной исторической мысли: С.М.Соловьева, Б.Н.Чичерина, В.О.Ключевского, П.Н.Милюкова. Отечественные марксисты, разрабатывавшие проблемы политэкономии, – А.А.Богданов, П.Б.Струве, Н.А.Рожков и другие, – использовали схему исторического развития человечества, предложенную ведущим российским социологом М.М.Ковалевским, и установленные им закономерности общественного развития.

Традиция дореволюционного русского марксизма была самым тесным образом вплетена в контекст развития отечественной науки и социальной мысли. Безусловно, она не отличалась такой догматической чистотой и цельностью, как официальная марксистская историческая наука второй половины 1930-х – 1950-х гг.; но зато она была, несомненно, разнообразнее и богаче оттенками. В этом можно убедиться, если обратиться еще к одной смысловой линии русского марксизма – проблеме соотношения «базиса» и «надстройки» в историческом развитии общества.

Примечания

[1] Ковалевский М.М. Современные социологи. СПб., 1905. С.XIV. В современном издании: Ковалевский М.М. Сочинения. В 2-х тт. Т.1: Социология. СПб., 1997. С.23, 27.

[2] Плеханов Г.В. Об «экономическом факторе» // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т.2. М., 1956. С.292-293.

[3] Плеханов Г.В. О материалистическом понимании истории // Там же. С.246-247.

[4] Там же. С.266.

[5] Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Сб. ст. Ч.1. М., 1906. С.2.

[6] Там же. С.47.

[7] Там же. С.175-176.

[8] Рожков Н.А. Обзор русской истории с социологической точки зрения. Ч.1: Киевская Русь (с VI до конца XII века). СПб., 1903. С.6.

[9] Бухарин Н.И. Автобиография // Бухарин Н.И. Избранные труды. История и организация науки и техники. Л., 1988. С.9.

[10] Маркс К. К критике политической экономии: Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т.13. М., 1959. С.5-9.

[11] Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Сб. ст. Ч.2. С.49.

[12] Соловьев С.М. Россия перед эпохою преобразования // Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1962. Кн.VII (т.13-14). С.7-178; Чичерин Б.Н. Несколько современных вопросов. М., 1862. С.79-80, 95; Он же. О народном представительстве. М., 1866. С.356-357; Кавелин К.Д. Собрание сочинений. Т.1: Монографии по русской истории. СПб., 1897. С.566; Он же. Наш умственный строй. М., 1989. С.564-565.

[13] Рожков Н.А. Происхождение самодержавия в России. М., 1906. С.204-209; Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Сб. ст. Ч.2. С.50-56.

[14] Покровский М.Н. Избранные произведения в 4-х книгах. Кн.1: Русская история с древнейших времен (тт.1 и 2). М., 1966. С.451, 453.

[15] Там же. С.592-593.

[16] Ковалевский М.М. Экономический рост Европы до возникновения капиталистического хозяйства. В 2-х тт. Т.1. М., 1898. С.VII-VIII.

[17] Ковалевский М.М. Краткий обзор экономической эволюции и подразделение ее на периоды. СПб., 1899. С.4.

[18] Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Ч.1. Население, экономический, государственный и сословный строй. 2-е изд. СПб., 1896. С.21-35, 213. Любопытно, что в последнем прижизненном переиздании «Очерков по истории русской культуры» (1937 г.), к тому

моменту до неузнаваемости переработанных автором, концепция зависимости интенсивности экономического развития от плотности населения отсутствует. – См.: Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3-х тт. Т.1. М., 1993.

[19] См.: Струве П.Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894. С.114-116, 182, 274.

[20] См.: Pipes R. Struve: Liberal on the Left, 1870-1905. Cambridge, Mass. & London, England: Harvard Univ. Press, 1970. P.103-104; Walicki A. A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism. Stanford, California: Stanford University Press, 1993. P.437-438.

[21] Струве П.Б. Историческое введение в политическую экономию. С.19.

[22] Рожков Н.А. Обзор русской истории с социологической точки зрения. Ч.1: Киевская Русь (с VI до конца XII века). СПб., 1903. С.41-42.

[23] Маслов П.П. Теория развития народного хозяйства. Введение в социологию и политическую экономию. СПб., 1910. С.31.

[24] Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Сб. ст. Ч.1. С.102.

[25] Маслов П.П. Теория развития народного хозяйства. С.21.

[26] Ковалевский М.М. Краткий обзор экономической эволюции и подразделение ее на периоды. С.4.

[27] Туган-Барановский М.И. Теоретические основы марксизма. СПб., 1905. С.10.

[28] Там же. С.7-8.

[29] Струве П.Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894. С.74.

[30] Там же. С.94.

[31] Там же. С.114.

[32] Там же. С.91.

[33] Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Кн.2. С.92-93.

[34] Рожков Н.А. Основные законы развития общественных явлений (Краткий очерк социологии). М., 1907. С.83-88.

[35] Там же. С.42.

[36] Рожков Н.А. Русская история в сравнительно-историческом освещении. Основы социальной динамики. Т.1. Изд. 3-е. М.-Л., 1923. С.27.

[37] Богданов А.А. Краткий курс экономической науки. Изд-е 7-е, дополн. М., 1906. С.5.

[38] Там же. С.22-24. Можно предположить, что типология, разработанная Богдановым в 1897 г., оказала влияние на труд П.Б.Струве «Хозяйство и цена», увидевший свет в 1913 г. В этой работе Струве предложил разделять три типа хозяйственного строя: «совокупность рядом стоящих хозяйств» (т.е. натуральных хозяйств, обмен между которыми отсутствует); «систему взаимодействующих автономных хозяйств» (т.е. меновое хозяйство); наконец, «общество-хозяйство» (социалистическое общество, представляющее собой единый хозяйственный организм). –

Струве П.Б. Хозяйство и цена: Критические исследования по теории и истории хозяйственной жизни. Ч.1: Хозяйство и общество. – Ценаценность. СПб., 1913. С.7-16. См. также: Струве П.Б. Система и единство [ок. 1925 г.] // Струве П.Б. Избранные сочинения. М., 1999. С.365-367. Принципиальное различие между типологиями Богданова и Струве состоит в том, что для Богданова выделенные им типы хозяйственного строя – хронологически последовательные стадии исторической эволюции человечества, для Струве же они представляли собой вневременные «идеальные типы», мыслительные конструкции, которые в реальной жизни могут и не обнаружиться в чистом виде. В этом отношении Струве был, несомненно, последователем Макса Вебера.

[39] Богданов А.А. Краткий курс экономической науки. С.117.

[40] Там же. С.33-34.

[41] Там же. С.87.

[42] Там же. С.29.

[43] Там же. С.117.

[44] Там же. С.198.

[45] Там же. С.300.

[46] Бюхер К. Возникновение народного хозяйства: Публичные лекции и очерки. Пг., 1923. С.51-90, особ. с.54.

[47] Ковалевский М.М. Краткий обзор экономической эволюции и подразделение ее на периоды. С.21-25.

[48] Маслов П.П. Теория развития народного хозяйства. С.112-223.

[49] См.: Покровский М.Н. Избранные произведения в 4-х книгах. Кн.1: Русская история с древнейших времен (тт.1 и 2). М., 1966. Кн.2: Русская история с древнейших времен (тт.3 и 4). М., 1965.

[50] Именно упреки в том, что Покровский гипертрофировал роль «торгового капитала» в русской истории, были одной из важнейших статей идеологических обвинений в его адрес в ходе той травли, которой была подвергнута «школа Покровского» в конце 1930-х гг. – См.: Панкратова А. Развитие исторических взглядов М.Н.Покровского // Против исторической концепции М.Н.Покровского. Сб. ст. Ч.1. М.-Л., 1939. С.64-65.

[51] Богданов А.А. Краткий курс экономической науки. С.119-133.

[52] Богданов А.А. Курс экономической науки. С.13.

[53] Плеханов Г.В. Основные вопросы марксизма // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т.3. М., 1957. С.152.

[54] Там же. С.153.

[55] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. В 3-х тт. Т.1. М., 1919. С.21.

[56] Плеханов Г.В. Основные вопросы марксизма. С.152.

[57] Там же. С.158-159.

[58] Там же. С.153.

[59] Покровский М.Н. Избранные произведения в 4-х книгах. Кн.1:

Русская история с древнейших времен (тт.1 и 2). М., 1966. С.319. Курсив мой. – О.Л.

[60] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т.1. С.47-48.

[61] Троцкий Л.Д. Итоги и перспективы. Движущие силы революции // Троцкий Л.Д. К истории русской революции. М., 1990. С.85.

[62] Троцкий Л.Д. Итоги и перспективы. С.85.

[63] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т.1. С.26.

[64] Рожков Н.А. Основные законы развития общественных явлений (Краткий очерк социологии). М., 1907. С.83-86.

[65] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. В 3-х тт. Т.2. М., 1918. С.6.

[66] Так, говоря о том, что переход от натурального оброка к денежному в русской феодальной вотчине совершился в XVI веке, Покровский комментировал: «для Запада это были XII-XIV века, смотря по стране». - Покровский М.Н. Избранные произведения в 4-х книгах. Кн.1: Русская история с древнейших времен (тт.1 и 2). С.259. Далее, отмечая «параллелизм русского и западного культурного развития XV-XVII веков», Покровский тут же указывает и наличие временного зазора: «Сходство того, что происходило в России начала XVIII века, с тем, что знакомо западноевропейской истории XVI, - иногда фотографическое». – Там же. С.593.

[67] См. главу «Феодальные отношения в древней Руси», где четко указывается на одновременность важнейших социально-экономических процессов в России и Западной Европе до XII века включительно. – Там же. С.103-131, особ. с.121.

[68] Покровский М.Н. Избранные произведения в 4-х книгах. Кн.2: Русская история с древнейших времен (тт.3 и 4). М., 1965. С.544.

[69] Троцкий Л.Д. Итоги и перспективы. С.86.

[70] Там же. С.88.

[71] Там же. С.93.

[72] Там же. С.93.

[73] Троцкий Л.Д. Запад и Восток. Вопросы мировой политики и мировой революции. М., 1924. С.32.

[74] Там же. С.45.

[75] Там же. С.33.

[76] Троцкий Л.Д. Сочинения. Сер. IV: Проблемы международной пролетарской революции. Т.12: Основные вопросы пролетарской революции. М., б.г. С.96.

[77] Там же. С.85-86.

[78] Троцкий Л.Д. Запад и Восток. Вопросы мировой политики и мировой революции. С.31-32.

[79] Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С.16.

[80] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т.1. С.8.

[81] Там же. С.10.

[82] Там же. С.85.
[83] Маркс К. К критике политической экономии: Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т.13. М., 1959. С.5-9.
[84] Плеханов Г.В. Основные вопросы марксизма. С.165.
[85] Там же. С.165.
[86] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т.1. С.70.
[87] Там же. С.72.
[88] Там же. С.241.
[89] Там же. С.72.
[90] Там же. С.72, 110, 207, 231.
[91] Там же. С.60.
[92] Богданов А.А. Краткий курс экономической науки. С.59, 69.
[93] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т.1. С.9.
[94] Там же. С.9, 78.
[95] Там же. С.78.
[96] Там же. С.208.
[97] Там же. С.71-72, 109.
[98] Плеханов Г.В. К аграрному вопросу в России // Плеханов Г.В. Сочинения. Т.15: Вопросы тактики в эпоху первой революции (1905-1908). М.-Л., 1926. С.34.
[99] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т.1. С.71, 78.
[100] Там же. С.77-78.
[101] Плеханов Г.В. Пессимизм как отражение экономической действительности (пессимизм П.Я.Чаадаева) // Плеханов Г.В. Сочинения. Т.10. М.-Л., 1924. С.131-163.
[102] Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2-х тт. Т.1. М., 1991. С.323.
[103] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т.1. С.10, 12.
[104] Там же. С.2.
[105] Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2-х тт. Т.1. С.535.
[106] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т.1. С.98.
[107] Плеханов Г.В. Пессимизм как отражение экономической действительности. С.154.
[108] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т.1. С.117.
[109] Плеханов Г.В. Пессимизм как отражение экономической действительности. С.155.
[110] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т.1. С.111.
[111] Там же. С.125.
[112] Плеханов Г.В. К аграрному вопросу в России // Плеханов Г.В. Сочинения. Т.15: Вопросы тактики в эпоху первой революции (1905-1908). М.-Л., 1926. С.30-31.
[113] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т.1. С.125.

[114] См.: Бэрон С.Х. Г.В.Плеханов – основоположник русского марксизма / Пер. с англ. СПб., 1998. С.438; Тютюкин С.В. Г.В.Плеханов. Судьба русского марксиста. М., 1997. С.349-357.
[115] Манифест Российской социал-демократической рабочей партии // Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898 – 1986). 9-е изд., дополн. и исправл. Т.1: 1898-1917 гг. М., 1983. С.16.
[116] Said, Edward. Orientalism. Routledge @ Kegan Paul: London, 1978.
[117] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т.1. С.119.
[118] Покровский М.Н. Избранные произведения в 4-х книгах. Кн.2. С.547.
[119] Там же. С.586.
[120] Юшкевич П.С. Столпы философской ортодоксии. СПб., 1910. С.29.
[121] Ленин В.И. О нашей революции // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т.45. М., 1982. С.381-382.
[122] Чаадаев П.Я. Указ. соч. С.325.
[123] Ленин В.И. О нашей революции // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т.45. М., 1982. С.379, 382.
[124] В «Полном собрании сочинений» В.И.Ленина отсутствуют какие-либо упоминания о том, был ли Ленин знаком с последней работой Плеханова.
[125] Бухарин Н.И. Программный вопрос на VI конгрессе Коммунистического Интернационала // Бухарин Н.И. Проблемы теории и практики социализма. М., 1989. С.199-201.
[126] Там же. С.201.
[127] Там же. С.205-206.

Глава III

Проблема соотношения «базиса» и «надстройки» общества в интерпретации русских марксистов

Проблема соотношения в жизни общества «базиса» (производственных отношений) и «надстройки» (социально-политической и духовной жизни общества) была одной из самых сложных проблем марксистской теории развития общества и одним из наиболее уязвимых для критики ее пунктов. Концептуальная целостность марксистской теории общества определялась именно тем, что надстройка – сфера общественного сознания, идеологических отношений и социально-политических организаций и учреждений – признавалась производной базиса, экономической структуры общества[1]. «54 года тому назад, – писал А.А.Богданов в 1914 г., - Марксом был формулирован основной закон развития идей, права, нравственности, политики, вообще – всего общественного сознания, всех "идеологий": их зависимость от способов производства и присвоения. Из этого закона вытекает общий путь исследования: для всех изменений в идеологиях искать причин в условиях трудовой и хозяйственной жизни»[2].

Но именно этот пункт марксистской теории навлекал на нее больше всего критических нападок: «общий взгляд Маркса на всю историю, как на продукт одних экономических отношений» представлялся русским критикам марксизма «односторонней реакцией на односторонность идеалистического объяснения истории»[3], проявлением вульгарного материализма, неоправданной попыткой «упростить историческое разнообразие и по возможности свести исторический процесс к единству»[4].

Неокантианцы, приверженцы субъективной школы, религиозные мыслители в своей критике марксизма выступали единым фронтом: возражая Марксу и его последователям, они стремились доказать, «что чисто идейное развитие, развитие мышления и чувства идет независимо от способов удовлетворения материальных потребностей»[5]. В этом отношении типичным для

отечественной критики марксизма было высказывание Е.Н.Трубецкого в статье, написанной им для сборника «Проблемы идеализма»: Трубецкой отмечал, что нелепо считать идеи только лишь «отражением» экономических отношений. «Свойства всякого отражения, – писал он, – обусловливаются не только особенностями отражающегося предмета, но также и особенностями отражающей среды. Чтобы объяснить себе, как отражаются экономические отношения в человеческих головах, надо принять во внимание не одни только экономические отношения, но и человеческую голову, вообще всю человеческую психику, которая перерабатывает сообразно с законами логики и психологии весь разнообразный материал впечатлений, почерпнутых из экономической сферы. Здесь экономическое объяснение истории находит себе конец и предел: очевидно, что одними экономическими причинами мы не объясним ни одной идеи – религиозной, нравственной или политической, не объясним даже тех идей, которые служат оправданием или санкцией экономических интересов. Чтобы что-нибудь понять в возникновении и развитии идей, необходимо присмотреться к особенностям человеческой психики, т.е. ввести в историю такой фактор, который не сводится ни к производственным силам, ни к экономическим отношениям»[6]. И далее: «Совершает ли человеческий ум научное открытие или впадает в заблуждение, во всяком случае, в истории он является одним из первоначальных двигателей, фактором самостоятельным, несводимым к причинам экономическим или каким-либо другим»[7].

Борясь за влияние на умы образованных современников, российские теоретики марксизма должны были учитывать эту критику. Более того, они сами порой признавали ее справедливость. Легко соглашаясь с тем, что правовые и государственные формы находятся в прямой зависимости от экономических отношений, отечественные марксисты считали нужным признать, что психология человека и сфера так называемых «идей» обладают определенной самостоятельностью от производственных отношений. «Объяснение всей идеологии общества *непосредственно* из экономических отношений, в частности из классовых интересов, – невозможно, режет глаза своей грубостью», – писал об этом Н.А.Рожков[8].

В истории русского марксизма были даже примеры, когда приверженцы материалистического объяснения истории счи-

тали возможным признать параллелизм, дуализм психологического и экономического факторов истории. Как писал П.С.Юшкевич, политика, правовые системы, наука немыслимы без экономического базиса; для описания отношений между ними необходимо использовать «образ экономической основы и политической, юридической и т.д. надстройки»[9]. Но, продолжал Юшкевич, для языка, нравственности, религиозных воззрений – словом, для психологии общества – «не находится места в этой картине единообразного закономерного процесса истории». Здесь, по его мнению, зависимость и причинно-следственная взаимосвязь носят не односторонний, а двухсторонний, заимообразный характер: «*экономический процесс общественного развития и его психический процесс всегда даны параллельно*. Они протекают параллельными рядами, будучи в то же время неразрывно связанными... Они представляются, как две стороны одного и того же общественного процесса, являющегося нам, смотря по точке зрения, то как стихийное экономическое развитие, то как параллельное ему сознательное психическое развитие»[10].

Таким образом, на рубеже XIX–XX вв. для отечественных сторонников материалистического понимания истории актуальной была, – используя выражение Н.И.Кареева, – проблема синтеза «экономизма» и «психологизма»[11]. Российские марксисты предлагали самые различные решения этой проблемы: концепцию «психики общественного человека» Г.В.Плеханова; попытки построить общечеловеческую, внеклассовую этику в ранних работах Н.А.Бердяева и в теоретических трудах М.И.Туган-Барановского; теорию психологических типов Н.А.Рожкова; организационную теорию, разработанную А.А.Богдановым; наконец, концепцию исторических типов общества Н.И.Бухарина.

Концепция «психики общественного человека» в трудах Г.В.Плеханова

К проблемам «надстроечных» явлений в жизни человеческого общества Г.В.Плеханов обращался неоднократно: в цикле трудов по теории исторического процесса, написанном в 1890-е гг. («К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», «К вопросу о роли личности в истории» и т.д.); в работе «Основные вопросы марксизма», созданной в 1908 г., в разгар дебатов с «эмпириокритицистами» и «богостроителями»; наконец, в последнем своем крупном труде – «Истории русской общественной мысли», которую Плеханов писал с 1909 г. и работа над которой была прервана его смертью. «Поле зрения исторического материализма не ограничивается одной экономикой, – настаивал Г.В.Плеханов. – В него не только входит, но непременно должна входить вся та “надстройка”, которая, возникая на экономической основе, всегда имеет более или менее сильное обратное влияние на нее. Если бы материализм не захотел принимать во внимание это обратное влияние, то он тем самым изменил бы своему собственному методу: устранить из своего поля зрения “надстройку” вовсе не значит объяснить ее происхождение из экономической основы и ее обратное воздействие на эту последнюю»[12].

Взаимоотношения «базиса» и «надстройки» Плеханов трактовал в соответствии с каноническим марксистским подходом, утверждая, что базис (мыслитель предпочитал русский эквивалент этого термина – «основание»[13]) играет в этих отношениях определяющую роль. Но при этом он резко возражал против вульгарно-материалистических попыток выводить любое надстроечное явление напрямую из базиса: как считал Плеханов, надстройка обладает известной самостоятельностью. «Чтобы понять историю научной мысли или историю искусства в данной стране, недостаточно знать ее экономию. Надо от экономии уметь перейти к общественной психологии, без внимательного изучения которой невозможно материалистическое объяснение истории идеологии»[14]. Так, например, «чтобы понять, например, менуэт, совершенно недостаточно знания экономики Франции XVIII столетия. Тут нам приходится иметь дело с танцем, выражающим собою психологию *непроизводительного класса*... Стало быть, *экономический* “фактор” уступает здесь честь и место *психологическому*. Но не забывайте, что само появление непроизводительных классов в обществе есть продукт его экономического развития. Значит, экономический “фактор” вполне сохраняет свое преобладающее значение, даже и уступая честь и место другим. Напротив, тогда-то и дает себя чувствовать это значение, потому что тогда им определяются *возможность и пределы влияния других “факторов”*»[15].

По убеждению Плеханова, экономический фактор влияет на надстройку (в частности, на явления культуры, как в данном примере) не напрямую, а через посредничество других факторов. В работе «Основные вопросы марксизма» Плеханов предложил такую схему взаимоотношений базиса и надстройки:

«1) *состояние производительных сил*;

2) обусловленные им *экономические отношения*;

3) *социально-политический строй*, выросший на данной экономической "основе";

4) определяемая частью непосредственно экономикой, а частью всем выросшим на ней социально-политическим строем *психика общественного человека*;

5) *различные идеологии*, отражающие в себе свойства этой психики»[16].

Сам Плеханов считал эту «формулу» достаточно удачной: по его мнению, она позволяет учесть и разнообразие «факторов» исторического развития, и общую глубинную причину, лежащую в основе действия этих факторов. «Эта формула достаточно широка, чтобы дать надлежащее место всем "формам" исторического развития, и вместе с тем совершенно чужда того эклектизма, который не умеет пойти дальше взаимодействия между различными общественными силами и даже не подозревает, что факт *взаимодействия* между этими силами еще вовсе не решает *вопроса об их происхождении*. Это *монистическая* формула. И эта *монистическая* формула насквозь пропитана *материализмом*»[17].

Действительно, «формула» Плеханова была удачна тем, что позволяла избегать вульгарного социологизма при освещении истории общественной мысли и общественного движения. Чтобы убедиться в этом, достаточно сопоставить работы Плеханова по истории русской мысли с трудами М.Н.Покровского. Разумеется, и Плеханов, и Покровский придерживались социологического, классового подхода к явлениям духовной культуры; и для того, и для другого идеология была «надстройкой» над «базисом» – производственными отношениями. Но в произведениях Покровского господствует жесткая и бескомпромиссная логика: основоположник советской исторической науки считал любые идейные течения прямым и непосредственным отражением классовой борьбы. В высшей степени показательны для понимания подхода Покровского такие его работы,

как «Историческая наука и борьба классов» или вышедший под его редакцией сборник статей «Русская историческая литература в классовом освещении». «Что "Ключевский" есть такой же сгусток *классовой идеологии*, – писал Покровский, – ...это у нас усвоили еще далеко не все... Научную историографию можно строить, как и научную историю, только на *классовом* принципе. Только классовый подход поможет нам расшифровать бесчисленные исторические контроверзы, найти ключ к бесконечным, тянущимся иногда веками, историческим спорам – показав нам эти споры как *столкновения* различных *классовых точек зрения*»[18]. Российских историков – С.М.Соловьева, В.О.Ключевского, П.Н.Милюкова – Покровский объявлял сознательными защитниками корыстных интересов определенных классов и социальных слоев: «торгового капитала, дирижировавшего из-за кулис крепостным хозяйством», обуржуазившегося дворянства, промышленной буржуазии и т.д. «Тут применимо то, что говорит Маркс о мелкобуржуазной идеологии, о мелкобуржуазных идеологах: не обязательно, чтобы у них была лавка, но их кругозор не выходит за пределы кругозора лавочника, - комментировал Покровский. – Точно так же для наших историков-государственников не обязательно было, чтобы они были фабрикантами, но их кругозор был кругозором крупных предпринимателей, кругозором буржуазии, которой были нужны определенного рода государственные учреждения»[19]. Неудивительно, что этот вульгарно-социологический подход оборачивался нигилистическим отношением к науке и культуре прошлого: «Лет через 15-20, – предрекал Покровский, – читать Соловьева и Ключевского перестанут, как теперь никто не читает уже Карамзина... [Нашей] задачей было дать возможно полное представление о том или другом историке, избавляя нашего читателя от труда знакомиться с этим историком непосредственно»[20].

Для Плеханова же, как мы могли убедиться, между экономическим базисом и идеологической надстройкой находилось посредствующее звено – «психика общественного человека», коллективное сознание той или иной эпохи. Культура и идеология, по Плеханову, не «непосредственно и прямо», а лишь «косвенно и посредственно» определяются общественными отношениями[21]; и теоретические построения своих идейных противников (народников, славянофилов, либералов) Плеханов интерпретировал поэтому не как осознанную и злонамеренную

ложь, а скорее как чистосердечные заблуждения, иллюзии, порожденные объективными обстоятельствами. «Что все идеологии имеют один общий корень – *психологию данной эпохи,* это понять нетрудно, и в этом убедится всякий, кто хоть бегло ознакомится с фактами»[22].

Именно таким подходом и пользовался сам Плеханов на страницах своей «Истории русской общественной мысли». С одной стороны, анализируя воззрения того или иного русского мыслителя, Плеханов стремился определить, идеологию какой социальной группы выражал его образ мыслей. «Борьба духовной власти со светской», «борьба дворянства с боярством», «борьба дворянства с духовенством» рисовались Плеханову как стержневые линии развития общественной мысли (хотя, согласно тонкому наблюдению С.Бэрона, ни в одном из этих случаев речь не шла о *классовой* борьбе в классическом марксистском понимании этого термина[23]). Но, с другой стороны, Плеханов отмечал, что для каждого периода русской истории в психологии и идеологии всех противоборствующих групп можно было отыскать общие черты, характерные для эпохи в целом: так, ни одна из политических идей времен Смуты не выходила за круг понятий, свойственных «вотчинной монархии» или «восточной деспотии»[24]. Точно так же, по мнению Плеханова, и во второй половине XVII века самые разные слои русского общества были объединены общими настроениями: националистической реакцией против западного влияния, доходившей до «физиологического отвращения к “сиртыкам” и бритым лицам»[25]. «Зачем так понадобилась народной массе “русская самобытность”, и почему старина сделалась в ее глазах “святою”?», – задавался вопросом Плеханов и давал на него такой ответ: «Недоверие к “латынам, лютерам и кальвинам” поддерживалось и усиливалось причинами, не имевшими никакого отношения к религии... Враждебность ко всему остальному [миру] коренилась в экономической отсталости Московского государства и была тем неприязненным чувством, которое эксплуатируемый питает по отношению к эксплуататору»[26]. Применительно к другим историческим ситуациям Плеханов также высказывал убеждение, что национальные и националистические чувства могут выступать как сила, объединяющая представителей разных классов и социальных групп.

Кроме того, Плеханов полагал, что в истории возможно возникновение идейных течений, у которых нет отчетливо выраженной социально-экономической основы. Так, в Московской Руси XVI века иногда высказывались идеи ограничения монархии; но «общественное бытие было неблагоприятно у нас для сколько-нибудь значительного развития этих мыслей. Поэтому они отцветали, не успевши расцвесть. По той же причине они всегда оставались смутными»[27]. «“Возможность дальнейшего развития” в умственной области всегда есть у людей. Однако она переходит в действительность только тогда, когда являются необходимые для этого общественные условия»[28], – заключал Плеханов.

Согласно Плеханову, возможны и другие ситуации, когда идеология обретает относительную самостоятельность от социально-экономического базиса. Так, архаичные способы восприятия действительности могут долгое время сохраняться даже после того, как породивший их способ производства канул в прошлое (как мы могли убедиться, Плеханов считал, что русские крестьяне являются носителями психологии и идеологии, свойственной «восточному способу производства», и потому даже в крестьянских восстаниях и движениях протеста проявлялось стремление не вперед, а назад)[29]. Одной из таких идеологий, переживших свое время, согласно Плеханову, был антиурбанизм русских мыслителей. «В передовых государствах Запада недовольные элементы сосредоточивались в городах; в Московском государстве они спасались в прекрасную пустыню... Старообрядческие проповедники провозглашали: “Несть во градех живущим спасения”... То же твердили на свой лад (*в девятнадцатом веке!*) славянофилы, - например, И.С.Аксаков, охотно противопоставлявший *“село” городу*, – и народники, видевшие в городском рабочем населении гораздо более вредный, нежели полезный, в культурном смысле, продукт “неправильного” экономического развития России»[30]. Логичным дополнением антиурбанистических настроений становилась поэтизация прошлого, создание разнообразных «консервативных утопий»; именно такой утопией, обращенной не в будущее, а в прошлое, Плеханов считал славянофильство[31]. Впрочем, согласно Плеханову, у подобных настроений можно отыскать и объективную социально-экономическую основу: «Когда недовольные элементы населения данной страны устремляют свой взор *не в будущее, а в прошлое,* не вперед, а назад, это значит, что в настоящем еще не создалась та объективная действительность,

которая могла бы послужить основой *для поступательного* оппозиционного движения»[32].

Наиболее же ярким примером отчужденности идеологии от социально-экономического базиса, согласно плехановской «Истории русской общественной мысли», являются ситуации культурного заимствования, когда культура и общественная мысль одной страны складываются под мощным воздействием идейных течений, сформировавшихся в других, более развитых странах. Именно это произошло в России XVIII–XIX веков. Плеханов констатировал, например, такой парадокс русской мысли XVIII века: «Европеизированным идеологам русского дворянства приходилось объяснять и оправдывать привилегированное положение своего сословия с помощью учений, неудобных для этой цели по своему оппозиционному происхождению»[33], – в частности, с помощью той же самой просветительской доктрины естественного равенства людей, из которой во Франции делали вывод о необходимости уничтожения сословного строя. В екатерининской же России идеология Просвещения приняла сословно-дворянский характер, поскольку здесь «еще не было в то время такого сословия, настроению которого соответствовало бы революционное учение передовых французов о человеческой природе. Вследствие этого названное учение, будучи перенесено на русскую почву, непременно должно было претерпеть существенные изменения»[34].

Сходным образом, согласно Плеханову, развивалась отечественная мысль и в XIX веке: «европеизированные представители русской общественной мысли» размышляли «о тяжелом положении низшего класса народа», «об его прошлой исторической судьбе и о шансах его будущего развития» в категориях *западноевропейских* общественных теорий, возникших на почве западноевропейских общественных отношений[35]. Неудивительно, комментировал Плеханов, что «с точки зрения этих теорий, и то и другое представлялось полным самых неожиданных противоречий... Еще труднее было, держась западных общественных теорий, составить себе сколько-нибудь вероятную схему будущего развития России. Этой трудностью... объясняется появление у нас теорий “самобытного” русского прогресса – от славянофильства до народничества и субъективизма включительно»: русские мыслители вынуждены были «признать, что даже и вполне уместные у себя на родине передовые учения Запада “нелепы” в России»[36].

«Все это как нельзя более печально, – заключал Плеханов, – но все это было совершенно неизбежно при том странном и ложном положении, в котором находился русский образованный человек, пока он был иностранцем на чужбине и иностранцем у себя на родине. Всякий порядок идей развивается стройно у себя дома, т.е. только там, где он является отражением местного общественного развития. Перенесенный на чужую почву, т.е. в такую страну, общественное отношение которой не имеет с ним ничего общего, он может только прозябать в головах некоторых отдельных лиц или групп, но уже делается неспособным к самостоятельному развитию... Мы были поверхностными дилетантами, одобрявшими, а потом покидавшими данное учение, не только не исчерпав его во всей его глубине, но даже не поняв хорошенько, что оно собственно значит»[37].

Подобные упреки в адрес русской интеллигенции, заимствующей европейские схемы для понимания жизни своей собственной страны, звучали в отечественной мысли и прежде; но обычно они исходили из уст мыслителей «почвеннической», консервативной ориентации. Так, наблюдения Плеханова неожиданно перекликаются со словами Н.Н.Страхова, писавшего о том, что «европейское просвещение приносит на нашей почве скудные или уродливые плоды»[38]. Негативную сторону европейского влияния Страхов видел в том, что русские образованные люди привыкают жить в призрачном мире заимствованных идей, не видя подлинных проблем своего общества: «Наши рассуждения не соответствуют нашей действительности; наши желания не вытекают из наших потребностей; наша злоба и любовь устремлены на призраки; наши жертвы и подвиги совершаются ради мнимых целей»[39]. Для Страхова подобные высказывания выглядели весьма естественными; в устах же основоположника русского марксизма они вольно или невольно приобретали оттенок самокритики.

Впрочем, Плеханов надеялся, что идейная пропасть между Россией и Западной Европой когда-нибудь будет преодолена; эти его надежды покоились на убеждении, что в жизни человеческого общества определяющую роль все же играет «базис» и что, следовательно, с изменениями «базиса» должна измениться и идейная «надстройка». «Для нас “народная стихия” есть не первичная причина, а последствие данных общественных отношений. С изменением этих отношений изменяется

и стихия. Точно так же, с изменением этих отношений, изменяется и судьба западных идей, усваиваемых русскими образованными людьми: когда-то чуждые России, идеи эти становятся нашими собственными местными идеями, по мере того как европеизируется наш общественный быт, т.е. прежде всего (и пока еще только) наша экономия»[40]. Однако после 1917 года сам ход исторических событий нанес этому оптимизму чувствительный удар. По свидетельству Л.Г.Дейча, на смертном одре Плеханов постоянно задавал «глубоко мучивший его» вопрос: «Не слишком ли рано мы в отсталой, полуазиатской России начали пропаганду марксизма?»[41].

Таким образом, в работах Плеханова взаимоотношения «базиса» и «надстройки» представали достаточно гибкими и неоднозначными. Основоположник русского марксизма выделял в «надстройке» психологический и идеологический компоненты; это позволило ему утверждать, что социально-экономическая жизнь отражается в идеологии данного общества не напрямую, а будучи преломленной сквозь призму психологии своей эпохи. Кроме того, мыслитель проявлял явный исследовательский интерес к тем историческим ситуациям, когда идеология приобретает известную независимость от «базиса». Это происходит, по мнению Плеханова, если в сознании людей сохраняются архаичные общественные идеалы, пережившие свое время, или же если - в ситуации культурного заимствования - идеи, сложившиеся в иной социально-экономической обстановке, при перенесении на чуждую им социальную почву изменяются до неузнаваемости.

Плеханов признавал, что надстройка способна оказывать влияние на базис, и что при определенных условиях это воздействие становится весьма ощутимым. Но при этом влияние «надстройки» на «базис» Плеханов всегда трактовал как *обратное*: «*Разнообразие* “факторов” нисколько не нарушает *единства* коренной причины, – констатировал он. – Политические отношения, несомненно, влияют на экономическое движение; но также несомненно и то, что *прежде, чем влиять на него, они им создаются*. То же надо сказать и о *психике* общественного человека»[42]. Теоретические представления Плеханова о развитии человеческого общества, несмотря на ряд тех существенных дополнений, которые он внес в классическую марксистскую теорию, все же не выходили за рамки историко-материалистического учения.

«Критические марксисты» о движущих силах исторического процесса

Вопрос о соотношении «базиса» и «надстройки», производственных отношений и духовной жизни стал одной из центральных проблем в традиции «легального» или «критического марксизма», - течения, к которому принадлежали П.Б.Струве, С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев, М.И.Туган-Барановский. Изо всех компонентов «надстройки» общества критических марксистов более всего интересовала этическая сфера: «В каждой теории, – писал С.Н.Булгаков, – мы [русские интеллигенты] прежде всего ищем ответов на вопросы совести, ищем практических указаний. Мы подходим, таким образом, к теории с практического конца, с которого нельзя прийти к ценным теоретическим выводам. Отсюда недостаток спокойствия, чрезмерная страстность, которая непроизвольно вносится в теорию и затемняет ее ясность. По этой же причине из всех великих проблем философии излюбленной нашей проблемой является этическая»[43].

Ортодоксальная марксистская теория, с точки зрения критических марксистов, не позволяла достойно разрешить этические вопросы. По их мнению, классовый подход к этике означал отрицание самостоятельной ценности морали и нравственности, а такой этический релятивизм в конечном счете оборачивается разрушительными последствиями для личности и общества.

Чтобы дополнить марксистскую теорию исторического процесса этической составляющей, «критические марксисты» пытались объединить марксизм и неокантианство, быть «одновременно сторонниками критической философии и материалистического понимания истории»[44]. В марксизме их привлекал исторический оптимизм, вера в прогресс; а неокантианство, как считали они, поможет избежать «научной безнравственности» – релятивизма, при котором нормы познания и этические ценности рассматриваются как преходящий результат общественных отношений. «Служа в жизни интересам определенного класса, нельзя, сознательно стремясь к истине, в то

же время рассматривать существующее, как таковое, с классовой точки зрения», – так формулировал свое кредо П.Б.Струве[45].

С позиций критического марксизма была написана дебютная работа Н.А.Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: Критический этюд о Н.К.Михайловском» (1901 г.), посвященная проблемам философии истории и теории прогресса. Эта работа открывала новую страницу в многолетнем споре между русскими марксистами и народниками; Бердяев подвергал здесь критике теоретические постулаты субъективной школы. Молодой мыслитель стремился доказать, что цели политической борьбы и нравственные идеалы человека зависят не от индивидуального выбора, но от объективных исторических условий. «Почему демократический идеал выше буржуазного, почему лучше, чтобы сердце приятно билось при словах – справедливость и благо народа, чем при словах – кнут и обуздание? Почему субъективная нравственность той общественной группы, которой мы сочувствуем, выше и человечнее нравственности других групп, которые теперь господствуют, но не возбуждают в нас особенного сочувствия?.. Нам могут сказать, что нельзя доказать этих преимуществ, что их надо почувствовать... Но неужели нет никакой объективной санкции?»[46].

В поисках объективной санкции нравственного и социального идеала Бердяев пользовался методикой марксистской социологии: он охотно соглашался с утверждениями типа «в человеке мыслит совсем не он, – но его социальная группа»; «в классовом обществе нравственность всегда носит классовый характер»[47]. Но в то же время Бердяев хотел избежать узости ортодоксального классового подхода, введя в свою философию категории с общечеловеческим содержанием. Согласно его концепции, исторический процесс следует рассматривать как постепенное и бесконечное проникновение в жизнь человечества абсолютных логических норм (истины), этических норм (добра) и эстетических норм (красоты)[48]. Хранителем этих абсолютных норм является «трансцендентальное логическое сознание», которое по отношению к индивидуальным и классовым сознаниям выступает как сознание всеобщее, родовое. Сами абсолютные нормы в ходе исторического процесса не изменяются, они вечны: «Закону развития подчинено только индивидуально-психологическое сознание, трансцендентальное же

логическое сознание абсолютно и неизменно»[49].

Центральный исторический конфликт, согласно концепции «Субъективизма и индивидуализма в общественной философии», – это конфликт между сущим и должным, то есть между реальным классовым сознанием, меняющимся в соответствии с историческими условиями, и абсолютными априорными нормативами истины, добра и красоты[50]. Субъективная психология может затруднить постижение истины для определенных социальных групп: «например, то понимание капиталистического общества, которое считает капитализм исторически преходящей формой хозяйства, несомненно вредно для общественных классов, заинтересованных в сохранении капитализма. Поэтому оно оказывается психологически для них недоступным»... «Всякий общественный класс, приговоренный к смерти объективным ходом вещей, прибегает ко лжи, фальсификации, иллюзии - все это для него психологически обязательно»[51]. Однако победа в классовой борьбе будет принадлежать тому классу, который достигнет «наибольшей гармонии между объективным познанием и субъективным отношением к жизни»; истина, логически обязательная для всех, «исторически, как известная теория, принимает классовый характер и может сделаться как бы монополией какого-нибудь класса»[52]. Таким образом, с каждым новым историческим витком побеждают носители все более высокого идеала. Смена общественно-экономических формаций на самом деле представляет собой постепенное восхождение человечества ко все более полному познанию истины, добра и красоты; процесс этот по своей сути бесконечен.

Можно констатировать, что уязвимым пунктом историософской концепции Бердяева, предложенной в первом труде философа, был ее абстрактно-теоретический характер, оторванность от конкретного исторического опыта: подобные оптимистические историософские схемы оказываются хрупкими при соприкосновении с исторической практикой. Действительно, осуществись гипотетическое предположение самого Бердяева («Представим себе такой случай: социальное развитие самым явным образом ведет к результатам для меня отвратительным, например, к новым, более утонченным формам эксплуатации и рабства»...) – и вся аргументация философа, как понимал он сам, «неизбежно рушится»[53]. Но тогда, в 1901 г., молодой Бердяев был совершенно убежден, что развитие человеческого об-

щества совершается по восходящей линии, без зигзагов и возвращения назад: «общественный строй, который мы считаем своим идеалом, непременно наступит, он будет неизбежным результатом имманентной законосообразности исторического процесса»[54].

Вера в закономерный и неизбежный прогресс позволила Бердяеву парадоксальным образом соединить, казалось бы, несовместимые идеи: с одной стороны, общечеловеческую, внеклассовую этику; с другой – учение о классовой борьбе как о движущей силе общественного развития. «Теория прогресса, - уверенно заключает Бердяев, – есть мост, соединяющий воедино две половины правды, правду-истину и правду-справедливость»[55].

Концепция Бердяева послужила отправной точкой для теоретических размышлений другого приверженца критического марксизма, П.Б.Струве, который дал работе Бердяева высокую оценку и написал к ней развернутое теоретическое предисловие. В этом предисловии Струве выразил полную солидарность с попыткой своего коллеги показать самостоятельное значение абсолютных ценностей в процессе общественного развития, их независимость от преходящих классовых конфликтов. Но, по мнению Струве, Бердяев не разрешил главного противоречия своей работы. Каким образом человек – носитель классового сознания – может в то же самое время сознавать историческую ограниченность своего сознания и стремиться к более высокому представлению об истине, добре, красоте? Как считал Струве, ответ на данный вопрос возможно дать только при следующем условии: следует признать существование «нравственного миропорядка, независимого от субъективного сознания», и «субстанциальное бытие» «мирового духа», который является вечным хранителем абсолютных ценностей[56]. Показателен сам термин «мировой дух»: в философской традиции XIX века то был один из условных терминов для обозначения Бога.

Таким образом, «Предисловие» Струве к работе Бердяева стало свидетельством колоссального теоретического переворота: недавние «критические марксисты», попытавшись найти общечеловеческую, внеклассовую этику, пришли не просто к идеализму, но к религиозной философии. И, если Струве пришел к ней чисто логическим путем (да и позднее его религиозные убеждения отличались холодной рационалистичностью),

то Бердяев и Булгаков в первые годы XX века пережили эмоционально яркое религиозное обращение. Этих двух мыслителей к религии привели размышления над «проклятым вопросом» Ф.М.Достоевского о «цене гармонии», заставившие их в конце концов разочароваться в атеистической концепции прогресса. Как неоднократно утверждали Бердяев и Булгаков в своих работах, материалистические и атеистические концепции прогресса безнравственны по своей сущности, поскольку «ложная религия прогресса» сулит борющемуся и страдающему человечеству лишь одну награду – блаженство грядущих поколений на могилах пожертвовавших собой отцов. Для обоснования же общечеловеческих ценностей и общечеловеческой этики, считали мыслители, необходима вера в бессмертие души, во всеобщее Воскресение: «Если каждое индивидуальное человеческое существо не будет вечно жить, не будет уготовлена ему высочайшая радость, сила и совершенство, то да будет проклята грядущая радость, сила и совершенство безличного мира, будущего человечества»[57]. История критического марксизма как особого интеллектуального течения на этом заканчивалась: начиналась история русского религиозного Ренессанса начала XX века.

Со стороны приверженцев классической марксистской доктрины теоретические искания Бердяева, Булгакова и Струве вызвали резкую отповедь; характерно, что российские социал-демократы безоговорочно осуждали не только религиозно-метафизические искания «критических марксистов», но и саму их попытку дополнить марксистское учение внеклассовой этикой. «Никакой официальной системы нравственности марксизм, поскольку мне известно, никогда не выставлял, – писала В.И.Засулич в 1902 г. – Но что у социал-демократии, у организованного и борющегося пролетариата есть общеобязательные нравственные требования, - это несомненно. *Солидарность* – основное требование этой нравственности. Не делай ничего идущего вразрез с интересами того целого, к которому принадлежишь, как бы ни было это для тебя лично нужно, - таково минимальное требование солидарности. Делай все от тебя зависящее для общего дела, не щади для него ничего личного, умри за него, если понадобится, - таково максимальное требование... Пользой, благом того целого, с которым личность соединена общей целью, определяются все требования»[58]. Безусловно, подобные возражения с позиций партийно-классового

макиавеллизма и требования подчинить личную совесть логике классовой борьбы лишь укрепляли бывших «критических марксистов» в их «решимости, – как писал Булгаков, – совершить наконец безумный для мудрости мира прыжок на другой берег, “от марксизма” и всяких следовавших за ним *измов* к... православию»[59].

Дольше других из плеяды критических марксистов придерживался марксистской платформы М.И.Туган-Барановский: как и его соратники, он стремился дополнить марксизм общечеловеческой этикой, но не уходил при этом в сферу религиозной метафизики, считая нужным оставаться в рамках научно-позитивного понимания мира. Соответственно и в термин «идеализм» Туган-Барановский вкладывал несколько иное содержание, чем его соратники по критическому марксизму: для него «идеализм» означал «борьбу за сознательно выбранный идеал»[60]. Именно проблема формирования человеческих идеалов и стала одной из центральных проблем, смысловым стержнем его творчества.

Философским дебютом Туган-Барановского (к тому времени – известного экономиста) стал цикл статей «Утопический и критический социализм», которые в 1901-1902 гг. были опубликованы на страницах журнала «Мир Божий». В этом труде Туган-Барановский оспорил расхожее мнение марксистов о том, что «научный социализм» К.Маркса стоит выше «утопического социализма» Ш.Фурье, Р.Оуэна, А.Сен-Симона. «Наука и утопия отнюдь не являются противоречащими понятиями, – писал Туган-Барановский. – Утопия не есть вздор или нелепость. Утопия – это идеал... И идеал, и наука в равной мере необходимы для жизни. Идеал дает нам верховные цели нашей деятельности; наука указывает средства для осуществления этих целей»[61]; поэтому, если науку можно сравнить с фонарем, освещающим дорогу, то идеал – это звезда, указывающая направление пути. Только идеал «светлого, лучезарного, гармоничного будущего», как был убежден русский марксист, может звать людей на борьбу; только идеал способен придать цельность миросозерцанию общественной группы или отдельного человека. «Великая борьба требует и великого напряжения сил личности. Откуда же человеческой личности можно взять эти силы, как не из преданности идеалу? Без энтузиазма, без бескорыстного религиозного подчинения себя, своей личности, всех интересов, всей своей жизни чему-то более высокому, чем мы

сами, нельзя достигнуть великих социальных целей... Только идеал – прекраснейшее достояние духа – может порождать энтузиазм»[62]. И далее: «Ни для чего в мире не согласится человек с нравственно развитым сознанием поступиться своим идеалом, который есть единственное верховное, чистейшее и прекраснейшее благо, единственная абсолютная ценность, ...то, ради чего всем можно пожертвовать, но что само никогда, ни для кого и ни для чего не может быть предметом жертвы»[63]. Поэтому, заключает Туган-Барановский, «насколько творчество выше критики, настолько утописты выше своих продолжателей – критиков капиталистического строя – Прудона, Родбертуса, Маркса»[64].

Но, выдвинув этот постулат, Туган-Барановский должен был разрешить вытекающую отсюда теоретическую проблему: являются ли человеческие идеалы только лишь оформлением и отражением классовых интересов, побочным продуктом классовой борьбы, – или в них отражаются иные, вечные потребности человеческого духа?

В работе «Теоретические основы марксизма», опубликованной в 1905 г., Туган-Барановский заявил, что, как и прежде, принимает в марксизме экономическую теорию, понятие производительных сил, учение о классовой борьбе, отношение к практике как к критерию истины; но при этом, – продолжал мыслитель, - он считает историческую концепцию Маркса совершенно несостоятельной с этической точки зрения. «Характерной особенностью психологических воззрений автора “Капитала” является чрезвычайно упрощенное представление о движущих силах человеческого духа, сильно напоминающее философию эпохи великой революции. Из всего пестрого многообразия человеческих интересов Маркс обращает внимание лишь на один интерес – экономический в узком смысле слова, понимая под ним стремление к непосредственному поддержанию жизни»[65]. История для Маркса, – писал Туган-Барановский, – является лишь ареной борьбы за существование, где постоянно сталкиваются две низменных страсти: жадность господствующих классов и зависть порабощенных. Любопытна в этом отношении работа Туган-Барановского «Очерки из новейшей истории политической экономии и социализма», где была предпринята попытка воссоздать психологический портрет самого Маркса, проследить взаимосвязь между субъективным отношением Маркса к окружающему миру и особеннос-

тями его теоретической концепции[66]. Вывод Туган-Барановского прозвучал весьма резко: «В сущности, последовательное проведение классовой точки зрения равносильно упразднению как морали, так и объективной науки»[67].

Однако критика марксизма у Туган-Барановского носила не только отрицательно-разрушительный, но и конструктивный характер. Приведя критические возражения против исторической концепции Маркса и Энгельса, он писал: «Не следует ли из этого, что материалистическое понимание истории должно быть просто отброшено, как односторонняя и ошибочная историко-философская система? Я этого не думаю. Я думаю, наоборот, что система эта, после некоторой реконструкции, может стать вполне пригодным орудием научного исследования»[68].

Пытаясь построить собственную теорию исторического процесса, Туган-Барановский исходил из того, что «человеческая история есть нечто несравненно более высокое, чем простая борьба общественных групп за средства к жизни»[69], а человеческая натура гораздо шире и разнообразнее, чем считал Маркс. По мнению российского ученого, в исторической концепции должны быть отражены не только экономические интересы людей, но и другие потребности человека, которые тоже могут быть мощными побудительными мотивами социальной деятельности. В их числе мыслитель предлагал выделять «эгоальтруистические потребности» (стремление к власти и славе); «симпатические инстинкты и потребности» (чувство общественной солидарности, которое, по мнению Туган-Барановского, является важнейшей психологической основой человеческого общества); наконец, «потребности, не основанные на практическом интересе» – любознательность и вырастающее из нее бескорыстное стремление к истине; эстетическое чувство; религиозную потребность[70]. Высшим и наиболее чистым стимулом деятельности людей Туган-Барановский считал сознание нравственного долга, которое по самой сути своей не может быть классовым: «в признании этого принципа, нравственного долга как такового, сходятся все люди с нравственным сознанием, без различия классов и профессий»[71].

Восприятие человеческих потребностей во всем их многообразии как движущей силы исторического развития позволило Туган-Барановскому предложить собственную «формулу прогресса»: «Исторический прогресс, – заключал он, – именно

и заключается в одухотворении человечества, в перемещении центра тяжести человеческой жизни из низших физиологических потребностей поддержания жизни в область высших духовных потребностей»[72].

Таким образом, Туган-Барановский (как и Бердяев) полагал, что теория классовой борьбы совместима с представлениями об общечеловеческой морали: связующим звеном между ними он считал социальные идеалы. «Определенный общественный идеал побеждает лишь тогда, – писал Туган-Барановский, – когда он одновременно удовлетворяет интересам мощных социальных групп, и, в то же время, соответствует господствующему моральному сознанию»[73].

Представление о человеческих идеалах как о движущей силе исторического процесса нашло отражение и в экономических работах Туган-Барановского. Так, в статье «Крушение капиталистического строя как научная проблема» (1904 г.) Туган-Барановский подверг скрупулезному критическому анализу марксистскую теорию Zusammenbruch – общего кризиса капитализма. Выводы, сделанные русским экономистом, совпали с заключениями виднейших «ревизионистов» того времени, Э.Бернштейна и П.Б.Струве: они гласили, что капиталистический строй гораздо более жизнеспособен, чем казалось когда-то основоположникам марксизма. В частности, Туган-Барановский доказывал, что обе попытки теоретически обосновать неизбежность крушения капитализма, предложенные Марксом и Энгельсом: теория недостаточности рынков для капиталистического производства и теория падения процента прибыли, - оказались несостоятельными[74]. Капитализм, как считал Туган-Барановский, не сможет погибнуть сам собой, в силу собственных внутренних противоречий; этот строй может быть свергнут только сознательной волей людей, борющихся за более высокий социальный идеал. Соответственно и основное внутреннее противоречие капитализма Туган-Барановский трактовал как проблему этического ранга: «Противоречие это заключается в том, что капитализм делает из рабочего человека простое хозяйственное средство и в то же время ведет к распространению правовых воззрений, признающих всякую человеческую личность без различия высочайшей целью в себе»[75]. Социализм, как считал российский экономист, победит лишь в том случае, если сможет противопоставить капитализму более привлека-

тельный этический идеал.

Для самого Туган-Барановского социализм оставался высшим идеалом на протяжении всей жизни мыслителя. В своей последней крупной теоретической работе «Социализм как положительное учение», написанной летом 1917 года, Туган-Барановский обращал внимание читателя на тот факт, что «история общественной мысли начинается с социализма»: первый в истории человечества опыт описания идеального общественного строя, «достойного богов», – диалог Платона «Государство», – рисует образ социалистического общества. «Социализм оказывается, следовательно, надысторическим идеалом человечества – этот строй, увлекший своею гармоничной прелестью лучшего представителя древней эллинской культуры, сохранил свою обаятельную силу и для современного европейца, несмотря на глубочайшие различия современного социального строя сравнительно со строем эллинского общества»[76].

Но, по мнению Туган-Барановского, и социалистический идеал также содержит в себе свои внутренние противоречия; дело в том, что социалистический идеал совместим как с гуманистическим мировоззрением, так и с мировоззрением антииндивидуалистическим. Для последовательного гуманиста «каждый человек есть единственный в своем роде... бесконечно сложный мир, микрокосм», который «имеет сам по себе бесконечную ценность»; соответственно «верховной ценностью человеческого общества является достижение не наибольшего счастья большинства, но наибольшей высоты человеческой личности, наибольшего внутреннего богатства духовного содержания человека»[77]. Таков был, по убеждению Туган-Барановского, социалистический идеал А.И.Герцена. Другой же вариант социалистического мировоззрения «равнодушен к особенностям каждого человека и видит в человеческой личности просто общественный атом... Своеобразие отдельных людей [для сторонников этого мировоззрения] не представляет, само по себе, какой-либо самостоятельной ценности и поэтому, если интересы большинства требуют пожертвования этим своеобразием, то общество должно смело решаться на это. Счастье большинства – вот верховный критерий, которым должна измеряться ценность всякого общественного строя»[78]. По мнению Туган-Барановского, «антииндивидуалистический», «мещанский» социализм воплотился в доктринах Платона, К.Маркса, Н.Г.Чернышевского; логику такого социализма – истребление свободы личности во имя счастья покорного большинства – пророчески угадал Ф.М.Достоевский в своей «Легенде о Великом Инквизиторе»[79].

Именно поэтому в своих собственных этических исканиях Туган-Барановский пытался соединить два мотива: с одной стороны, представление о социалистическом строе как о воплощении разума и справедливости, с другой, – отношение к человеческой личности как к верховной ценности мира. Основой нравственного закона Туган-Барановский считал идею бесконечной ценности каждой отдельно взятой человеческой личности и родственную ей идею равноценности человеческих личностей («Если вообще личность человека может быть святыней, то личность всякого человека без различия... Или все личности священны, или никакая из них»[80]). Как был убежден мыслитель, доказать эти идеи логическим путем невозможно; их можно только постулировать как аксиомы (вариант Канта) или принять как элемент религиозной веры (вариант Достоевского). Сам Туган-Барановский считал, что этическая философия Канта и религиозно-нравственное учение Достоевского естественным образом дополняют друг друга: «Вне Бога и человек утрачивает свою бесконечную ценность... Нравственный закон самым фактом своего существования требует признания Бога»[81]. Как можно заключить, Туган-Барановский несколько позже других критических марксистов прошел тем же самым путем философских исканий: попытка соединить марксистскую историософию с кантианской этикой заставила его в конце концов постулировать бытие Бога как трансцендентной гарантии нравственного закона.

Мысль о том, что в жизни общества одинаково важны «базис» и «надстройка», производительные силы и человеческие идеалы, воплотилась в предложенной Туган-Барановским концепции перехода к социализму. «Социализм возможен лишь на известной ступени общественного развития»[82], – писал он, доказывая, что для торжества социализма необходимы два важнейших условия: достаточный уровень развития производительных сил, который сделает возможным планомерное управление общественным хозяйством, – и достаточный уровень развития человеческой сознательности. Туган-Барановский достаточно прозорливо предупреждал, что при социализме, когда

каждому члену общества будет гарантирован прожиточный минимум, будут утрачены важные стимулы труда – страх голода и нищеты, эгоистический хозяйственный интерес, – что может привести к катастрофическому падению производительности труда. Утраченные стимулы, как полагал экономист, могут быть заменены другими: «чувством солидарности каждого с остальными людьми», «развитым чувством долга», «непосредственной привлекательностью труда»; но эти новые человеческие качества требуют столь высокого уровня сознательности, что не возникнут сами собой – их необходимо целенаправленно воспитывать[83].

Как заключал мыслитель, «социалистическое хозяйство является чрезвычайно производительной, но вместе с тем чрезвычайно сложной – и поэтому хрупкой – социальной машиной, которая при хорошем управлении ею обещает чудеса, при плохом же управлении ведет к быстрому и неизбежному общественному крушению»: она сломается, как ломались сложные заморские машины в неумелых руках крепостных рабочих[84]. Реалистичность мышления и проницательность российского экономиста выступают особенно рельефно, если сравнить приведенные выше рассуждения Туган-Барановского с теми страницами «Немецкой идеологии», где Маркс и Энгельс высказывали убеждение, что сознание людей изменится само собой при переходе к новому общественному строю, когда совершится пресловутый «прыжок из царства необходимости в царство свободы»[85].

Соответственно миссию подготовки общества к социализму, как считал Туган-Барановский, должно взять на себя кооперативное движение. Оно должно будет решить две задачи: подготовить экономическую базу для торжества социализма и воспитать людей в социалистическом духе. «Школу» кооперативов Туган-Барановский считал лучшим способом воспитания, нежели участие в революционной борьбе за социализм: «Современный социализм имеет узкоклассовый характер и его пафосом является преимущественно классовая вражда – на одном полюсе и классовая солидарность – на другом... Напротив, кооперативный пафос другой природы, и в нем гораздо сильнее звучат чистые, благородные струны человеческой души... Как и первые христиане, кооператоры надеются возродить мир не мечом и насилием, а общей дружной работой на

пользу всех... По своим же целям кооперация, как и первое христианство, стоит выше каких бы то ни было классовых интересов»[86].

Безусловно, вся совокупность идей Туган-Барановского на этом этапе эволюции его воззрений самым существенным образом отличалась от классической версии марксизма. Но при этом мыслитель сохранил уважительное, лишенное враждебности, отношение к марксистской теории и идеологии. В 1916 году, в предисловии к работе «Социальные основы кооперации», Туган-Барановский писал, подводя итоги эволюции своих воззрений: «Мое отношение к Марксу остается прежним: отношением отнюдь не противника, но и не ученика, а самостоятельного исследователя. В своем научном мировоззрении я многое взял у Маркса, но многое и отвергнул, не считая себя обязанным идти чужими путями, но отыскивая свой собственный»[87].

Таким образом, социально-философская и историософская доктрина Туган-Барановского принадлежали к характерной для русской мысли традиции этического социализма. Вместе с такими властителями дум русской интеллигенции, как А.И.Герцен и П.Л.Лавров, Туган-Барановский решал проблемы общественного развития с позиций верховной ценности человеческой личности: социалистическое устройство общества представлялось ему не самодовлеющей целью, а способом обеспечить условия для развития человеческой личности.

При этом следует отметить, что философско-историческая концепция Туган-Барановского отличалась большей реалистичностью, чем концепция Бердяева и Струве. У Бердяева и Струве связующим звеном между общечеловеческой этикой и классовыми отношениями были абсолютные ценности, которые по существу своему внеисторичны и не подвержены изменениям; обосновать бытие этих абсолютных ценностей можно было лишь средствами идеалистической или даже религиозной философии. Туган-Барановский, как мы могли убедиться, также отстаивал религиозное происхождение абсолютных ценностей; но в то же время движущей силой исторического развития для него были многообразные, естественным путем возникшие человеческие потребности, в том числе и потребность людей «с нравственно развитым сознанием» в исполнении своего нравственного долга, в воплощении сознательно выбранных идеалов.

Итак, как мы могли убедиться, цель историософских пост-

роений критических марксистов была общей: они стремились преодолеть классовую ограниченность и релятивизм классической марксистской теории, обосновав существование общечеловеческой этики, реализация требований которой является делом нравственного долга, а не классовых интересов.

Историческая концепция Н.А.Рожкова

Для критических марксистов соотношение «базиса» и «надстройки», синтез «психологизма» и «экономизма» были проблемами теоретического плана. В отличие от них, профессиональный историк Н.А.Рожков стремился рассматривать эти проблемы на конкретно-историческом материале.

Хотя большинство исследователей, занимавшихся изучением исторического наследия Рожкова, отмечали, что для этого ученого был характерен интерес к психологической проблематике, и что этот интерес уводил его слишком далеко от канонической версии марксизма[88], легко убедиться, что исторические исследования Рожкова, посвященные экономической и социально-политической истории России, вполне соответствовали канонам марксистской историографии. Как он писал, «исторически важной марксисты признают не психологию отдельного лица, равно как и не психологию “человека вообще”, а психологию социальной группы, члены которой связаны между собою одинаковыми хозяйственными интересами»[89]. Люди на страницах его исторических работ выступают как рационально действующие акторы, в поведении которых преобладает экономическая мотивация: они мыслят в экономических, а не в этических, религиозных или каких-либо иных категориях; трезво осознают свои кратковременные и долговременные хозяйственные интересы, рациональными методами добиваются осуществления рационально поставленных целей. Такую редукцию человеческого поведения к экономическим мотивам можно проследить, например, в статье Рожкова «Политические партии в Великом Новгороде XII-XV веков»: по его мнению, расстановка сил в политической борьбе новгородцев определялась в первую очередь экономической ситуацией; если «политические силы» меняли свои программы или в их среде происходил раскол, то это можно было объяснить определенными экономическими причинами (скажем, «вторжением в твердыню натурального хозяйства крупного капитала»[90]). Взаимоотношения сторон в этой борьбе, по мнению Рожкова, регулируются общими социальными законами: так, «земледелец и землевладелец всегда ближе друг к другу, чем земледелец к лицу, обладающему движимым капиталом»[91].

Тем удивительнее представляется, что при этом сам Рожков сознавал ограниченность и неполноту подобных исторических схем: «...Для полноты понимания дела не надо забывать, что внутри этих классовых групп происходит мало-помалу психическая дифференциация»[92]. В серии статей, озаглавленных «Психология характера и социология», Рожков предпринял попытку «установить основные психологические типы, образующиеся постепенно внутри классовых групп»[93]. Принцип, которым пользовался Рожков при классификации психологических типов, был таков: он предлагал выделять эти типы по «тем именно элементам духовной природы..., которые являются основным движущим началом всей психологии людей известного типа»[94], то есть по преобладающей мотивации поведения.

В соответствии с этим принципом Рожков выделял следующие «характеры»: этические, эстетические, индивидуалистические, эгоистические, аналитические, а также несколько переходных типов – «эстетические эгоисты», «этические индивидуалисты» и так далее. (Обращает на себя внимание явное сходство классификации Рожкова с известной типологией характеров, предложенной в начале XX века в трудах основателя аналитической психологии Карла Юнга и развитой затем в работах литовской исследовательницы Аушры Аугустинавичюте в особое научное направление – соционику)[95]. Материалом для аналитических обобщений исследователю служила художественная литература: Рожков считал, что произведения «великих художников слова, романистов» «при всей конкретности изображения всегда заключают в себе типические, общие образы, характеризующие не отдельное лицо, а целую группу лиц одинакового психического склада»[96]. Соответственно Рожков полагал, что его собственная классификация носит универсальный характер: «какую бы гениальную личность мы ни взяли, при внимательном психологическом анализе всегда окажется, - что она может быть причислена к той или иной психологической группе, к известному типу»[97].

К этическим характерам, по мнению Рожкова, принадлежат

«люди, для которых вопросы долга, совести, идеала имеют совершенно исключительное, первостепенное, даже подавляющее значение»; для них характерен ярко выраженный «субъективизм ума» (склонность рассматривать любую проблему с точки зрения нравственного идеала) и сильная воля, темперамент бойца, необходимый для воплощения идеала в жизнь. Эгоистические же аффекты (страх, гнев, честолюбие) у «этиков» либо не развиты вообще, либо очищены и просветлены нравственным идеалом: так, гнев у них принимает форму не личного раздражения, а справедливого негодования по поводу попранной человечности. Воплощением этических характеров в художественной литературе Рожков считал Дон Кихота, Левина, Алешу Карамазова, Пьера Безухова. Эстетические характеры, напротив, «всецело преданы красоте, не по убеждению, а по внутреннему, присущему им от рождения влечению»; у них слабее развиты общественные чувства, им присущ «объективизм ума» (способность глядеть на мир со многих точек зрения и терпимость к чужим взглядам); но из этих достоинств органически проистекают недостатки – слабость воли, поверхностность, неустойчивость мнений. Яркие литературные примеры эстетических характеров, которые приводит Рожков, – Рудин из одноименного романа И.С.Тургенева, Петроний из «Quo vadis» Г.Сенкевича[98].

Индивидуалистические и эгоистические характеры, как полагал Рожков, различаются и по их отношению к другим людям, и по их отношению к самим себе; литературным образцом индивидуалистических характеров он считал Вронского, эгоистических – Чичикова. Ведущим мотивом поведения индивидуалистов является «необыкновенно развитое чувство самоуважения», им свойственны «и честолюбие, и жажда новизны, и высокое понятие о собственном Я, и субъективизм ума, и сила воли»[99]; эгоистов же отличает низменная практичность и корыстолюбие, ограниченность ума, трусость, высокомерие перед слабыми и низкопоклонство перед сильными, неразвитость каких бы то ни было общественных чувств (они «относятся недоброжелательно к другим, хотя бы несчастье последних и не принесло бы им никакой выгоды»)[100].

Наконец, аналитические характеры Рожков предлагал разделять на два подтипа: аналитически-эмоциональный (подтип, у которого интеллект играет роль уравновешивающей силы

в борьбе разнонаправленных сильных чувств; литературным примером этого подтипа Рожков считал Гамлета) и чисто-аналитический (подтип, у которого интеллект совершенно подавляет какие бы то ни было человеческие чувства и эмоции; историческим воплощением этого подтипа для Рожкова был Кант, литературным – Каренин)[101]. Иногда он выделял и еще один особый тип: «религиозные характеры», иногда же предпочитал утверждать, что религиозные характеры представляют собой подтип характеров этических: «Первая по времени форма, в какую отливаются подобные [этические] характеры, - это форма религиозная: нравственный идеал сначала рисуется лицу, протестующему против окружающих его житейских несовершенств и недостатков, в виде идеала религиозного, первая форма, в какую облачается общественный протест, – именно форма, заимствованная из области религиозных верований, так что религиозные натуры в сущности не что иное, как первая ступень в историческом развитии этических характеров»[102].

Любимым же типом характера для Рожкова были «этические индивидуалисты» – люди, у которых «чувство самоуважения, соединяемое с любовью к ободрению (честолюбием)» органически срослось с «потребностью в нравственном житейском идеале и его осуществлении»: они способны страстно бороться за права человеческой личности, за переустройство общественных отношений, соединяя эти этические мотивы «с верой в личный успех и свою блестящую будущность в сфере политической»[103]. Примером такого «этического индивидуалиста» он считал профессионального революционера-социалиста – Ф.Лассаля; в своих работах Рожков неоднократно заявлял, что именно типу этических индивидуалистов принадлежит будущее[104].

Таким образом, человеческие характеры, реконструированные в психологических эссе Рожкова, совершенно не были похожи на тех обезличенных субъектов социально-экономического развития, которые предстают перед нами в его исторических исследованиях: «Сельское хозяйство Московской Руси в XVI веке», «Город и деревня в русской истории», «Происхождение самодержавия в России». Люди, описанные в цикле статей «Психология характера и социология», способны отдавать предпочтение этическим или эстетическим мотивам перед утилитарно-экономическими, они могут действовать нерационально под влиянием аффектов и страстей или же жертвовать житейс-

ким благополучием ради таких нематериальных интересов, как потребность в славе или стремление добиться торжества справедливости. Разумеется, Рожков не мог оставлять эти психологические типы за рамками своих исторических исследований: ученый, который, по собственным словам, испытывал «наслаждение стройностью» и «восторг» от преобразования хаоса разрозненных фактов в систему и стремился к созданию целостного мировоззрения, должен был найти способ объединить свои историко-материалистические убеждения и психологические искания.

Связующим звеном между двумя сторонами творчества Рожкова стала идея классовой психологии: оставаясь на позициях марксизма, он мог утверждать, что каждому общественному классу свойственны преобладающие типы поведенческой мотивации. Поэтому цель своих психологических очерков историк определял таким образом: «представленная классификация может и должна послужить мерилом для понимания и истолкования психической эволюции обществ. При свете ее будет понятна классовая психология каждой эпохи, внесен будет принцип развития в самое понятие о классовой психологии, столь гениально установленное Марксом... Не разрушить заветы основателя школы имеем мы в виду, а, напротив, исполнить их»[105].

В своей работе «Основные законы развития общественных явлений» (1907 г.), предложив периодизацию исторического процесса на основе смены «форм хозяйства» (этапов перехода от натурального хозяйства к денежному), Рожков высказал убеждение, что каждой стадии развития общества соответствует преобладание определенных психологических типов. Так, в эпоху господства натурального хозяйства «человек... не был ни добр, ни зол, ни умен, ни неразумен, ни слаб характером, ни силен волей» – он мог быть любым, «смотря по обстоятельствам, в данную минуту действовавшим на его психику»[106]. Для периода классообразования (применительно к истории Европы – в раннем средневековье) было характерно «преобладание людей эгоистического склада», что было закономерным следствием становления частной собственности, хищнического приобретательства; «но страшные времена и жестокие нравы всегда вызывают против себя реакцию... и вот явились побежденные, люди с иным, даже прямо противоположным эгоистическому душевным складом, психологические антиподы эгоистов, – характеры этические»[107].

Для периода перехода от натурального хозяйства к денежному было характерно преобладание характеров эгоистических; для господства денежного хозяйства – преобладание индивидуалистов и этических индивидуалистов[108]. Прочие типы, по убеждению Рожкова, решающей роли в истории не играли никогда, и потому в исторических исследованиях их можно игнорировать, как «социологически ничтожную величину». Впрочем, в работе «Обзор русской истории с социологической точки зрения» (1904-1905 гг.) – обобщающем исследовании, охватывающем период Киевской и удельной Руси (X – первую половину XVI вв.), Рожков попытался определить типологическую принадлежность характеров некоторых российских исторических деятелей. Так, Марфу Борецкую он считал представительницей индивидуалистического типа; Иосифа Волоцкого и Вассиана Патрикеева – эгоистами с «индивидуалистическими элементами в характерах»; Сергия Радонежского, Нила Сорского и их современников-еретиков Матвея Башкина и Феодосия Косого он причислял к этическому типу (точнее, к его религиозно-этическому подтипу); а «собирателей Руси» - московских князей от Ивана Калиты и до Ивана III – Рожков уверенно относил к представителям эгоистического типа[109]. Воплощениями своего любимого типа – «этического индивидуалиста» – в русской истории Рожков считал Даниила Галицкого и Петра Великого[110].

Как можно заключить, Рожков предпринял попытку сформулировать определенную историческую или скорее даже социологическую закономерность, согласно которой преобладающая мотивация человеческих поступков зависит от стадии экономического развития общества. Как подчеркивал Рожков, зависимость эта носит не прямой, а опосредованный характер: «...В большинстве случаев хозяйственный строй влияет на психический склад общества через посредство других явлений общежития (социальных, политических), выводимых в свою очередь из экономических основ»[111]. Структура общественной жизни, как она предстает в теоретических работах Рожкова, выглядит несколько иначе, чем в классических трудах основоположников марксизма: для описания механизма функционирования общественных отношений российский историк предлагал не традиционную двухчленную схему «базис – надстройка», а бо-

лее сложную, четырехчленную схему.

Выделив четыре основных класса общественных явлений, – экономические, социальные, политические и психологические (они же – явления духовной культуры), – отношения между этими сферами человеческого бытия Рожков описывал с помощью двенадцати выведенных им «законов социальной статики». Основные из этих законов звучали так: «социальный строй, - писал историк, ...образуется благодаря совместному действию... хозяйственных явлений»; «политический строй определяется экономическими и социальными влияниями»; «психологический склад общества, то есть существующие в обществе типы или характеры, слагается под воздействием хозяйственных явлений, устройства общества и государственного строя»; наконец, «нравы и обычаи, религия, искусство, литература, наука и философия определяются всецело психологическим складом общества, теми типами или характерами, которые с особой силой и яркостью это общество отличают»[112].

Таким образом, общественные отношения на страницах работ Рожкова представали в виде пирамиды опосредованных, «сложноподчиненных» зависимостей. Но все эти зависимости носили жестко односторонний характер: Рожков не рассматривал вопроса о возможности обратного влияния «надстройки» на «базис», равно как и вопроса о роли личности в истории, о том, например, насколько способны «этические характеры» или «этические индивидуалисты» изменить общество в соответствии со своим идеалом. «Материалистический детерминизм» – убеждение в базисном, определяющем влиянии хозяйственной сферы на всю жизнь общества – оставался для Рожкова основным методологическим принципом интерпретации исторического процесса.

Богостроительство и теоретические искания А.А.Богданова

Особый этап в развитии русского марксизма составило формирование течения, получившего название «богостроительства». Ведущими идеологами этого течения, существовавшего в 1908-1911 гг., были А.А.Богданов и А.В.Луначарский, а литературным манифестом богостроительства стала повесть А.М.Горького «Исповедь» (знаменитый публицист и литературный критик Р.В.Иванов-Разумник считал «Исповедь» одним из лучших произведений Горького, «по сравнению с которыми все предыдущие его вещи были лишь “пробою пера”»[113]). Богостроительство выросло из потребности русских левых интеллигентов дополнить эмоциональной составляющей доктрину Маркса – «это сухое учение, эту стальную догму с ее преобладанием объективных законов над живым человечеством, с ее экономическим методом, с ее выкладками, со всем гнетом немецкой науки, прижавшей к земле поэзию романтического социализма», как писал Луначарский[114].

Смысловым стержнем богостроительства являлась историософия, определенное понимание хода и смысла истории. Опорой для теоретических поисков богостроителей была трехчленная периодизация исторического процесса («Мы, марксисты, делим человеческую историю на три периода: доклассовое общество, классовое общество и бесклассовое общество»[115]), но они стремились дополнить эту схему антропологической составляющей, понять, как изменяется в ходе исторического процесса сам человек и подвержена ли исторической эволюции его человеческая сущность. В изложении теоретиков богостроительства ход человеческой истории был представлен таким образом: от первобытного коллектива, в котором была растворена личность – через индивидуализм классового общества – к возрождению коллективизма на новом историческом витке, к формированию коллективного сознания и коллективистской морали будущего коммунистического общества.

Для богостроителей было характерно резкое осуждение индивидуализма: культ «уединенной» человеческой личности они считали проявлением болезненного, патологического состояния общества. Так, в «Исповеди» Горького читаем: «Оттого и бессильна, оттого и уродлива жизнь. Каждый старается отойти от жизни вбок, выкопать в земле свою норку и из нее одиноко рассматривать мир; из норы жизнь кажется низкой, ничтожной; видеть ее такою – выгодно уединенному!.. Началась... эта дрянная и недостойная разума человеческого жизнь с того дня, как первая человеческая личность оторвалась от чудотворной силы народа, от массы, матери своей, и сжалась со страха перед одиночеством и бессилием своим в ничтожный и злой

комок мелких желаний, комок, который наречен был – “я”. Вот это самое “я” и есть злейший враг человека! На дело самозащиты своей и утверждения своего среди земли оно бесполезно убило все силы духа, все великие способности к созданию духовных благ»[116]... И далее: «Одиночество суть отломленность твоя от родного целого, знак бессилия духа и слепота его; в целом ты найдешь бессмертие, в одиночестве же – неизбежное рабство и тьма, безутешная тоска и смерть»[117].

Стремясь определить, каков будет облик грядущей пролетарской культуры, идеолог «богостроительства» А.В.Луначарский и философ-эмпириокритицист В.В.Базаров утверждали, что из культуры будущего должно быть изгнано индивидуальное человеческое «я»[118]. На смену «утонченности и изысканности лирики интимно-личных переживаний», которая представляет собой «апофеоз изысканного паразитизма... господствующего класса»[119], должно прийти коллективное сознание и коллективное творчество. Человек будущего должен будет сознавать себя не индивидуальностью, а «особью вида», «заменить бледненький замкнутый кружочек – “я” представлением о волне среди моря, родной и близкой другим волнам»[120].

Изображение будущего коллективистического общества попытался создать А.А.Богданов в романе-утопии «Красная звезда», герой которого попадает на Марс и знакомится с коммунистическим обществом марсиан. Среди многочисленных «чудес» марсианской цивилизации, которые Богданов описывает с большой научной прозорливостью, – вычислительных машин, атомных двигателей, одежды из искусственных волокон, еды из синтетических белковых веществ и прочих атрибутов технологического рая, – героя романа поражает психологический климат коммунистического общества: в частности, совершенно нетипичное для культур Земли отношение к индивидуальному труду и творчеству, «безличный» характер марсианской культуры. Дело в том, что победа над индивидуализмом в обществе марсиан уже состоялась: «Творец – каждый работник, но в каждом работнике творит человечество и природа... Человек – личность, но дело его безлично, – объясняют герою утопии жители «красной звезды». - ...Имя каждого сохраняется до тех пор, пока живы те, кто жил с ним и знал его. Но человечеству не нужен мертвый символ личности, когда ее уже нет. Наша наука и наше искусство безлично хранят то, что сделано общей

работою. Балласт имен прошлого бесполезен для памяти человечества»[121].

Богданов полагал, что в будущем человечество ждет «возрастающая однородность особей, однородность, благодаря которой действия людей при сходных условиях становятся все более сходны, и каждый человек на основании личного психического опыта получает все более возможности предвидеть действия других людей и заранее приспособляться к ним»[122]. По Богданову, в коллективистическом обществе будущего возможны и трагические противоречия, но они приобретут особый характер – в силу того, что изменятся самые заветные мечты и потребности человека: «Разве не возникает глубоких противоречий жизни из самой ограниченности отдельного существа по сравнению с... целым, из самого бессилия *вполне слиться с этим целым, вполне растворить в нем свое сознание и охватить его своим сознанием*?»[123] [курсив мой. – О.Л.].

Рождение коллективистического сознания А.М.Горький и А.В.Луначарский смело сравнивали с рождением нового Бога: «Бог... человечество, цельное социалистическое человечество. Это единственное божественное, что нам доступно. Этот Бог не родился еще – строится только. А кто богостроитель? Конечно, пролетариат, в первую голову, в тот исторический момент, который мы переживаем»[124]. Новая религия – вера в грядущее социалистическое человечество, всеведущее и всемогущее, – должна была, по их мнению, стать знаменем пролетарской революции. Экстатическое переживание единства с коллективом, растворения своей воли и души в народной воле и душе описывалось по образу и подобию религиозного экстаза, как это было, например, в финале «Исповеди» Горького; лидеры богостроительства порой даже слагали молитвы своему новоявленному божеству: «Богостроитель – это суть народушко! Неисчислимый мировой народ! Великомученик велий, чем все, церковью прославленные, - сей бо еси Бог, творяй чудеса! Народушко бессмертный, его же духу верую, его силу исповедую, он есть начало жизни единое и несомненное; он отец всех богов бывших и будущих!»[125]... Богданов, который на протяжении всей своей сознательной жизни оставался убежденным атеистом, не одобрял подобных религиозных аллюзий[126]; но в общем система его ценностей соответствовала убеждениям богостроителей. «Живое, конкретное чувство коллективного един-

ства – столь же необходимый элемент подлинного пролетарского социализма, как и те строгие, “холодные” формулы, в которых многие усматривают альфу и омегу марксистской ортодоксии»[127], – с этим высказыванием А.В.Луначарского были солидарны все представители нового течения в русском марксизме.

Безусловно, антииндивидуалистический пафос богостроителей многим был обязан наследию основоположников марксизма. Вспомним известную статью К.Маркса «К еврейскому вопросу», где провозглашалась необходимость уничтожения «эгоистического человека» буржуазной эпохи и возвращения от индивидуализма к «родовому существу», труд и самая жизнь которого всецело принадлежат обществу[128]. Кроме того, коллективизм богостроителей представлял собой антитезу народнической идее «борьбы за индивидуальность», и в этом плане появление богостроительства можно рассматривать как еще одну веху идеологического противоборства народников и социал-демократов. Но следует отметить, что антииндивидуалистические тенденции были вообще характерны для культуры начала XX века. Сходные мотивы можно было встретить тогда в творчестве мыслителей, придерживавшихся самых различных общефилософских и политических убеждений: от теоретика русского символизма Вяч.Иванова, предвещавшего наступление эпохи «соборного творчества», когда художники превратятся в безымянных ремесленников всенародного искусства[129], до сменовеховца В.Н.Муравьева, считавшего, что голос слабой и жалкой индивидуальности должен потонуть в «реве племени»[130].

Итак, спиралеобразное восхождение человечества, путь от коллективизма через индивидуализм к возрождению коллективизма, – вот стержень исторических представлений богостроителей. Описание истории приобрело у них телеологические черты: история изображалась движущейся к определенной цели, достижение которой трактовалось как снятие всех противоречий, присущих современному обществу, как реализация смысла каждой отдельно взятой человеческой жизни.

Историософская теория богостроителей послужила одному из них – А.А.Богданову – методологической основой для решения вопроса о соотношении «базиса» и «надстройки» в историческом развитии общества. «Надстройку» Богданов обозначал разными терминами: «общественное сознание», «идеология», «духовная культура», подчеркивая при этом, что содержание этих терминов тождественно друг другу[131].

Как был убежден Богданов, марксизм представляет собой величайшее достижение общественной мысли и науки XIX века; но к началу XX века историко-философская теория марксизма несколько устарела. «В ней можно найти известную неполноту: она не выясняет нам, в чем заключается непосредственное жизненное значение целой обширной области общественных явлений, - не выясняет, *почему* идеология нужна обществу, *для чего* она ему служит, и *в какой мере* она необходима; при этом остается также в стороне вопрос о том, насколько идеология существенно *однородна* или *разнородна* с экономикой... Возникает ряд вопросов, с разрешением которых сама теория может более или менее значительно изменить свой вид»[132]. Соответственно главный вопрос, который Богданов поставил в своей работе «Наука об общественном сознании», был сформулирован так: «что такое общественное сознание людей, откуда оно произошло, какие формы принимает, по каким законам изменяется, как развивалось оно в истории человечества, куда идет теперь это развитие»[133].

Богданов подчеркивал, что при изучении общественного сознания он опирается на методологический принцип «социальной причинности», который предполагает анализ общественных форм с историко-материалистической точки зрения. «Сущность его такова: причины всякого развития общественных форм лежат в области производства, трудовой борьбы общества с природою»[134]; поэтому следует «для всех изменений в идеологиях искать причин в условиях трудовой и хозяйственной жизни»[135]. Из этого основополагающего тезиса марксистской теории Богданов делал смелый вывод: «самые способы мыслить и понимать окружающее, самая, так сказать, “логика” людей, вытекает из их трудовых отношений и форм присвоения»[136]; как он был убежден, каждой конкретной форме производства соответствуют определенные формы мышления и речи[137].

Заметим, что эта идея Богданова – эволюция языка в зависимости от форм организации производства – была развита до логического предела в трудах знаменитого академика-языковеда сталинских времен Н.Я.Марра, который воспринимал язык как «создание изменчивой материальной базы, производства»; основной постулат «яфетической теории» Марра гласил, что

развитие речи совершается «в зависимости от истории производства и производственных отношений»[138]. Марр расходился с Богдановым в частных вопросах: так, Богданов считал, что исходным пунктом эволюции языка были «трудовые крики», «трудовые междометия», непроизвольно вырывавшиеся у первобытных людей при совместной работе; Марр же полагал, что наиболее древней формой речи был «ручной язык, так называемый язык жестов», который лишь в эпоху позднего палеолита сменился звуковой речью[139]. Как известно, в конце 1930-х гг. теория Марра о том, что все языки проходят в своем развитии одни и те же типологические стадии и что эти стадии соответствуют общественно-экономическим формациям, была отвергнута советской наукой – как по научным, так и по идеологическим соображениям. Сошлемся, тем не менее, на мнение И.М.Дьяконова, считавшего, что Марр оставил в истории нашей науки «неизгладимые позитивные следы, несмотря на свои жестокие ошибки»: «Мысль эта была, в сущности, плодотворной, и сейчас, шестьдесят лет спустя, лингвисты всего мира приходят к выводу, что все языки универсально проходят через одни и те же стадии образования грамматической – синтаксической и морфологической структуры. Но и нынче это еще только слегка вырисовывающаяся картина... Сейчас нам видно, что типологические ступени общечеловеческого развития мышления и языка реконструировались слишком упрощенно – а именно как прямые аналоги общественно-экономических формаций»[140].

Таким образом, в своем стремлении осуществить редукцию психологии и духовной культуры к производственным отношениям Богданов зашел значительно дальше самого Маркса. Поэтому мнение тех критиков Богданова, которые считали, что он осуществил «психологизацию марксизма»[141], справедливо лишь отчасти: с равным правом можно было бы утверждать, что Богданов предпринял «марксовизацию психологии».

В то же время Богданов трактовал вопрос о роли надстройки в общественной жизни совершенно неортодоксальным образом. По мнению Богданова, сам термин «надстройка» в трудах основоположников марксизма не слишком удачен: он невольно приучает читателя воспринимать сферу идеологии как несущественное дополнение к экономической жизни. Как считал Богданов, такой подход неверен в корне: «Идеология –

не шпиль, не резная решетка, не золоченое украшение на здании общественного хозяйства; она – его кровля, без которой оно не может существовать... Ближе было бы уподобить идеологию головному мозгу в организме... Идеология есть орудие организации общества, производства, классов, и вообще всяких общественных сил или элементов, – орудие, без которого эта организация невозможна»[142].

Именно понятие «организация» стало ключевой категорией фундаментального труда Богданова «Тектология (Всеобщая организационная наука)». В этом труде, который создавался одновременно с «Наукой об общественном сознании», Богданов предложил собственную оригинальную методологию исследования общественных явлений: «тектология» (термин был образован ученым от греческого «тектос» – строительство) должна была стать новой, универсальной наукой о принципах организации систем и структур. «Как ни различны элементы вселенной, – электроны, атомы, вещи, люди, идеи, планеты, звезды, - и как ни различны по внешности их комбинации, но возможно установить небольшое число общих методов, по которым эти какие угодно элементы соединяются между собою, как в стихийном процессе природы, так и в человеческой деятельности»[143].

По мнению Богданова, любой вид деятельности человека – строительство здания, воспитание ребенка, организацию предприятия, создание научной теории или художественного произведения – можно интерпретировать как решение организационной задачи. Любая ситуация, в которой действует человек, слагается из определенной суммы элементов; постановка той или иной задачи означает, что наличная комбинация этих элементов не удовлетворяет человека; решение задачи состоит в том, чтобы найти оптимальное сочетание, наилучшую комбинацию этих элементов. «Всякая человеческая деятельность объективно является организующей или дезорганизующей, - писал Богданов. – Это значит: всякую человеческую деятельность – техническую, общественную, познавательную, художественную – можно рассматривать как некоторый материал организационного опыта и исследовать с организационной точки зрения»[144].

Анализируя принципы организации человеческого общества, Богданов выделял два вида трудового сотрудничества людей: «разнородное» и «однородное». Под «разнородным» сотрудни-

чеством Богданов понимал разделение организаторского и исполнительского труда; под «однородным» – совмещение одними и теми же людьми ролей организатора и исполнителя[145]. Соответственно этому принципу он описывал три типа общественных систем: *«ингрессию», «эгрессию»* и *«дегрессию»*. Ингрессия (этот термин был образован Богдановым от латинского «нахождение в ряду») – это наиболее простой случай системы, «цепная связь», соединяющая ряд однородных элементов[146]. Эгрессия (от латинского «выхождение из ряда») представляет собой систему централистического типа; все связи в ней носят односторонний, необратимый характер и сходятся к одному центральному комплексу, функция которого существенно отличается от функции остальных (руководитель в группе тружеников, командир в войске)[147]. Примерами эгрессии в жизни общества Богданов считал разнообразные авторитарные организации: патриархальную общину, феодальный строй, рабовладельческое хозяйство, восточную деспотию, бюрократию, армию, мещанскую семью. Наконец, дегрессия («отсутствие ряда») представляет собой гибкую, пластичную систему, элементы которой с легкостью могут изменять свои комбинации и свое положение внутри системы при неизменности некоего внутреннего «скелета», фиксирующего структуру в целом[148]. Дегрессивной, как считал Богданов, будет организация труда в будущем, коммунистическом обществе, когда высокая степень машинизации труда позволит людям с легкостью менять сферу занятий в зависимости от общественных потребностей.

Эволюция форм организации труда и обусловленная ею смена форм идеологии стала критерием той периодизации истории человеческого общества, которую предлагал в своих трудах Богданов. Мыслитель считал, что в процессе исторического развития человеческого общества можно выделить «несколько периодов, из которых каждый характеризуется особым *типом* господствующих идеологий – особым типом “культуры”»[149]. Предложенная Богдановым периодизация истории представляла собой синтез двух трехчленных историософских схем: уже знакомой нам концепции богостроителей (коллективизм доклассового общества – индивидуализм классового общества – коллективизм будущего коммунистического общества) и теории Луи Блана, выделявшего в истории эпохи «авторитета», «индивидуализма», «братства»[150]. Соответственно историческая схема самого Богданова была четырехчленной: он считал, что в истории человечества сменяют друг друга «эпоха первобытных культур», «эпоха культур авторитарных», «эпоха культур индивидуалистических», и, наконец, «эпоха культуры коллективистической»[151].

I. Эпоха первобытных культур соответствует «первобытному коммунизму» как ступени развития производства. На этом этапе развития общества сотрудничество отличается «однородностью и неорганизованностью», здесь нет ни руководства трудом, ни разделения труда. Для человеческого мышления этой эпохи, по мнению Богданова, характерен «первобытный коллективизм мышления»: «человек мысленно не выделяет себя из той родовой группы, к которой принадлежит, не рассматривает себя в ней, как особый центр действий, интересов, стремлений, сливается с ней, как орган с телом, вообще – мыслит свою группу там, где современный нам человек мыслит “себя”»[152].

II. **Эпоха культур авторитарных**. Ее отличительной чертой, как считал Богданов, является возникновение организации производства, которая основывается на «разнородном авторитарном сотрудничестве» - «на обособлении организаторов и исполнителей, на власти первых и подчинении вторых»[153]. Соответственно «все общественное сознание проникнуто точкой зрения “авторитета”, всюду вносящей сопоставление власти-подчинения или *высшего-низшего*. Так, миропонимания тогда принимают “религиозную” форму, в которой все вещи и явления рассматриваются, как подчиненные высшему, властному, божественному началу; нравственные нормы считаются велениями божества и т. под.»[154]. Формой систематизации опыта на этом этапе развития общества является авторитарная или религиозная традиция, представляющая собой свод обычаев, обязательных для соблюдения и не допускающих критики[155].

Для характеристики того типа связи между людьми, который господствовал в авторитарные эпохи, Богданов использует образ цепи. «Всякое выше лежащее звено цепи являлось абсолютным для всякого ниже лежащего, потому что было представлено всей остальной, бесконечно развертывающейся вверх и в прошлое цепью. Это называлось властью, и всякое ее проявление рассматривалось, как выражение бесконечной воли, лежащей в начале цепи. Всему абсолютному свойственно было повелевать, и повелевать категорически, т.е. не мотивируя и без всяких условий... Думать людям не приходилось. За них

думали другие; но и эти другие, собственно, тоже не думали, потому что и за них думали третьи, а за третьих, таким же образом, четвертые, и т.д. ...Цепи конца не было. Цепь живых людей в своем целом соединялась с цепью мертвых, и за живых думали мертвые; это называлось заветами предков. За мертвых думали, совершенно так же, еще более мертвые, и здесь продолжение цепи окончательно терялось во мраке времен»[156].

В рамках эпохи авторитарных культур Богданов считал необходимым выделить два периода:

1. *«Эпоха патриархального быта»*. На этом этапе существования общества организатором и руководителем производства становится патриарх, глава родовой общины, который аккумулирует в себе трудовой опыт своего сообщества, является его воплощенным разумом[157]. Человеческое мышление усложняется по сравнению с эпохой первобытных культур: рождается представление о причинно-следственных связях. Оно принимает форму идеи «авторитарной причинности», которая, по мнению Богданова, выросла из практики «авторитарного сотрудничества»: человек патриархальной эпохи понимал причину как «распоряжение организатора», как повеление, вызывающее действие-исполнение (если речь шла о явлениях природы, то их причиной считались «повеления» богов или духов)[158]. Анимизм и теория бессмертия души, как был уверен мыслитель, также стали отражением особенностей организации производства: поскольку «в общине господствует традиция, заветы предков-организаторов», следовательно, хотя предки и умерли, их «душа» жива[159].

2. *«Эпоха феодального быта»*. От предыдущего периода эта эпоха отличается прежде всего тем, что элита общества утрачивает функцию организаторов и руководителей производства и превращается в эксплуататоров, паразитирующих на чужом труде[160]. Формы мышления же изменяются медленнее, чем структура общества: сохраняется представление об «авторитарной причинности», анимизм и вера в бессмертие души; представление же о причинных связях постепенно разрастается в представление о *всеобщей закономерности явлений*. «Закономерность эта принималась, конечно, не в современном научном смысле, не как естественная необходимость, а как закон или правило, установленное для вещей какой-нибудь верховной волею». Если же «время от времени случались события, не входившие в эту

привычную связь или прямо ей противоречившие... [то авторитарное мышление], верное себе, ...в них видело специальное вмешательство какой-нибудь высшей или верховной воли, нарушающее обычный ход вещей, и обозначало его, как “чудо”»[161]; существование «чудес» объяснялось тем, что «божество, как и всякий властитель, может в отдельном случае приостановить или отменить действие им же установленного закона»[162]. Такими свойствами мышления и объясняется, по мнению Богданова, исключительное господство религиозного мировоззрения в феодальную эпоху.

Но, как был убежден мыслитель, господству принципа авторитета в человеческой жизни рано или поздно приходит конец. Дело в том, что цепь эгрессии – авторитарной связи между людьми – не может удлиняться до бесконечности; с увеличением числа звеньев цепь становится более хрупкой: «По мере удлинения эгрессивной цепи ее низшие звенья все меньше и меньше определяются центральным комплексом... Между центральным комплексом и периферическими, между организаторами, или властвующими, и исполнителями, или подчиненными, идет психологическое расхождение: их взаимное понимание становится неполным... Подчиненные без понимания и доверия воспринимают приказы начальников, начальники не умеют учитывать сил, способностей, а особенно – настроений своих подчиненных; в результате – непоправимые ошибки руководства, вялость и ненадежность исполнения, что ведет к неизбежной катастрофе»[163]. Авторитарные системы оказались носителями семян собственной гибели: «Жизнь росла, и цепь растягивалась. Наступило, наконец, время, когда она должна была порваться. Возникало нечто новое, это новое называлось – человеческая личность»[164]. Рождение автономной личности совершалось в муках; авторитарное общество пыталось подчинить ее и вновь включить в общую цепь тупого и беспрекословного повиновения; но в конце концов число свободных личностей достигло критической отметки, старая система была сломлена и наступила новая историческая эпоха –

III. **Эпоха культур индивидуалистических**. Исторически она связана «с *товарно-меновой организацией*, и специально с *капитализмом*, торговым, а затем промышленным». Фундаментальным принципом культуры этой эпохи является «“индивидуализм”, то есть понятие о человеческой личности, обособлен-

ной, противополагающейся другим людям и всему миру, как самостоятельный центр интересов, стремлений, мышления». Индивидуализм, как утверждал Богданов, всецело порожден особенностями организации товарного, рыночного производства: «Индивидуум, ведущий свое по внешности независимое предприятие, мыслит себя, как особый, самостоятельный центр деятельности, центр интересов, противополагая себя со своей частной собственностью другим таким же индивидуумам, и всему миру»[165].

Критерием усвоения новых приемов организации труда и мышления на этом этапе общественного развития становится уже не веление богов или предков, а польза; соответственно знание приобретает светский, прогрессивный характер. Господствующим принципом организации опыта в индивидуалистическом обществе является принцип специализации, разделения труда. На этапе перехода от феодального общества к индивидуалистическому специализация как способ организации труда и знания была полезна и прогрессивна; в современную же Богданову эпоху, по его мнению, специализация и анархическое дробление системы труда выступали как главные препятствия к объединению человеческих усилий по покорению природы.

Ведущим способом мышления в индивидуалистическом обществе, как считал Богданов, является «отвлеченный фетишизм» в разных видах. «Отвлеченным» он является потому, что «от сознания людей “отвлекает” самое основное и главное в их жизни – общественную трудовую связь... Товаропроизводитель *не мыслит* ни общества, как трудового коллектива, ни себя и других членов его, как сотрудников. Он мыслит общество, как совокупность отдельных личностей, *противостоящих* друг другу, с особыми для каждой, сталкивающимися в жизненной борьбе, интересами»[166].

Если символом авторитарных культур для Богданова был образ цепи, то индивидуалистическое общество он описывал как «анархический поток резко сталкивающихся атомов»: «Принцип личности зародился из борьбы человека против людей, из жизненных противоречий общества... Каждая личность представляет собою элемент растущей жизни общества, его могущества, побеждающего природу, – и вот все элементы ведут борьбу между собою, растущая жизнь идет сама против себя, сама себя останавливает в своем прогрессивном движении»[167].

В «стихийно-атомистической борьбе человека против людей» «принцип личности находит границу своему творчеству»[168]; поэтому «старый мир, анархически-дробный в своей социальной основе», идет к «великому организационному кризису»[169].

В будущем, как был убежден Богданов, человечество должно будет объединить личности в некую новую структуру, гибкую и гармоничную. Наступит четвертая эпоха –

IV. **Эпоха культуры коллективистической,** которая будет «вся проникнута идеей трудового коллектива»[170]; на этом этапе развития общества произойдет «реальная организация человечества в единый коллектив» – «мировой товарищеский коллектив»[171], «слияние личных жизней в одно грандиозное целое, гармоничное в отношениях своих частей, стройно группирующее все элементы для одной общей борьбы – для борьбы с бесконечной стихийностью природы»[172]. Соответственно задачей человечества будет «сделать так, чтобы все атомы гармонично двигались к общей цели, чтобы они стали элементами стройного целого»[173] - все сферы общественной жизни станут развиваться в соответствии с принципом плановой организации, «на основе строго научной планомерности»[174].

По мнению Богданова, на этом этапе развития общества коренным образом изменятся принципы организации труда. При внедрении машинного производства «труд, оставаясь *исполнительским*, ... получает *содержание организаторского*» – человек «распоряжается работою машины, сообразно целям производства»[175]. Когда же, благодаря научно-техническому прогрессу, в трудовой процесс будут введены «механизмы *автоматически-регулирующиеся*», труд простого работника приобретет уже не только «технически-сознательный», но и «научный» характер; это будет «настолько же инженер, насколько рабочий»[176]. Организаторская деятельность сомкнется с исполнительской и в сфере отношений между людьми: каждый член товарищеского коллектива, утверждал Богданов, «поочередно выступает то в роли организатора, то в роли исполнителя. Он является организатором, когда влияет на общие решения, определяющие ход дела. Он – исполнитель, когда участвует в непосредственном осуществлении сообща принятых решений, когда подчиняется выяснившейся общей воле»[177]. Таким образом будет снято различие между исполнительским и организаторским, умственным и физическим трудом; человеческое сотрудничество из разно-

родного снова станет однородным, а «однородное, на сознательности основанное сотрудничество обозначается как “товарищеское”»[178].

Соответственно, по Богданову, мышление людей будущего будет основано на радикально новых принципах. Взамен старой идеи «причинности-необходимости» возникнет категория «трудовой причинности», которая будет заключать в себе «идеал *коллективно-трудового господства над природою*»[179]; сформируется «новый тип истины», произойдет «ее возвращение к единству с практической жизнью, от которой она в эпоху индивидуализма и специализации оторвалась»; на этой основе будет осуществлен синтез научных знаний, преодолена узкая специализация наук[180]. Центральной фигурой искусства станет уже не индивид, а коллектив в его героически-титанической борьбе с природой[181]; все языки сольются в «единый язык человечества», который, в отличие от искусственно изобретенных волапюка и эсперанто, возникнет естественным образом[182]. Наконец, изменится характер взаимоотношений между людьми: исчезнут представления о праве и нравственности, социальные нормы «будут пониматься просто как нормы организационной целесообразности, наподобие технических правил, которые суть правила технической целесообразности, или научных положений», и с преступниками будут обращаться как с умственно отсталыми, неспособными эти правила усвоить[183]. (В утопии «Красная звезда» Богданов устами главного героя также высказывал мысль, «что пролетариат уже теперь идет к уничтожению всякой морали, и что социалистическое чувство, делающее людей товарищами в труде и радости и страдании, разовьется вполне свободно только тогда, когда сбросит фетишистическую оболочку нравственности»[184]).

Именно на этом этапе развития человеческого общества, как полагал Богданов, будет востребовано его собственное научное открытие – его тектология, наука об универсальных методах организации «вещей, людей и идей»[185]. Существенным представляется следующее обстоятельство: как и критические марксисты, Богданов считал, что наука не должна стоять на классовой точке зрения. «Наука, в своем развитии, стремится выражать жизненный опыт всего человечества, а не отдельной группы. Поэтому она должна подняться над односторонностью и противоречиями частных взглядов, личных и групповых,

и поставить на их место объединяющие идеи, с точки зрения которых было бы возможно и объяснить эти частные взгляды, и дать им объективную оценку. Такова задача научного исследования»[186].

Интересно, что, как был уверен Богданов, коммунизм не будет «финальным актом» истории: «коллективистское общество тоже высокодифференцированная система, и между его частями или разными сторонами его жизни должны возникать новые и новые расхождения. Какие именно – мы этого сейчас научно предусматривать еще не можем»[187]; но, очевидно, появление новых проблем будет побуждать человечество искать более совершенные организационные формы, и, таким образом, историческое движение будет бесконечным – до пределов физического существования человечества[188].

Таким образом, в концепции Богданова и техника производства, и общественные отношения, и идеология, и, наконец, формы речи и мышления выступали как формы организации человеческого опыта; поэтому, заключал мыслитель, нельзя «противополагать духовную сторону культуры материальной стороне, как нечто в корне, принципиально от нее отличающееся»[189]. Введение категории «организации» как фундаментальной категории всей тектологической науки позволило Богданову снять марксистское противопоставление «базиса» и «надстройки».

Теория «исторических типов общества» Н.И.Бухарина

Критический марксизм, богостроительство, богдановская тектология, при всей яркости и неординарности этих концепций, представляли собой лишь эпизоды в развитии русского марксизма, боковые ветви на его генеалогическом древе: организационное ядро российской социал-демократии в первые два десятилетия XX века составляли марксисты-ортодоксы, которые с подозрительностью и негодованием воспринимали всякие попытки обновить теоретические основы марксизма «в духе времени». Идейным лидером ортодоксов-меньшевиков был Г.В.Плеханов; ортодоксов-большевиков – В.И.Ленин.

Тем не менее, грань между классическим, ортодоксальным пониманием марксизма и «ревизионизмом» порою оказывалась очень тонкой. Так, В.И.Ленин, яростно критиковавший своих

товарищей по партии за «реакционные уклоны» от марксистской доктрины и стремившийся не допускать внутрипартийных разногласий по теоретическим вопросам, сам был создателем весьма оригинальной версии марксизма: в признании этого, как мы могли убедиться выше, сходились и мыслители русского зарубежья, и иностранные исследователи, и, наконец, публицисты постсоветской эпохи. Практически все серьезные новшества, которые Ленин внес в марксистскую доктрину, касались сферы политической борьбы; главный вопрос, во имя решения которого он был готов согрешить против буквы и духа марксистской теории, сам Ленин сформулировал так: «Смеем ли мы победить?»[190].

Классический ответ на этот вопрос был дан Г.В.Плехановым еще в 1880-е годы: опираясь на исторические построения Маркса, Плеханов настаивал, что к социализму Россия может прийти только долгим и трудным путем капиталистического развития, что между демократической революцией (свержением царизма) и революцией социалистической должен пройти достаточно долгий период совершенствования производительных сил и роста политической сознательности рабочего класса. «Социалистическая организация производства предполагает такой характер экономических отношений, который делал бы эту организацию логическим выводом из всего предыдущего развития страны и, следовательно, отличался бы весьма значительной определенностью. Другими словами, социалистическая, как и всякая другая организация требует соответствующей ей основы. Этой-то основы и нет в современной России... Объективные общественные условия не созрели еще для социалистической организации, а потому и в самих производителях нет еще ни стремления, ни способности к такой организации»[191]. Преждевременная же революция, даже организованная сторонниками марксизма, как был убежден Плеханов, может обернуться для России большим злом – вместо диктатуры пролетариата будет установлена диктатура группы революционеров, которые быстро переродятся в касту новых чиновников[192].

Соратник Плеханова по группе «Освобождение труда», П.Б.Аксельрод, внес в эту концепцию некоторые новшества: как писал он в 1898 г., «благодаря особенностям исторического положения России у нас есть много оснований рассчитывать на то, что пролетариат постепенно возвысится до роли сознательного авангарда и даже руководителя буржуазного переворота»[193]. Постулат о том, что в России именно пролетариат должен взять на себя дело завоевания политических свобод – то есть осуществления задач буржуазной революции, – вошел и в Манифест Российской социал-демократической рабочей партии, написанный в том же году П.Б.Струве[194]. Однако, ни Аксельрод, ни Струве, ни их соратники по партии не имели при этом в виду, что пролетариат в результате такой революции должен будет прийти к власти. «Историческое... положение нашей партии, – писал Аксельрод в 1906 г., – ...ставит перед ней, как главную непосредственную задачу, организацию пролетариата не для низвержения господства буржуазии, а, наоборот, для радикального разрушения того социально-политического строя, который стоит на пути к ее полному господству. Общественные отношения в России созрели еще только для буржуазной революции»[195]. Поэтому борьба пролетариата за политическую власть «у нас... пока исключается всей совокупностью исторических условий, определяющих главное содержание и непосредственные задачи нашего революционного движения, сковывающих, по выражению Маркса, буржуазию и пролетариат общим интересом, общей потребностью освободиться от общего врага»[196]. Кроме того, как утверждал меньшевик А.А.Мартынов, «когда П.Аксельрод в 90-х гг. говорил о возможной гегемонии пролетариата, он рассчитывал на затяжную предреволюционную эпоху, на долгий процесс политического воспитания рабочих, на то, что *сами рабочие,* хотя бы в лице своих передовых слоев возвысятся постепенно до руководящей роли в революции»[197]. Впрочем, уже в этой концепции крылись внутренние противоречия: из воззрений российских социал-демократов следовало, что отечественный пролетариат должен сыграть роль гегемона в надвигающейся буржуазной революции лишь для того, чтобы обеспечить политическое господство своему классовому врагу – буржуазии.

В годы первой русской революции, когда перед социал-демократами впервые встал вопрос о возможности политической победы, отечественные марксисты сделали следующий шаг по пути переосмысления теоретической доктрины марксизма. Два идеолога социал-демократов – В.И.Ленин и Л.Д.Троцкий, – одновременно пришли к сходному выводу: согласно их логике, в силу исторических особенностей российского общества (пас-

сивности русской буржуазии и ее зависимости от царизма) в России не может произойти классической буржуазно-демократической революции. Поэтому, как считали они, российский пролетариат под руководством социал-демократической партии должен начать борьбу за политическую власть, не дожидаясь, пока в стране созреют объективные социально-экономические предпосылки социалистической революции[198]. «День и час, когда власть перейдет в руки рабочего класса, зависит непосредственно не от уровня производительных сил, а от отношений классовой борьбы, от международной ситуации, наконец, от ряда субъективных моментов: традиции, инициативы, боевой готовности, – писал Л.Д.Троцкий. – В стране экономически более отсталой пролетариат может оказаться у власти раньше, чем в стране капиталистически передовой»[199]. Как известно, воззрения Ленина и Троцкого на судьбу грядущей революции различались в одном – но кардинально важном – пункте: Ленин считал, что в результате революции в России должна быть установлена «революционно-демократическая диктатура пролетариата *и* крестьянства»[200], Троцкий же призывал к диктатуре пролетариата *над* крестьянством[201].

Отметим, что в теоретическом плане данная концепция революции означала существенную «ревизию» историософской концепции Маркса: согласно логике Ленина, Троцкого и их единомышленников, смена «надстройки» должна была предшествовать форсированному социалистическому переустройству «базиса». Политическая опасность и социальные издержки этой позиции стали очевидны для современников значительно позже, в годы гражданской войны и военного коммунизма; именно тогда большевистская стратегия революции вызвала яростную критику со стороны левой русской интеллигенции[202]. Сущность этой критики резюмировал М.И.Туган-Барановский; слова из его работы «Социализм как положительное учение» (1918 г.) звучат как прямой ответ на процитированное выше утверждение Троцкого: «В неподготовленной социальной среде, – писал Туган-Барановский, – социализм, вместо того, чтобы стать царством свободы и всеобщего богатства, должен стать царством рабства и всеобщей нищеты»[203]. В условиях напряженной политической ситуации и острой идеологической борьбы рубежа 1910-1920-х годов вопрос о соотношении базиса и надстройки в развитии общества, о возможности обратного влияния надстройки на базис приобретал не только отвлеченно-теоретическое, но и политическое значение: идеологи большевистской партии должны были отыскать аргументы в защиту своей политической позиции, и порой этот поиск приводил их к неординарным теоретическим решениям.

Н.И.Бухарин, видный экономист и один из крупнейших теоретиков партии большевиков, безусловно, принадлежал к стану марксистов-ленинцев; в своих трудах он неизменно выражал солидарность с ленинским политическим и теоретическим курсом. В то же время в работе «Теория исторического материализма» – «популярном учебнике марксистской социологии», написанном в 1921 г. для слушателей Коммунистического университета им. Я.М.Свердлова, – Бухарин подчеркивал, что относится к учению Маркса не вполне догматически: «В некоторых, довольно существенных пунктах, автор отступает от обычной трактовки предмета, в других он считает возможным не ограничиваться уже известными положениями, а развивать их дальше. Было бы странно, если бы марксистская теория вечно топталась на месте»[204]. Некоторые постулаты, выдвинутые в «Теории исторического материализма», нашли затем продолжение и развитие в более поздних работах Бухарина, в частности, в работе «Учение Маркса и его историческое значение (опыт теоретической характеристики)», написанной в 1933 г.

Соотношение базиса и надстройки в жизни общества Бухарин, как могло бы вначале показаться, трактовал совершенно по Марксу: «Практика порождает теорию, *материальное* производство выделяет производство *духовное*»; «явления общественного сознания суть *производное* от явлений общественного бытия»[205]. Даже «две наиболее общие идеологические надстройки» – язык и мышление, – по мнению Бухарина, тоже «развиваются под влиянием развития производительных сил»[206].

Но в то же время, как был убежден Бухарин, вопрос о том, что важнее – базис или надстройка, экономика или идеология? – нелеп по сути своей: «*оба важнее*»[207]. «Разрушьте капиталистическое государство – у вас станет невозможным капиталистическое производство; уничтожьте современную науку – тем самым уничтожите и крупное производство с его техникой; устраните средства человеческого общения, язык и литературу – общество не сможет существовать и распадется»[208].

Более того: как считал Бухарин, в истории общества есть

периоды, когда соотношение надстройки и базиса временно изменяется, – таковы периоды социальных революций. Согласно концепции Бухарина, первой стадией любой революции является *идейная революция* (крах старой психологии и идеологии и рождение новой), второй стадией становится *революция политическая* (захват власти новым классом), третьей – *революция экономическая* (новый класс, пришедший к власти, использует эту власть как рычаг экономического переворота); и только на четвертой стадии происходит, наконец, *революция техническая,* переворот в производительных силах[209]. Таким образом, в эпохи революций изменяется сама логика хода истории, опрокидывается каноническое представление марксизма о причинно-следственных связях. «Обратное влияние надстроек» – это именно та черта, в которой, по мнению Бухарина, заключается «своеобразие переходного периода»[210].

Это и определило особенности предложенной Бухариным интерпретации марксистского учения: если вопросы экономического развития общества Богданов трактовал в достаточно ортодоксально-марксистском ключе, то, переходя к проблемам «надстройки», он предлагал оригинальные теоретические решения.

По мнению Бухарина, «надстройка» слагается из двух компонентов: общественной идеологии (систем мышления, чувств и правил поведения) и общественной психологии (несистематизированных или мало систематизированных чувств, мыслей и настроений); психология первична по отношению к идеологии[211].

Общественная психология, как был убежден Бухарин, всегда носит классовый характер: «Каждый класс имеет свою практику, свои особые задачи, свои интересы и поэтому *свой взгляд* на вещи»[212]. В то же время Бухарин полагал, что особенности общественной психологии нельзя трактовать с позиций вульгарно-социологического материализма: «Ни в коем случае нельзя сводить психологию класса к его *интересу*, как это иногда делается. Совершенно верно, что классовый интерес составляет жизненный нерв классовой борьбы. Но этим вовсе не исчерпывается классовая психология». Так, самоубийства пресыщенных жизнью римских патрициев или самосожжения русских старообрядцев, конечно, не соответствовали классовым интересам; но такие казусы, доказывал Бухарин, отражают классовую психологию, которая всегда объяснима «той конкретной

обстановкой, в которую данный класс попал»[213]. Кроме того, по мнению русского марксиста, возможны ситуации, когда один класс перенимает психологию другого вопреки собственным потребностям и склонностям; в большинстве случаев «господствующая общественная психология есть психология господствующего класса» – она «дает тон в обществе, подчиняя своему влиянию и другие классы»[214].

Общественная идеология же, как считал Бухарин, представляет собой «сгустки общественной психологии», ее концентрированное и систематизированное выражение. В основе идеологии общества лежит определенный *«способ представления»*, «особый способ сочетания идей, мыслей, чувств, образов, который характерен для определенной эпохи»[215]; «способ представления» всегда соответствует исторически определенному способу производства[216].

По существу своему, как был убежден Бухарин, «способ представления» носит классовый характер; каждому классу точно так же свойствен свой специфический «способ мыслить», как и свои специфические интересы (на наш взгляд, в этих теоретических положениях Бухарина сказалось несомненное влияние организационной теории Богданова). Соответственно классовое господство выражается в том, что в каждом обществе «господствующие идеи суть идеи господствующего класса, и господствующий “способ представления”... есть “способ представления”, ему свойственный»[217].

По мнению Бухарина, из этого следует, что класс, являющийся носителем более высокого способа производства, «является и носителем более высокого “способа представления” (т.е. такого способа представления, который позволяет более быстро и более адекватно познавать объективный мир)»[218]. Так, на современном ему этапе развития общества наиболее передовым является пролетарский способ представления, с которым Бухарин отождествлял рациональное познание, строгий детерминизм, историзм мышления. Кризис же капитализма проявляется в переходе буржуазии и ее идеологов к алогическому, сверхразумному, иррациональному типу познания. «Пролетариат не заинтересован в сохранении старого и поэтому он гораздо более дальнозорок», - писал Бухарин; поэтому пролетарская общественная наука «способна заглядывать дальше и подмечать то, что не в состоянии подмечать общественная наука

буржуазии»[219].

Заметим, что здесь историческая концепция Бухарина явно перекликается не только с богдановской «тектологией», но и с теоретическими поисками критических марксистов, в частности, с теорией исторического процесса, представленной в работе Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии». Коренное различие этих двух теорий состояло в том, что для Бердяева историческое движение человеческой мысли шло к постижению абсолютных ценностей, Бухарин же считал, что все классовые способы представлений относительны; ни один из них не имеет права претендовать на абсолютную истинность, и сам термин «истинный» означает лишь «более прогрессивный»[220].

Воссоздавая историческую эволюцию «способов представлений», Бухарин выделял четыре стадии – первобытное общество, феодальное общество, капиталистическое общество и, наконец, будущее, коммунистическое общество. Важно отметить, что при реконструкции «способов представления», характерных для каждой из этих стадий, Бухарин совершенно очевидным образом опирался на теоретическую концепцию Богданова. Вслед за Богдановым он утверждал, что формирование в обществе «производственной и социально-политической иерархии» сопровождается рождением идеи «анимистической причинности» – причина понимается как «не что иное, как приказ, исходящий от какого-нибудь вышестоящего духа»[221]. Как и Богданов, Бухарин считал, что «стиль» феодального общества можно выразить идеей иерархии или ранга, пронизывавшей тогда и экономическую систему, и религию, и средневековую науку, и искусство[222]. Идеологию капиталистического общества Бухарин отождествлял с «математически-атомистическо-индивидуалистической концепцией рационализма», с представлением об обществе как о механической совокупности «человеческих атомов»[223]. В будущем же, как утверждал Богданов вслед за теоретиками «богостроительства», человечество ждет слияние индивидуальностей в «“совокупного”, “собирательного” рабочего», во «всеединство разнообразных рабочих сил»[224].

Таким образом, емкое и яркое понятие «способ представлений», введенное в научный оборот Бухариным, удачно дополняло классическое марксистское учение о «способах производства», что справедливо отмечает современная исследовательница Н.М.Дорошенко[225]. Понятия «способ производства» и «способ представления» были оценочно нейтральны; в этом, на наш взгляд, заключалось их несомненное научное превосходство над категориями «базис» и «надстройка», само употребление которых уже диктовало жесткую и однозначную логику анализа общественных явлений. Но следует подчеркнуть, что в данном случае Бухарину принадлежит скорее честь изобретения удачной терминологии, чем разработки теории в целом: доказывая историческое соответствие «способов производства» и «способов представления», он опирался на концепцию развития человеческого общества, выдвинутую за несколько лет до этого Богдановым.

Концептуальное родство воззрений Бухарина и Богданова можно констатировать, обратившись и к другим аспектам «Теории исторического материализма». Так, утверждение Бухарина, что человеческое общество представляет собой совокупность троякого рода элементов – «строя вещей, строя людей и строя идей»[226], – представляло собой прямое заимствование у Богданова, давшего в своей «Тектологии» такое определение общества: «триединая организация – вещей, людей и идей»[227]. Безусловно, перекликаются с «Тектологией» и те фрагменты «Теории исторического материализма», где Бухарин рассматривает общество как «реальную совокупность или систему», причем систему подвижную, способную к активному взаимодействию с окружающей средой[228].

В то же время нельзя сказать, что Бухарин слепо следовал за Богдановым в трактовке исторического развития человеческого общества. Наиболее глубокое, принципиальное различие их воззрений выявляется в вопросе о соотношении духовного и материального компонентов жизни общества, «идеологии» и «экономики». Богданов был убежден, что «идеология» является наиболее инертным элементом человеческого общества, что развитие идеологии обычно существенно отстает от темпов развития экономики и от приемов организации производительного труда. «Идеология – самая консервативная сторона социальной природы; выработка нового быта, нового миропонимания, новой культуры – наиболее трудное дело в жизни класса»[229]. Так, в капиталистическую эпоху, когда человеческий труд уже организован на началах индивидуализма, архаичный прин-

цип авторитарной власти и нерассуждающего повиновения продолжает удерживать свои позиции в сфере религии и этики: их нормы представляют собой запреты, сформулированные по принципу «нельзя, *потому что нельзя*»[230]. Бухарин же придерживался противоположного мнения о роли идеологии в истории человечества: как мы могли убедиться, он считал, что в переходные периоды именно идеология изменяется динамичнее всего, продуцируя по принципу цепной реакции изменения во всех остальных сферах жизни человеческого общества.

Отметим в скобках, что большинство русских марксистов в трактовке данной проблемы были солидарны с Богдановым, а не с Бухариным. Например, Туган-Барановский считал культуру и идеологию самыми консервативными и инертными сторонами жизни человеческого общества: «Культурные образования, сложившиеся веками, обладают большой живучестью. Если даже новые условия общественной жизни для них неблагоприятны, они могут жить по традиции долгое время после того, как исчезли силы, их создавшие»[231]. Крайне консервативную природу психологии народных масс отмечал Плеханов, писавший в своей «Истории русской общественной мысли», что это обстоятельство дает историку право «ссылаться на взгляды старообрядцев XVIII и XIX столетия при изучении психологии старообрядцев XVII века»[232]. Аналогичное мнение разделял и Троцкий: «Человеческое сознание вообще страшно консервативно. Когда экономическое развитие идет медленно и планомерно, ему трудно бывает пробить человеческие черепа. Субъективисты и вообще идеалисты говорят, что человеческое сознание, критическая мысль и прочее, и прочее тянут историю вперед, как буксир тянет за собою баржу. Это неверно. Мы с вами – марксисты, и знаем, что движущим фактором истории являются производительные силы, которые слагались до сих пор за спиной человека и которым очень трудно бывает прошибить консервативный череп человека, чтобы вызвать там искру новой политической идеи, особенно, повторяю, если развитие происходит медленно, органически, незаметно... Мысль общества или класса ни шагу не делает вперед без крайней нужды. Где только возможно, старая привычная мысль приспособляется к новым фактам»[233]. Бухарин, подчеркивая возможность активного воздействия идеологической «надстройки» на экономический «базис», тем самым подвергал классическую

марксистскую концепцию существенной «ревизии».

Достаточно оригинальным переосмыслением классического марксизма стала также предложенная Бухариным концепция «*исторических типов общества*».

Как считал Бухарин, сочетание «способа производства» и «способа представления» образует «определенный исторический тип общества», представляющий собой «связь материально-вещественной, людской и духовной системы»[234]. Общество, писал Бухарин, «не могло бы существовать, если бы строй вещей, строй людей и строй идей не соответствовали бы друг другу»[235]; различные сферы жизни общества всегда связаны неким «морфологическим единством», «специфическим стилем эпохи»[236]. Этот постулат позволил ему выдвинуть методологически важное положение: «Тип общества можно распознать и по его идеологии, и по его экономике. От феодального искусства можно сделать заключение к феодальным производственным отношениям, от феодальных производственных отношений можно сделать заключение к феодальному искусству или религии или характеру мышления вообще, и т.д. и т.п. Читая кодекс Хаммураби, мы воскрешаем хозяйственную жизнь Вавилона, по Илиаде и Одиссее можем судить о раннегреческой истории и проч.»[237]. «Общество имеет один основной “стиль” во всех господствующих проявлениях своей жизни»[238], и потому исследователь, изучая тот или иной тип человеческого общества, должен «сопоставить между собою “способ производства” – с одной стороны, “способ представления” – с другой... сопоставить экономический “стиль” данного общества с его идеологическим “стилем”»[239].

На наш взгляд, здесь историческая концепция Бухарина приобретает черты несомненного сходства с одной из самых известных европейских историософских теорий 1910–1920-х годов – с концепцией локальных культур, обоснованной в знаменитом труде О.Шпенглера «Закат Европы». Известно, что Бухарин был хорошо знаком с трудом «Закат Европы»; отзыв о концепции Шпенглера содержится, в частности, в труде Бухарина «Учение Маркса и его историческое значение», где русский марксист обвиняет Шпенглера в «совершенном непонимании внутренних закономерностей исторического процесса»[240]. Причина столь резкой критики понятна: для Бухарина, как убежденного марксиста, был неприемлем этнотерриториальный принцип выде-

ления культур, который использовал Шпенглер, а равно и то, что в концепции Шпенглера не нашлось места для освещения эволюции «способов производства». Но методология анализа «исторических типов общества» через выявление их «стиля», предложенная Бухариным, явно перекликается с методологией Шпенглера: как известно, целью своего труда немецкий мыслитель считал именно «изучение *морфологического родства*, внутренне связывающего язык форм *всех* культурных областей» исторически-конкретной культуры – от математических идей и музыкального строя до социальных идеалов[241].

Таким образом, Бухарин, переосмыслив теорию исторического материализма, внес в нее многие концептуальные новшества и разработал оригинальный понятийный аппарат. Понятие «исторический тип общества» в концепции Бухарина сменило традиционное для марксистов понятие «общественно-экономической формации»; взаимно детерминирующие друг друга «способ производства» и «способ представления» пришли на смену категориям «базис» и «надстройка»; историческая целостность общества обосновывалась через «морфологическое родство», единство «стиля» всех сторон общественной жизни. В концепции Бухарина были переосмыслены и сплавлены воедино на общей методологической платформе классическая историко-материалистическая теория Маркса и Энгельса, организационная теория Богданова, наконец, морфология культур Шпенглера.

Но в условиях становления тоталитарной системы теоретические новшества Бухарина были обречены оставаться невостребованными. В 1930-е годы краеугольным камнем официальной марксистской догмы стала ленинская концепция революции, но не в форме сложных теоретических рассуждений о возможности влияния «надстройки» на «базис», а в виде простой и наглядной исторической схемы: концепции «слабого звена в мировой империалистической системе», теории перерастания буржуазно-демократической революции в социалистическую, учения о диктатуре пролетариата. «Буржуазная революция начинается обычно при наличии более или менее готовых форм капиталистического уклада, выросших и созревших еще до открытой революции в недрах феодального общества, тогда как пролетарская революция начинается при отсутствии, или почти при отсутствии, готовых форм социалистического уклада, -

в своей характерно четкой и догматичной манере излагал эти идеи И.В.Сталин. – ...Буржуазная революция завершается обычно захватом власти, тогда как для пролетарской революции захват власти является лишь ее началом, причем власть используется как рычаг для перестройки старой экономики и организации новой»[242]. Именно в таком виде концепция революции стала неотъемлемой составной частью официальной идеологии. Проблема же соотношения надстройки и базиса на долгие годы была сдана в архив; лишь на закате эры господства марксистской идеологии в СССР советские обществоведы попытались реанимировать учение об относительной самостоятельности общественного сознания и о возможности обратного влияния надстройки на базис – не ссылаясь, впрочем, при этом ни на Богданова, ни на Бухарина, ни на других теоретиков русского марксизма начала XX века (кроме, разумеется, В.И.Ленина)[243].

Таким образом, одной из узловых теоретических проблем русского марксизма начала XX века была проблема соотношения «общественного бытия» и «общественного сознания», «базиса» и «надстройки». Как мы могли убедиться на рассмотренных выше примерах, представителей самых разных течений русского марксизма не устраивало ортодоксальное марксистское решение этих проблем. В своих трудах они старались доказать, что история человеческого общества представляет собой более сложную и многокрасочную реальность, чем каноническая марксистская схема. Размышления над проблемой базиса и надстройки порой побуждали их отойти довольно далеко от изначальной версии марксистского учения, а то и вовсе отказаться от него.

Так, критические марксисты – Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, П.Б.Струве, М.И.Туган-Барановский, – стремились построить общечеловеческую этику, которая могла бы послужить коррелятом утилитарной морали классовой борьбы. Г.В.Плеханов, М.И.Туган-Барановский и Н.А.Рожков обратили внимание на психологический компонент исторического процесса. Плеханов стремился выявить в историческом процессе ситуации, когда психологическая и идеологическая надстройка оказывала обратное влияние на базис. Размышления над этой же проблемой привели Туган-Барановского к созданию теории разнообразных человеческих потребностей, эволюционирующих в ходе

истории, Рожков же предложил оригинальную классификацию психологических типов; но и тот, и другой отмечали сложность мотивации человеческих поступков, не сводимых к классовым интересам. «Богостроители» – А.М.Горький, А.В.Луначарский, - пытались дополнить историософскую схему марксизма антропологической составляющей, строя схему движения человечества от первобытного коллективизма через индивидуализм классового общества к коллективному сознанию коммунистического будущего.

Наконец, А.А.Богданов в основу своего понимания исторического процесса положил новую ключевую категорию – «организация», рассматривая все стороны человеческой жизни – от языка и мышления до технологии производства – как виды организации общественной деятельности. Введение категории «организации» позволило Богданову снять каноническое марксистское противопоставление «базиса» и «надстройки». На каждом историческом этапе общественная жизнь представала в его концепции как нерасторжимое единство, сложная совокупность организационных форм, построенных на каком-либо ведущем принципе: на принципе авторитаризма – в патриархальную и феодальную эпохи, на принципе индивидуалистического фетишизма – в эпоху капиталистическую, и так далее.

Принципы богдановской теории общества заимствовал и развил Н.И.Бухарин, разработав свой категориальный аппарат: каждый «исторический тип общества» Бухарин рассматривал как органическое единство «способа производства» и «способа представления», связанных друг с другом морфологическим родством, общим «стилем». Так организационная теория стала промежуточным, связующим звеном между историко-материалистической теорией Маркса и Энгельса и морфологией культур Шпенглера; не отказываясь от материалистического понимания истории, русские марксисты сделали шаг к методологическому синтезу стадиального и цивилизационного подходов к истории человеческого общества.

Примечания

[1] Маркс К. К критике политической экономии: Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т.13. М., 1959. С.6-7; Плеханов Г.В. О материалистическом понимании истории // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т.2. М., 1956. С.246-247; Базис и надстройка // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С.44-45.

[2] Богданов А. Наука об общественном сознании (Краткий курс идеологической науки в вопросах и ответах). М., 1914. С.5.

[3] Кареев Н.И. Собр. соч. Т.3: Критика экономического материализма. (Старые и новые этюды). СПб., 1913. С.28.

[4] Там же. С.18; Хвостов В.М. Теория исторического процесса: Очерки по философии и методологии истории. Курс лекций. Изд-е 2-е. М., 1914. С.244.

[5] Хвостов В.М. Теория исторического процесса. С.250.

[6] Трубецкой Е.Н. К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории // Проблемы идеализма. / Сер. «Исследования по истории русской мысли». Под общ. ред. М.А.Колерова. Т.8. М., 2002. С.301.

[7] Там же. С.318.

[8] Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Сб. ст. Ч.1. М., 1906. С.41.

[9] Юшкевич П. О материалистическом понимании истории. СПб., 1907. С.66, 71.

[10] Там же. С.70-72.

[11] Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб., 1996. С.205.

[12] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. В 3-х тт. Т.1. М., 1919. С.254.

[13] Плеханов Г.В. Основные вопросы марксизма // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т.3. М., 1957. С.179.

[14] Плеханов Г.В. Об «экономическом факторе» // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т.2. М., 1956. С.247.

[15] Плеханов Г.В. Основные вопросы марксизма. С.172.

[16] Там же. С.179-180.

[17] Там же. С.180.

[18] Покровский М.Н. Предисловие // Русская историческая литература в классовом освещении. Сб. статей. В 2-х тт. Т.1. М., 1927. С.5-6.

[19] Там же. С.13. Соответствующее высказывание Маркса см.: Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т.8. М., 1957. С.148.

[20] Покровский М.Н. Предисловие // Русская историческая литература в классовом освещении. Сб. статей. В 2-х тт. Т.1. С.8.

[21] Плеханов Г.В. Об «экономическом факторе». С.247.

[22] Плеханов Г.В. Основные вопросы марксизма. С.180.

[23] Бэрон С.Х. Г.В.Плеханов – основоположник русского марксизма / Пер. с англ. СПб., 1998. С.369.

[24] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т.1. С.195-199.

[25] Там же. Т.2. М., 1919. С.14.

[26] Там же. С.20.

[27] Там же. Т.1. С.221.

[28] Там же. Т.2. С.51.

[29] Там же. Т.3. М.-Л., 1925. С.33-41.

[30] Там же. Т.2. С.51.

[31] Плеханов Г.В. О книге Н.А.Бердяева «А.С.Хомяков» // Плеханов Г.В. Сочинения. Т.23. М., 1926. С.116. На определении славянофильства как «консервативной утопии», - определении, предложенном Плехановым, - построены работы прославленного американского русиста А.Валицкого. См.: Walicki, A. A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism. Stanford, California: Stanford University Press, 1993. P.106-111; Валицкий А. В кругу консервативной утопии // Параллели: (Россия – Восток – Запад): Альманах философской компаративистики. Вып. I. М., 1991. С.144-165; Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого. Вып. 2. Реферативный сборник. М., 1992.

[32] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т.3. С.141.

[33] Там же. Т.2. С.130; Т.3. С.58-59.

[34] Там же. Т.3. С.82.

[35] Там же. Т.1. С.117-118.

[36] Там же. С.118-119.

[37] Плеханов Г.В. Пессимизм как отражение экономической действительности (пессимизм П.Я.Чаадаева) // Плеханов Г.В. Сочинения. Т.10. М.-Л., 1924. С.156-157.

[38] Страхов Н.Н. Литературная критика. М., 1984. С.65.

[39] Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе: Исторические и критические очерки. Кн.1. Изд. 3-е. Киев, 1897. С.III-IV.

[40] Плеханов Г.В. Пессимизм как отражение экономической действительности. С.158.

[41] Бэрон С.Х. Г.В.Плеханов – основоположник русского марксизма. С.438.

[42] Плеханов Г.В. Основные вопросы марксизма. С.167.

[43] Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип [1901 г.] // Булгаков С.Н. Соч. Т.2. Избранные статьи. М., 1993. С.43.

[44] Струве П.Б. Свобода и историческая необходимость // Струве П.Б. На разные темы (1893-1901 гг.): Сборник статей. СПб., 1902. С. 489.

[45] Струве П.Б. Предисловие // Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: Критический этюд о Н.К. Михайловском. СПб., 1901. С.XXIII.

[46] Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: Критический этюд о Н.К.Михайловском. СПб., 1901. С.67-69.

[47] Бердяев Н.А. Ф.А.Ланге и критическая философия // Мир Божий. 1900. № 7. С. 248-249.

[48] Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. С. 135.

[49] Бердяев Н.А. Ф.А.Ланге и критическая философия. С. 233.

[50] Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. С.140-141.

[51] Там же. С. 34, 45. Можно усмотреть здесь параллель с одним из фрагментов «Немецкой идеологии» К.Маркса и Ф.Энгельса: «Чем больше форма общения данного общества, а следовательно и условия жизни господствующего класса развивают свою противоположность по отношению к ушедшим вперед производительным силам..., - тем неправильней становится, конечно, и сознание, первоначально соответствовавшее этой форме общения...; тем больше прежние традиционные представления этой формы общения... опускаются до уровня пустых идеализирующих фраз, сознательной иллюзии, умышленного лицемерия». - Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т.3. М., 1955. С.283-284. Бердяев, однако, не мог быть знаком с этим текстом, поскольку «Немецкая идеология» впервые была опубликована на русском языке в 1924 г., а на немецком – в 1926 г.; см.: Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С.420-421.

[52] Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. С.48, 53, 55.

[53] Там же. С.70, 80.

[54] Там же. С.63.

[55] Там же. С. 80.

[56] Там же. С. XXXIV, LIV.

[57] Бердяев Н.А. Трагедия и обыденность // Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 268-269; Булгаков С.Н. Соч. Т.2. Избранные статьи. М., 1993. С.30.

[58] Засулич В.И. Избранные произведения. М., 1983. С.432-433.

[59] Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С.15.

[60] См.: Туган-Барановский М.И. К лучшему будущему. Сборник социально-философских произведений. М., 1996. С.85-86. Интересно, что в том же самом значении слово «идеализм» употреблял в первые годы XX века и А.А.Богданов: «Характеристика “идеализм” применяется там, где чувства, стремления, действия людей направляются более социально, где психическая активность развивается в сторону большей социализации... Идеализм есть во всяком случае социально-прогрессивное настроение; а идеал – та представляемая конкретная цель, к которой это настроение влечет человека». - Богданов А.А. Что такое идеализм? // Богданов А.А. Из психологии общества (Статьи 1901-1904 г.). СПб., 1904. С.17, 20.

[61] Туган-Барановский М.И. К лучшему будущему. Сборник социально-философских произведений. М., 1996. С.85-86.

[62] Там же. С.253-254.

[63] Туган-Барановский М.И. Очерки из новейшей истории политической экономии и социализма. С.237, 258.

[64] Там же. С.185.

[65] Туган-Барановский М.И. Теоретические основы марксизма. СПб., 1905. С.27.

[66] «В лице Маркса мы имеем перед собою удивительно законченную и цельную фигуру, как бы всю вылитую из бронзы. Что-то мощное, непоколебимое и безгранично самоуверенное, но в то же время угловатое, жесткое, резкое сквозит во всякой черте его характерного нравственного облика. Видно, что перед вами человек, привыкший царить над умами людей и не допускающий ни минуты сомнения в своем праве на это... Ненависть, презрение, сарказм – вот те чувства, из которых слагался пафос Маркса. Творец "Капитала" был глубоким психологом, но нельзя не согласиться с Зомбартом, что человеческая душа была раскрыта для него лишь наполовину: все темное и злое находило в нашем мыслителе удивительного ясновидца, но по отношению к благородным движениям человеческой души он страдал чем-то, весьма похожим на умственную слепоту... Вражда к угнетателям заменяла в его душе любовь к угнетенным». – Туган-Барановский М.И. Очерки из новейшей истории политической экономии и социализма. 2-е изд. СПб., 1905. С.216-219.

[67] Туган-Барановский М.И. Теоретические основы марксизма. СПб., 1905. С.103.

[68] Там же. С.53-54.

[69] Там же. С.105.

[70] Там же. С.28-50.

[71] Там же. С.80.

[72] Там же. С.60.

[73] Там же. С.160.

[74] Туган-Барановский М.И. Крушение капиталистического строя как научная проблема // Новый Путь. 1904. № 10. С.166-206.

[75] Там же. С.205; см. также: Туган-Барановский М.И. Теоретические основы марксизма. С.193.

[76] Туган-Барановский М.И. К лучшему будущему. С.258.

[77] Там же. С.49-50.

[78] Там же. С.51.

[79] Там же. С.262-271. Образ Великого Инквизитора как символ грядущей социалистической деспотии, - тоталитаризма, говоря современным языком, - неоднократно использовал в своих работах и бывший «критический марксист» Н.А.Бердяев. См.: Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность [1907 г.]. М., 1999. Гл. «Великий

Инквизитор». С.58-89; Он же. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. Т.2. М., 1994. Гл. «Великий Инквизитор. Богочеловек и человекобог». С.124-139. Бердяеву же принадлежит гениально язвительная характеристика профессиональных революционеров, сурово контролирующих мысли своих соратников: «маленькие великие инквизиторы». – Бердяев Н.А. Философия и жизнь: Статья 2 (Ответ критикам) // Новый Путь. 1904. № 11. С.363-364, 370-371.

[80] Туган-Барановский М.И. К лучшему будущему. С.30.

[81] Там же. С.24.

[82] Там же. С.406.

[83] Там же. С.424-425.

[84] Там же. С.425.

[85] «Как для массового порождения этого коммунистического сознания, так и для достижения самой цели необходимо массовое изменение людей, которое возможно только в практическом движении, в революции; следовательно революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть господствующий класс, но и потому, что свергающий класс только в революции может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую основу общества». – Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т.3. М., 1955. С.70.

[86] Туган-Барановский М.И. Социальные основы кооперации. М., 1989. С.437-438.

[87] Там же. С.44.

[88] Рубинштейн Н.Л. Русская историография. М., 1941. С.567; Шапиро А.Л. Русская историография в период империализма. Л., 1962. С.174-188; Попов А.С. В.О.Ключевский и его «школа»: синтез истории и социологии. М., 2001. С.222.

[89] Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Сб. ст. Ч.1. М., 1906. С.176, 184.

[90] Там же. Ч.2. С.51.

[91] Там же. С.42.

[92] Там же. Ч.1. С.176, 184.

[93] Там же. С.184. Цикл статей «Психология характера и социология» см.: Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Сб. ст. Ч.1. М., 1906. С.165-259.

[94] Рожков Н.А. Основные законы развития общественных явлений (Краткий очерк социологии). М., 1907. С.38.

[95] См.: Юнг К.Г. Психологические типы. М.; СПб., 1996; Аугустинавичюте А. Соционика: Введение. СПб.; М., 1998; Она же. Соционика: Психотипы. Тесты. СПб.; М., 1998.

[96] Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Сб. ст. Ч.1. М., 1906. С.222.

[97] Там же. С.15.

[98] Там же. С.185-202; цит. с.187.

[99] Там же. С.15.

[100] Там же. С.220-244; цит. с.221.

[101] Там же. С.245-256; Рожков Н.А. Обзор русской истории с социологической точки зрения. Ч.1. Киевская Русь (с VI до конца XII века). СПб., 1903. С.160.

[102] Рожков Н.А. Обзор русской истории с социологической точки зрения. Ч.2. Удельная Русь. Вып. 2. М., 1905. С.111-112; Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Сб. ст. Ч.1. С.257.

[103] Там же. С.212-213, 218.

[104] Рожков Н.А. Основные законы развития общественных явлений (Краткий очерк социологии). М., 1907. С.86; Он же. Основы научной философии. СПб., 1911. С.116; Он же. Смысл и красота жизни (Этюд из практической философии). Пг.-М., 1923. С.7.

[105] Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Сб. ст. Ч.1. С.259.

[106] Рожков Н.А. Основные законы развития общественных явлений (Краткий очерк социологии). М., 1907. С.78.

[107] Рожков Н.А. Обзор русской истории с социологической точки зрения. Ч.2: Удельная Русь (XIII, XIV, XV и первая половина XVI века). Вып. 1. СПб., 1905. С.203-204.

[108] Рожков Н.А. Основные законы развития общественных явлений. С.83-88.

[109] Рожков Н.А. Обзор русской истории с социологической точки зрения. Ч.2. Удельная Русь. Вып. 1-й. С.101-111, 202-206.

[110] Рожков Н.А. Обзор русской истории с социологической точки зрения. Ч.2. Удельная Русь. Вып. 2-й. С.113.

[111] Рожков Н.А. Исторические и социологические очерки. Сб. ст. Ч.1. М., 1906. С.41.

[112] Там же. С.42-44.

[113] Иванов-Разумник Р.В. История русской общественной мысли: В 3-х тт. Т.3. М., 1997. С.179.

[114] Луначарский А.В. Двадцать третий сборник «Знания» // Литературный распад. Критический сборник. Кн. 2. СПб., 1909. С.85.

[115] Спорные вопросы методологии истории (Дискуссия об общественных формациях). Л., 1930. С.104.

[116] Горький А.М. Исповедь // Горький А.М. Собр. соч. В 16-ти тт. Т.5: Повести 1908-1910. М., 1979. С.130-131.

[117] Там же. С.139.

[118] Базаров В.В. Мистицизм и реализм нашего времени // Очерки по философии марксизма. Философский сборник. СПб., 1908. С.56-63.

[119] Там же. С.63.

[120] Луначарский А.В. Двадцать третий сборник «Знания». С.86.

[121] Богданов А.А. Красная звезда (Утопия). СПб., 1908. С.32-33.

[122] Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. СПб., 1901.

[123] Богданов А.А. Красная звезда. С.78.

[124] Луначарский А.В. Двадцать третий сборник «Знания» // Литературный распад: Критический сборник. Кн. 2. СПб., 1909. С.92.

[125] Горький А.М. Указ. соч. С.118. Менее экзальтированно, но не менее нарочито стилизованно звучит «символ веры» Луначарского: «“Да придет царствие Божие”. Regnum gloriae, апофеоз человека, победа разумного существа над прекрасной в своем неразумии сестрой его – природой. “Да будет воля Его”, его хозяйская воля от предела до предела, т.е. без предела. “Да святится имя Его”. На трон миров воссядет Некто, ликом подобный человеку, и благоустроенный мир устами живых и мертвых стихий, голосом красоты своей воскликнет: “Свят, свят, свят, полны небо и земля славы твоей”. И человек-бог оглянется и улыбнется, ибо вот все добро зело». - Луначарский А.В. Атеисты // Очерки по философии марксизма. Философский сборник. СПб., 1908. С.159.

[126] Гловели Г.Д., Фигуровская Н.К. Трагедия коллективиста // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990. С.10-11.

[127] Луначарский А.В. Двадцать третий сборник «Знания». С.96.

[128] «Лишь когда действительный индивидуальный человек... в своей эмпирической жизни, в своем индивидуальном труде, в своих индивидуальных отношениях станет родовым существом; 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 К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т.1. М., 1955. С.406.

[129] Иванов Вяч. Предчувствия и предвестия: Новая органическая эпоха и театр будущего // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С.37-50.

[130] «...И я понял, что то не моря рев, но рев народа, рев племени. И в ужасе от невыносимого этого рева, наполняющего своим громом вселенную, я бросился бежать, но некуда было мне укрыться. Как вал грохочущий, надвигался он на меня, и я знал, сейчас я буду во власти стихии и я тоже буду реветь голосом нечеловеческим, покрывая все шумы земли. И волна настигла меня, и я отдался ей, пожирающей. И подхватила она меня, и понесла на своем гребне. И я увидел, что вся она из таких, как я, и что движение ее от бесчисленных бегущих людей, и рев от бесчисленных голосов их, и сила ее от их единой, верой движимой, страсти. И я побежал, и потек с ними, и с того часа нет во мне больше моего страха, а есть лишь великая их надежда, грозное их негодование, их воля непреоборимая сломить противные берега». - Муравьев В.Н. Рев племени // Вехи; Из глубины. М., 1991. С.402-423; цит. с.403-404.

[131] Богданов А. Наука об общественном сознании (Краткий курс идеологической науки в вопросах и ответах). М., 1914. С.10.

[132] Богданов А. Из психологии общества (Статьи 1901-1904 г.). СПб., 1904. С.37.

[133] Богданов А. Наука об общественном сознании. С.5.

[134] Там же. С.26.

[135] Там же. С.5.

[136] Там же. С.6.

[137] Там же. С.40-48, 58-59, 81, 100, 198-199.

[138] См., напр.: Марр Н.Я. Лингвистически намечаемые эпохи развития человечества и их увязка с историей материальных культур // Марр Н.Я. Избранные работы. Т.3: Язык и общество. М.-Л., 1934. С.35-60; а также: Марр Н.Я. Избранные работы. Т.2: Основные вопросы языкознания. Л., 1936. С.357, 369.

[139] Богданов А.А. Наука об общественном сознании. С.40-48; Он же. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.1. М., 1989. С.79; Марр Н.Я. К вопросу о первобытном мышлении в связи с языком в освещении А.А.Богданова [1926 г.] // Марр Н.Я. Избранные работы. Т.3: Язык и общество. М.-Л., 1934. С.78-84.

[140] Дьяконов И.М. По поводу воспоминаний О.М.Фрейденберг о Н.Я.Марре // Восток – Запад: Исследования, переводы, публикации. М., 1988. С.179-180.

[141] Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб., 1996. С.229.

[142] Богданов А.А. Наука об общественном сознании. С.6.

[143] Богданов А.А. Вопросы социализма. Работы разных лет. М., 1990. С.282.

[144] Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.1. М., 1989. С.69.

[145] Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. СПб., 1901. С.187.

[146] Богданов А.А. Тектология. Кн.1. С.150-157.

[147] Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн. Кн.2. М., 1989. С.101.

[148] Там же. С.125-139.

[149] Богданов А.А. Наука об общественном сознании. С.33.

[150] Там же. С.36.

[151] Несколько иной вид носила периодизация общественного развития в более ранней работе А.А.Богданова «Познание с исторической точки зрения»: там критерием выделения исторических периодов была эволюция форм трудового сотрудничества. Мыслитель писал, что в истории человечества сменяют друг друга «первичное сотрудничество» людей – «разнородное организованное или авторитарное сотрудничество» (в патриархальном обществе кочевников-скотоводов или в земледельческой общине) – «разнородное неорганизованное или анархическое сотрудничество (рыночное хозяйство, мелкобуржуазное, а затем капиталистическое общество) – и, наконец, «организованное и однородное, синтетическое сотрудничество» (будущее коммунистическое общество). – Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. СПб., 1901. С.194-202.

[152] Богданов А.А. Наука об общественном сознании. С.54.

[153] Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. СПб., 1901. С.196; Он же. Наука об общественном сознании. С.34.

[154] Там же. С.34.

[155] Богданов А.А. Тектология. Кн.1. С.82.

[156] Богданов А.А. Из психологии общества (Статьи 1901-1904 гг.). СПб., 1904. С.3.

[157] Богданов А.А. Тектология. Кн.2. С.103.

[158] Богданов А.А. Наука об общественном сознании. С.60-61; см. также: Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. С.197; Он же. Тектология. Кн.1. С.79-81.

[159] Богданов А.А. Наука об общественном сознании. С.68-71.

[160] Богданов А.А. Тектология. Кн.2. С.112, 116.

[161] Там же. С.85-86.

[162] Там же. Кн.1. С.82.

[163] Там же. Кн.2. С.114, 116-117.

[164] Там же. Кн.1. С.5.

[165] Богданов А.А. Наука об общественном сознании. С.124.

[166] Там же. С.102.

[167] Богданов А.А. Из психологии общества. С.6.

[168] Там же. С.6-7.

[169] Богданов А.А. Тектология. Кн.1. С.104, 109.

[170] Богданов А.А. Наука об общественном сознании. С.35.

[171] Богданов А.А. Тектология. Кн.1. С.110; Богданов А.А. Наука об общественном сознании. С.183.

[172] Богданов А.А. Из психологии общества. С.6.

[173] Там же. С.7.

[174] Богданов А.А. Тектология. Кн.1. С.106.

[175] Богданов А.А. Наука об общественном сознании. С.177-178.

[176] Там же. С.179-180.

[177] Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. С.190-191.

[178] Богданов А.А. Наука об общественном сознании. С.181.

[179] Там же. С.186-190.

[180] Там же. С.192-193.

[181] Там же. С.194-195.

[182] Там же. С.198.

[183] Там же. С.197.

[184] Богданов А.А. Красная звезда. С.8.

[185] Богданов А.А. Тектология. Кн.1. С.106.

[186] Богданов А. Из психологии общества. С.13.

[187] Богданов А.А. Тектология. Кн.2. С.78.

[188] В этом совершенно согласен с Богдановым был и другой приверженец философии эмпириокритицизма, В.В.Базаров: «социальный строй, у порога которого стоит история», как считал он, «отнюдь не есть переход от социальных тревог, борьбы и страданий к безмятежному счастью покоя. Конечно, увеличивая богатство духовной жизни человека, новый строй приведет к количественному и качественному росту наслаждений; но в той же самой степени возрастет неизбежно и сумма страданий... Социализм выше капитализма не потому, что он уничтожает страдания, а потому что уничтожает унизительные страдания, т.е. страдания, пригнетающие человека, упрощающие его психику, обесцвечивающие его духовную жизнь». – Базаров В.В. На два фронта. СПб., 1910. С.XIV.

[189] Богданов А.А. Наука об общественном сознании. С.45.

[190] Ленин В.И. Две тактики социал-демократии в демократической революции // Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т.11. М., 1979. С.93.

[191] Плеханов Г.В. Социализм и политическая борьба // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т.2. М., 1956. С.103.

[192] Там же. С.102-103, 106-107.

[193] Аксельрод П.Б. К вопросу о современных задачах и тактике русских социал-демократов. Б.м., 1898. – Цит. по: Мартынов А. Главнейшие моменты в истории русского марксизма // Общественное движение в России в начале XX-го века. Т.2, ч.2. СПб., 1910. С.300.

[194] Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898 – 1986). 9-е изд., дополн. и исправл. Т.1: 1898-1917 гг. М., 1983. С.16.

[195] Аксельрод П.Б. Две тактики: Доклад, прочитанный на съезде в Стокгольме. СПб., 1907. С.3.

[196] Там же. С.7.

[197] Мартынов А. Главнейшие моменты в истории русского марксизма. С.333.

[198] Ленин В.И. Две тактики социал-демократии в демократической революции // Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т.11. С.35-49, 73-76; Троцкий Л.Д. Итоги и перспективы. Движущие силы революции // Троцкий Л.Д. К истории русской революции. М., 1990. С.94-109.

[199] Троцкий Л.Д. Указ. соч. С.94.

[200] Ленин В.И. Две тактики социал-демократии в демократической революции. С.44.

[201] «Крестьянство, социально и культурно отсталое, политически беспомощное, давало во всех странах опору для наиболее реакционных, авантюристских, сумбурных и продажных партий, которые в конечном счете всегда поддерживали капитал против труда». - Троцкий Л.Д. Сочинения. Сер. IV: Проблемы международной пролетарской

революции. Т.12: Основные вопросы пролетарской революции. М., б.г. С.36.

[202] См.: Burbank, Jane. Intelligentsia and Revolution: Russian Views of Bolshevism, 1917-1922. New York; Oxford: Oxford University Press, 1986.

[203] Туган-Барановский М.И. К лучшему будущему. М., 1996. С.426.

[204] Бухарин Н.И. Теория исторического материализма: Популярный учебник марксистской социологии. М.-Л., 1923. С.6. П.А.Сорокин, будучи принципиальным противником марксистского учения, считал эту книгу Бухарина «интересной и в ряде отношений ценной». «После работ Г.В.Плеханова, - писал Сорокин, - данная книга одна из самых удачных книг на русском языке, дающих систематическое построение марксистской социологии самими марксистами. Все это, конечно, не мешает мне считать множество основных положений социологии гр.Бухарина неприемлемыми и неверными». – Сорокин П.А. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. М., 1994. С.396.

[205] Бухарин Н.И. Избранные труды. Л., 1988. С.168, 171.

[206] Бухарин Н.И. Теория исторического материализма. С.234-235.

[207] Там же. С.263-264.

[208] Там же. С.262.

[209] Там же. С.300-305.

[210] Там же. С.311.

[211] Там же. С.239.

[212] Там же. С.9.

[213] Там же. С.246-247.

[214] Там же. С.242-243.

[215] Там же. С.269.

[216] Там же. С.271.

[217] Бухарин Н.И. Избранные труды. С.176.

[218] Там же. С.148.

[219] Бухарин Н.И. Теория исторического материализма. С.10-11.

[220] Там же. С.11.

[221] Там же. С.237-238.

[222] Там же. С.269-270, 274-275.

[223] Бухарин Н.И. Избранные труды. С.157.

[224] Там же. С.121.

[225] Дорошенко Н.М. Философия и методология истории в России (конец XIX – начало XX века): Учеб. пособие. С.162.

[226] Бухарин Н.И. Теория исторического материализма. С.146-148.

[227] Богданов А.А. Тектология. Кн.1. С.106.

[228] Бухарин Н.И. Теория исторического материализма. С.90. Бухарин выделял три состояния общественных систем: 1) «устойчивое равновесие», то есть «взаимодействие между средой и системой выражается в неизменном положении вещей или в таком нарушении прежнего положения, которое вновь восстанавливается в прежней же фор-

ме»; ему соответствует простое воспроизводство или «общество застойного типа»; 2) «подвижное равновесие с положительным знаком (развитие системы)», которому соответствуют расширенное воспроизводство и общественный прогресс; наконец, 3) «подвижное равновесие с отрицательным знаком (разрушение системы)», которому соответствуют недопроизводство и общественный регресс. – Там же. С.77-81, 130-132, 279-281.

[229] Богданов А.А. Тектология. Кн.1. С.109.

[230] Богданов А.А. Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990. С.47-52.

[231] Туган-Барановский М.И. К лучшему будущему. М., 1996. С.71.

[232] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т.2. С.46.

[233] Троцкий Л.Д. Запад и Восток. Вопросы мировой политики и мировой революции. М., 1924. С.31, 113-114.

[234] Бухарин Н.И. Теория исторического материализма. С.271-272.

[235] Там же. С.146-148.

[236] Бухарин Н.И. Избранные труды. Л., 1988. С.171-173.

[237] Бухарин Н.И. Теория исторического материализма. С.272.

[238] Там же. С.273, 279.

[239] Там же. С.269.

[240] Бухарин Н.И. Избранные труды. С.125.

[241] Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1: Образ и действительность. М., 2003. С.23.

[242] Сталин И.В. К вопросам ленинизма // Сталин И.В. Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. Л., 1952. С.115-116.

[243] См. последний официально утвержденный в СССР вузовский учебник философии, написанный с позиций диалектического материализма, но с учетом «реальностей современной эпохи»; большинство теоретических постулатов этого учебника еще в 1970-е годы были бы, несомненно, признаны «ревизионистскими». – Введение в философию: Учебник для вузов. В 2-х ч. Ч.2 / Фролов И.Т., Араб-Оглы Э.А., Арефьева Г.С. и др. М., 1989. С.416-478 (Раздел «Общество»).

Заключение

Русский марксизм рубежа XIX–XX веков формировался не только как направление общественной мысли или попытка теоретического обоснования леворадикального политического движения, но и как методология социальных наук и теория исторического процесса. В этом качестве традиция дореволюционного отечественного марксизма была богата оттенками и внутренними течениями; лишь немногие из наметившихся тогда тенденций были востребованы и развиты в советский период.

В развитии русского марксизма как теоретического и методологического направления отечественной мысли конца XIX–начала XX века можно, с нашей точки зрения, выделить три основных этапа.

Первый этап приходится на 1880-е–1900-е годы. В это время состоялось оформление классической парадигмы русского марксизма, которая в теоретическом отношении была связана прежде всего с именем Г.В.Плеханова. Для этой парадигмы характерно представление об истории человеческого общества как о строго закономерном процессе. История представала как объективно-необходимый, детерминированный процесс, не оставляющий места ни для случайности, ни для произвола отдельно взятой личности или даже «толпы». Русские марксисты часто прибегали к метафорическому описанию общества как колоссального механизма, хода истории – как движения небесных тел, траекторию которого можно точно вычислить заранее. Ключевой момент истории, – переход «из царства необходимости в царство свободы», то есть пролетарскую революцию, – они трактовали как триумф разума и дисциплины над стихией, как подчинение рациональному плану всех сторон общественной жизни и человеческого поведения. Эта модель восприятия истории была общей для большевиков и меньшевиков; тех и других разъединяло лишь представление о сроках и методах осуществления грядущей революции, степень политического радикализма.

Характерной особенностью классической парадигмы русского марксизма была и трактовка взаимоотношений «базиса» и «надстройки» как довольно жесткой односторонней зависимости. Даже в специальных исследованиях, посвященных психологи-

ческой стороне исторического процесса (яркий пример тому – разработанная Н.А.Рожковым типология человеческих характеров, а также труды Г.В.Плеханова по истории общественной мысли), сторонники этой парадигмы подчеркивали, что эволюция человеческой психологии и культуры определяется изменениями в социально-экономической жизни общества и в силу этого носит вторичный, отраженный характер.

При рассмотрении конкретных исторических проблем русские марксисты активно использовали традиции своих старших современников – отечественных ученых-позитивистов. Это прослеживается в многочисленных работах по социально-экономической истории, написанных с позиций «экономического материализма»: исследованиях Н.А.Рожкова, П.Б.Струве, М.И.Туган-Барановского, П.П.Маслова и других. Считая, вслед за Марксом, движущей силой исторического процесса развитие производительных сил, русские марксисты в то же время подчеркивали значение демографического и географического факторов истории, указывали на роль международного обмена и геополитического соотношения сил как стимулов внутреннего развития. В этом, на наш взгляд, можно обнаружить несомненное влияние идей М.М.Ковалевского и «русской исторической школы», а также школы В.О.Ключевского. Соответствовали традициям русской исторической науки и представления отечественных марксистов об истории России как истории непрерывной внутренней колонизации.

Эта тесная идейная близость марксистов и позитивистов свидетельствовала о глубинном внутреннем родстве их исторических воззрений. Русский марксизм классического образца довел до логического предела то восприятие исторического знания и исторической науки, которое было присуще позитивизму: главной целью исторического познания для того и другого течений было установление законов общественного развития, что сделало бы возможным научное предвидение будущего и позволило бы практиковать социальную инженерию. В этом плане марксизм и позитивизм можно рассматривать как два равноправных ответвления историцистской модели мышления, характерной для XIX века.

Русский марксизм формировался в эпоху, когда изменялась сама структура гуманитарного знания: начало XX века было

временем рождения исторической антропологии. В европейской мысли начинался поворот от причинно-следственного, детерминистского *объяснения* хода истории к *пониманию* внутреннего мира и культурных ценностей тех людей, которые эту историю созидали. Отечественный марксизм не остался в стороне от этого процесса: внутри самого марксистского направления русской мысли в начале XX века шел поиск новых способов осмысления истории и места в ней человека.

Первая попытка существенного обновления марксистской доктрины была предпринята на рубеже 1890–1900-х гг. силами представителей «критического марксизма»: П.Б.Струве, Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, М.И.Туган-Барановского. Критические марксисты стремились объединить марксистское учение о классовой борьбе и кантианское представление об абсолютном характере человеческих ценностей; представление об объективно детерминированном характере исторического процесса – и восприятие свободы в либерально-гуманистическом смысле слова, как свободы нравственного выбора. Их творчеству было присуще восприятие исторической реальности как арены борьбы за реализацию общественных идеалов, где успех определяется не только соотношением «объективных» социально-экономических сил, но и нравственной высотой противоборствующих идеалов. Впрочем, найденные ими теоретические решения проблемы соотношения детерминизма и свободы зачастую представляли собой неустойчивый компромисс взаимоисключающих идей; это и стало одной из причин распада группы «критических марксистов», произошедшего в начале XX века. Чтобы выйти из интеллектуального тупика, Бердяев и Булгаков обратились к религиозной философии; Туган-Барановский остался на теоретических позициях, близких к критическому марксизму, но более не считал себя приверженцем марксистской доктрины. Наконец, социально-экономические воззрения Струве до самого завершения его научной карьеры несли на себе отпечаток двойственности: в основу своей социальной теории Струве положил идею непреодолимого «основного дуализма» рационального и иррационального, сознательного и стихийного начал.

Третий этап в развитии русского марксизма (и, соответственно, еще одна попытка создать новую парадигму русского марксизма) относится к середине 1900-х–середине 1910-х гг.;

он был связан с распространением в русской мысли философии эмпириокритицизма и формированием идеологии богостроительства. Сторонники этих теоретических направлений – А.А.Богданов, В.В.Базаров, А.В.Луначарский, А.М.Горький, – образовали достаточно сплоченную идейную фракцию, выступая единым фронтом в бесчисленных дискуссиях с приверженцами классической версии марксизма.

Эмпириокритицизм пришел в российскую интеллектуальную жизнь как знамя обновления марксистской доктрины; его приверженцы стремились не допустить превращения марксизма в ортодоксальное учение. Для философов-эмпириокритицистов – Богданова и Базарова – был характерен интерес к гносеологическим и эпистемологическим проблемам. С их точки зрения, любые научные и теоретические закономерности, познанные человеком, носят относительный характер; они представляют собой не что иное, как эвристические конструкции, созданные для упорядочения данных опыта и систематизации знания. Поэтому эмпириокритицисты избежали той фетишизации исторических законов, которая так явно проявилась в творчестве ортодоксальных марксистов; исторические закономерности представлялись им не в качестве могущественных сил, из-за кулис дирижирующих событиями и поступками, а скорее как научные формулы, как вычисленная апостериори равнодействующая разнонаправленных социальных сил. Не случайно для совместной борьбы с новыми течениями объединились лидеры меньшевизма и большевизма, Плеханов и Ленин: в данном случае под угрозой оказался краеугольный камень марксистской доктрины – вера в незыблемые исторические закономерности.

Создавая свою версию теории исторического процесса, эмпириокритицисты и богостроители попытались реабилитировать гуманистическое восприятие человека как свободного творческого существа, способного волевым титаническим усилием изменить лик вселенной. Особенностью их антропологии была антииндивидуалистическая направленность: в качестве героя-титана, преобразующего мир, в творчестве Горького, Луначарского и Богданова выступал человеческий вид в целом, причем обязательным условием перехода к коммунистическому обществу им представлялось полное растворение человеческого «я» в коллективном сознании.

Наконец, сторонники эмпириокритицизма попытались преодолеть характерное для классического марксизма восприятие отношений экономики и культуры как жесткой односторонней зависимости. В своем фундаментальном труде «Тектология» А.А.Богданов предложил рассматривать все стороны человеческой жизни – от логических форм мышления до технологии производства – как виды организации общественной деятельности; введение основополагающей категории «организации» позволило ему отказаться от канонического марксистского противопоставления базиса и надстройки. Организационная теория Богданова, как показало время, представляла собой самую перспективную в научно-методологическом плане часть теоретического наследия русских марксистов: в современном научном мире тектологию Богданова по праву считают предшественницей синергетики и теории систем. К этому можно добавить, что, на наш взгляд, будь теоретические построения Богданова востребованы профессиональной исторической наукой, они могли бы стать основой для культурно-антропологических исследований: его концепция «способов представлений», сменяющих друг друга в ходе человеческой истории, в определенном смысле предвосхитила изыскания «анналистов».

Подводя итог, можно заключить, что в начале XX века рядом с ортодоксально-классической версией марксистской доктрины начала формироваться иная версия марксизма, связанная с философией эмпириокритицизма и идеологией богостроительства. Ее можно назвать *второй парадигмой марксизма*, по аналогии с описанной в нашей исторической науке «второй парадигмой народничества». Различия между этими двумя парадигмами марксистской идеологии проявились как в теории познания и в философской антропологии, так и в понимании движущих сил исторического процесса.

Теоретические искания приверженцев эмпириокритицизма органично вписываются в контекст развития не только русской, но и мировой исторической мысли XX века. В частности, вполне современным выглядит их убеждение в относительности и «антропоморфности» всех открытых человеческим разумом истин; понимание неоднозначности взаимоотношений культуры и экономики в истории; внимание к сменяющим друг друга в истории «способам представлений».

Таким образом, процесс смены парадигм исторического мышления, развернувшийся в русской мысли в XX веке – пе-

реход от историцистского, детерминистского видения исторической реальности к культурно-антропологическому, — затронул и марксизм, существенно трансформировав изнутри это интеллектуальное течение.

Трагическая ирония судьбы русского марксизма состояла в том, что на долгие годы были забыты именно наиболее оригинальные и перспективные концепции отечественных марксистов. Превращение марксизма в официальную идеологию авторитарного государства привело не только к прекращению многих дискуссий, но и к общему снижению уровня теоретического мышления: учение, к которому в идеале обязан был приобщиться каждый взрослый гражданин Советской страны, должно было стать общедоступным по своему содержанию. Поэтому в 1920—1930-е годы произошло возвращение к классической парадигме русского марксизма, канонизированной и упрощенной в соответствии с требованиями новой эпохи; развитие марксистской доктрины было на несколько десятилетий искусственно заморожено на достигнутом однажды уровне. Неудивительно, что на закате советской эпохи и в годы перестройки «марксизм» ассоциировался исключительно с догматизированным наследием Маркса, Энгельса и Ленина, существенно устаревшим к тому времени в научно-методологическом плане.

Русский марксизм был порождением сложной, переломной эпохи общественного развития; в нем отразились не только социальные бури, но и исторические ожидания, стереотипы мышления и культурный багаж людей того времени. Марксизм как идеология сыграл свою противоречивую и трагическую роль в отечественной истории; марксизм как течение русской мысли во всем многообразии его интеллектуальной палитры, безусловно, еще долго будет привлекать внимание исследователей, стремящихся понять логику человеческих идей, верований, надежд и заблуждений.

Указатель имен

Авенариус Р. — 56
Аксаков И.С. — 127
Аксельрод Л.И. — 42, 45-48, 59, 64, 65, 67, 69-71, 73, 74, 77
Аксельрод П.Б. — 12, 166, 167, 188
Александр II — 29
Алпатов М.В. — 24
Араб-Оглы Э.А. — 190
Арефьева Г.С. — 190
Аугустинавичюте А. — 145, 183
Базаров В.В. — 32, 56-59, 68, 71, 76, 77, 152, 184, 188, 194
Бакунин М.А. — 13
Балабанова А. (Balabanoff A.) — 44, 74
Батурин Н.Н. — 9
Башкин М. — 149
Бердяев Н.А. — 5-7, 14, 18, 22-24, 26, 30, 31, 37, 51-54, 59, 68, 70, 72, 75, 76, 100, 117, 122, 131-135, 139, 143, 172, 177, 180-183, 193
Бережанский А.С. — 26, 70
Беркли Дж. — 65
Бернштейн Э. — 13, 17, 64, 139
Бирнс Р. (Byrnes, Robert F.) — 35, 72
Благоев Д. — 10
Блан Л. — 158
Богданов А.А. — 11, 19-22, 27, 28, 32, 38, 43, 56-60, 64, 65, 68, 70, 71, 73, 76, 77, 88-90, 92, 93, 103, 113, 115, 116, 118, 120, 122, 150-165, 171-174, 179, 181, 185-190, 194-195
Богданов Б.В. — 25
Бокль Г.Т. — 15
Борецкая М. — 149
Бранский В.П. — 27
Булгаков С.Н. — 5, 14, 18, 22, 26, 31, 50-54, 68, 75, 76, 131, 135, 136, 177, 180, 181, 193
Бурбанк Дж. (Burbank, Jane) — 12, 25, 189
Бухарин Н.И. — 14, 22, 33, 39, 71, 73, 74, 80, 111, 112, 114, 119, 122, 165, 169-178, 189, 190
Бэрон С.Х. (Бейрон С.Х., Baron, Samuel H.) — 17, 26, 74, 119, 126, 180
Бюхер К. — 91, 92, 116

Валентинов Н. – 71
Валицкий А. (Walicki, Andrzej) – 12, 20, 25, 27, 70, 115, 180
Вандалковская М.Г. – 24
Вандервельде Э. – 75
Вассиан (Патрикеев) – 149
Вебер Б.Г. – 24
Вебер М. – 116
Вернадский Г.В. – 6, 11, 16, 23, 26
Винер Н. – 27
Виноградов П.Г. – 8, 34, 35
Волкогонов Д.А. – 24
Волобуев О.В. – 15, 26
Воровский В.В. – 9
Вусинич А. (Vucinich, Alexander) – 11, 20, 25, 27, 34, 71
Гайденко П.П. – 18, 26, 27
Гальперин С.И. – 5, 23
Гегель Г.Ф.В. – 8
Герасименко Г.А. – 25
Герберштейн С. – 104, 105
Герцен А.И. – 13, 140, 143
Гловели Г.Д. – 185
Гоббс Т. – 104
Годунов Б.Ф. – 73
Голицын В.В. – 97
Голосенко И.А. – 25
Городецкий Е.Н. – 24
Горький А.М. – 11, 19, 22, 32, 61, 63, 68, 151, 153, 178, 184, 185, 194
Греков Б.Д. – 6
Гусев С.С. – 77
Даниельсон Н.Ф. – 13
Даниил Галицкий – 149
Дейч Л.Г. – 130
Довнар-Запольский М.В. – 34, 71
Дорошенко Н.М. – 14, 23, 25, 173, 189
Достоевский Ф.М. – 135, 141, 183
Дубровский С.М. – 24
Дьяконов И.М. – 156, 186
Жуйков Г.С. – 25
Задорожнюк И.Е. – 19, 27

Засулич В.И. – 12, 70, 135, 181
Зеньковский В.В. – 6, 23, 24
Зибер Н.И. – 30, 70
Змановский Г.Р. – 28
Зомбарт В. – 182
Иван I Калита – 149
Иван III – 149
Иван IV, Грозный – 72, 73
Иванов В.И. – 59, 154, 185
Иванов-Разумник Р.В. – 5, 23, 77, 151, 184
Иисус Навин (библ.) – 44
Иовчук М.Т. – 26
Иосиф Волоцкий – 149
Итенберг Б.С. – 13, 14, 25
Кавелин К.Д. – 81, 114
Кальвин Ж. – 46
Кант И. – 17, 141, 147
Карамзин Н.М. – 81, 125
Кареев Н.И. – 5, 6, 18, 23, 26, 31, 64, 70, 73, 122, 179, 186
Карпович М.М. – 11
Каутский К. – 13, 75
Келли Э. (Kelly, Aileen) – 20, 27
Клайн Дж. (Kline, George L.) – 11, 20, 25, 27
Ключевский В.О. – 8, 15, 26, 35, 37, 71, 72, 96, 101, 113, 125, 183, 192
Кнунянц Б.М. – 9
Ковалевский М.М. – 29, 70, 78, 79, 83-86, 88, 91-93, 113-116, 192
Ковальченко И.Д. – 15, 26
Коган П.С. – 70, 74
Козловский В.В. – 25
Колеров М.А. – 19, 27, 70, 179
Конт О. – 16
Корнель П. – 79
Коротаев Ф.С. – 26
Кузьминых Н.А. – 28
Кун Т. – 60
Курбатова И.Н. – 25, 26
Лавров П.Л. – 41, 143
Лакатос И. – 60
Ланге Ф.А. – 181

Лассаль Ф. — 147
Левицкий С.А. — 24, 70
Лейбниц Г.В. — 74
Ленин В.И. — 5, 6, 9-11, 14-17, 20-22, 24, 27, 28, 31, 32, 39, 41, 45, 59, 64-67, 69, 71, 73, 77, 100, 108, 110, 111, 119, 165-168, 177, 188, 194, 196
Леонов М.И. — 70
Леонтьева О.Б. — 25, 76
Лесевич В.В. — 77
Лонге Ш. — 75
Лопатин Г.А. — 41
Лосский Н.О. — 6, 23
Луначарский А.В. — 11, 19, 22, 32, 56, 59, 61-63, 68, 71, 77, 151-154, 178, 184, 185, 194
Луценко А.В. — 28
Любутин К.Н. — 28
Малинов А.В. — 23
Маркс К. — 4, 5, 7, 9-11, 13-15, 21, 25, 28, 30, 35, 40-42, 44-46, 48, 56, 60, 64, 65, 70, 74, 81-85, 88, 90-93, 100, 101, 103, 112-114, 118, 120, 125, 136-139, 141-143, 148, 151, 154, 156, 166-169, 176, 178, 179, 181-183, 185, 192, 196
Марр Н.Я. — 155, 156, 186
Мартов Ю.О. — 4, 9, 12, 23, 33, 71, 74
Мартынов А.А. — 4, 5, 23, 167, 188
Маслин А.Н. — 16, 26
Маслов П.П. — 4, 9, 22, 23, 33, 71, 84, 91, 92, 115, 116, 192
Мах Э. — 56
Медушевский А.Н. — 23
Милюков П.Н. — 6, 23, 34, 35, 71, 83, 96, 101, 113-115, 125
Михайловский Н.К. — 13, 31, 41, 45, 72, 73, 75, 132, 180, 181
Муравьев В.Н. — 154, 185
Наполеон I (Наполеон Бонапарт) — 63
Наполеон III (Луи Наполеон Бонапарт) — 179
Нарский И.С. — 28
Нечкина М.В. — 24
Нечухрин А.Н. — 15, 16, 23, 26
Нил Сорский — 149
Новгородцев П.И. — 70
Новикова Л.И. — 14, 25
Овсянико-Куликовский Д.Н. — 4, 23, 30, 70, 74

Ольминский М.С. — 9
Оуэн Р. — 136
Павлов-Сильванский Н.П. — 96, 103
Пайпс Р. (Pipes, Richard) — 19, 27, 115
Панкратова А.М. — 116
Петр I, Великий — 34, 71, 72, 76, 81, 105, 106, 149
Платон — 140, 141
Платонов С.Ф. — 23
Плеханов Г.В. — 6, 8-12, 14, 16, 17, 22-24, 26, 28, 30-33, 41, 44-46, 49, 51, 56, 59, 63-65, 67, 69-71, 74, 75, 77, 79, 93-96, 100-114, 116-119, 122-130, 165, 166, 174, 177, 179, 180, 188-192, 194
Плютто П.А. — 28
Поваров Г.Н. — 27
Покровский М.Н. — 6, 8-10, 15, 22, 24, 25, 33, 35, 60, 61, 72, 73, 77, 82, 92, 94, 97, 101, 104, 109, 110, 114, 116, 117, 119, 124-125, 179
Полевой Ю.З. — 25, 26
Попов А.С. — 26, 183
Поппер К. — 60
Потресов А.Н. — 4, 9, 12, 23, 71
Прудон П.Ж. — 137
Раев М. (Raeff, Marc) — 38, 73
Разин С.Т. — 7
Расин Ж. — 79
Ренодель П. — 75
Рикардо Д. — 30, 70
Родбертус К.И. — 137
Рожков Н.А. — 6, 8-10, 15, 16, 22, 25, 26, 32-36, 39, 70-73, 80, 81, 84-88, 92, 96, 97, 104, 113-115, 117, 121, 122, 144-150, 177-179, 183, 184, 192
Рубинштейн Н.Л. — 9, 24, 183
Русанов Н.С. — 13
Садовский В.Н. — 77
Саид Э. (Said, Edward) — 108, 109, 119
Сандерс Т. (Sanders, Thomas) — 73
Сахаров А.М. — 10, 16, 25, 26
Свердлов Я.М. — 9, 169
Сенкевич Г. — 146
Сен-Симон А. — 136
Сергий Радонежский — 149

Сетров М.И. – 27
Сиземская И.Н. – 14, 25
Скворцов-Степанов И.И. – 9
Смирнов И.П. – 18, 26
Солженицын А.И. – 47
Соловьев В.С. – 27
Соловьев С.М. – 81, 96, 101, 113, 114, 125
Сорвин К.В. – 27
Сорвина Г.Н. – 27
Сорокин П.А. – 66, 77, 189
Спиноза Б. – 45, 74
Стайтс Р. (Stites, Richard) – 20, 27
Сталин И.В. – 177, 190
Станиславская А.М. – 24
Стопани А.М. – 9
Страхов Н.Н. – 129, 180
Струве П.Б. – 5-9, 11, 12, 14, 18, 19, 22-24, 26, 27, 31, 34-37, 50-55, 64, 66, 68, 72, 73, 75, 76, 83, 84, 86, 92, 108, 113, 115, 116, 131, 132, 134, 135, 139, 143, 167, 177, 180, 192, 193
Тарасова Н.Н. – 16, 26
Тарле Е.В. – 35, 71
Твардовская В.А. – 13, 14, 25
Точисский П.В. – 10
Троцкий Л.Д. – 14, 22, 45, 47, 48, 67, 69, 74, 75, 95-100, 111, 113, 117, 167, 168, 174, 188, 190
Трубецкой Е.Н. – 121, 179
Трубецкой Н.С. – 24
Туган-Барановский М.И. – 8, 11, 14, 18, 19, 22, 26, 27, 34, 35, 50-53, 68, 75, 76, 85, 115, 122, 131, 136-143, 168, 174, 177, 181-183, 189, 190, 192, 193
Тургенев И.С. – 146
Тютюкин С.В. – 17, 25, 26, 119
Федор Иоаннович – 73
Федосеев Н.Е. – 10
Федотов Г.П. – 6, 7, 24
Феодосий Косой – 149
Фигуровская Н.К. – 185
Флоровский Г.В. – 6, 24
Франк С.Л. – 31, 32, 71
Фрейд З. – 48

Фрейденберг О.М. – 186
Фролов И.Т. – 190
Фурье Ш. – 136
Хаммурапи (Гаммураби, Хаммураби) – 104, 175
Хвостов В.М. – 179
Хмылев Л.Н. – 23
Хомяков А.С. – 180
Хорос В.Г. – 11, 25
Цамутали А.Н. – 10, 24, 25
Цезарь, Юлий – 94
Чаадаев П.Я. – 105, 106, 110, 118, 119, 180
Чагин Б.А. – 26
Чернышевский Н.Г. – 13, 141
Чичерин Б.Н. – 81, 96, 113, 114
Шапиро А.Л. – 10, 15, 24, 26, 183
Шаумян С.Г. – 9
Шейдеман Ф. – 75
Шереметев Б.И. – 34
Шерер Ю. – 28
Шестов Л.И. – 37
Шикло А.Е. – 15, 26
Шлихтер А.Г. – 9
Шпенглер О. – 175, 176, 178, 190
Штаммлер Р. – 43-46, 50, 52, 73
Щапов А.П. – 8, 15
Эммонс Т. (Emmons, Terence) – 71
Энгельс Ф. – 9, 21, 28, 41, 65, 101, 113, 114, 118, 138, 139, 142, 176, 178, 179, 181, 183, 185, 196
Эткинд А. – 74
Юм Д. – 65
Юнг К. – 145, 183
Юшкевич П.С. – 22, 32, 36, 37, 45, 48, 66, 71, 72, 74, 75, 77, 110, 119, 122, 179

Оглавление

Введение. Изучение дореволюционной марксистской традиции в отечественной историографии 3

Глава I. Проблемы эпистемологии и методологии истории в наследии русских марксистов 29

Русские марксисты о задачах и предмете исторической науки 34

Проблема исторической закономерности в трудах русских марксистов 40

Глава II. Теория исторического процесса в русском марксизме . . . 78

Взаимосвязь экономического и демографического факторов исторического процесса 78

Географический и геополитический фактор исторического процесса 93

Глава III. Проблема соотношения «базиса» и «надстройки» общества в интерпретации русских марксистов 120

Концепция «психики общественного человека» в трудах Г.В.Плеханова 122

«Критические марксисты» о движущих силах исторического процесса 131

Историческая концепция Н.А.Рожкова 144

«Богостроительство» и теоретические искания А.А.Богданова 150

Теория «исторических типов общества» Н.И.Бухарина . . 165

Заключение 191

Указатель имен 197

Научное издание

Леонтьева Ольга Борисовна

МАРКСИЗМ В РОССИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ. Проблемы методологии истории и теории исторического процесса

Публикуется в авторской редакции
Художественный редактор *Л.В.Крылова*
Компьютерная верстка, макет *Л.Н.Замамыкиной*

Лицензия ИД № 06178 от 01.11.01.Подписано в печать 27.05.2004.
Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл.-печ. л. 12,07; уч.-изд. л. 13,0.
Гарнитура «NewtonC». Тираж 500 экз. Заказ № 204
Издательство «Самарский университет»,
443011, г.Самара, ул. Акад. Павлова, 1.,
тел. (8462) 34-54-23, e-mail: lizam@ssu.samara.ru
Отпечатано в ООО «Типография «Книга».
г. Самара, ул. Ново-Садовая, 106, тел. 35-35-26.