«От марксизма к идеализму» — и к религиозному поиску: траектория движения критических марксистов начала и третьей четверти XX века

Юлия Попова

Колледж городских предпринимателей (Санкт-Петербург)

E-mail: juspva@yandex.ru

Аннотация. В статье предпринимается попытка наметить линию преемственности между критическим марксизмом начала XX века и третьей четверти столетия. Автор показывает, как представители критического, или легального, марксизма (Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Михаил Туган-Барановский) увлеклись марксизмом, пытаясь найти в нем выход из общественно-политического кризиса и ответ на «вечный» вопрос русской интеллигенции: «Что делать?». Критические марксисты стремились дополнить марксизм, или «экономический материализм», универсальной, общечеловеческой и христианской этикой. В результате это привело их к идеализму, либерализму и разочарованию в марксизме. Такое разочарование сопровождалось в том числе движением к религиозной мысли. Похожая траектория движения (от марксизма к идеализму и к религиозному поиску) повторилась в критическом марксизме периода оттепели. После господства официальной партийной идеологии вновь, как и на рубеже XIX — начала XX века, стали возникать многочисленные философские кружки, разночтения, дискуссии, ожидания и надежды на будущее. Вновь интеллигенция, состоящая в этих кружках, обратилась к этическому, нравственному и религиозному переосмыслению марксизма. Критический марксист Эвальд Ильенков и его ученик Генрих Батищев подчеркивали роль всесторонне развитой, творческой и критически мыслящей личности. Даже диалектическая логика в их подходе стала разновидностью борьбы за критически мыслящую личность, а также оптимистичной верой в прогресс и силу воспитания, культуры, образования. Ближе к концу советского проекта критические марксисты начали уделять все больше внимания идеям самосовершенствования, интерпретируя революционную практику как работу человека над собой и борьбу за повсеместное «очеловечивание» в нравственном смысле слова.

Ключевые слова: критический марксизм, идеализм, интеллигенция, Булгаков, Бердяев, Ильенков, Батищев.

Для цитирования: *Попова Ю.* (2025). «От марксизма к идеализму» — и к религиозному поиску: траектория движения критических марксистов начала и третьей четверти XX века // Patria. Т. 2. № 2. С. 59–71.

doi: 10.17323/patria.2025.26793

“From Marxism to Idealism” — and to the Spiritual Search: The Trajectory of the Movement of Critical Marxists at the Beginning and the Third Quarter of the 20th Century

Yuliya Popova

College of Urban Entrepreneurs (Saint Petersburg)

E-mail: juspva@yandex.ru

Abstract. The article attempts to trace out a line of continuity between the Critical Marxism of the early 20th century and the Critical Marxism of the third quarter of the century. The author shows how representatives of Critical or Legal Marxism (Sergei Bulgakov, Nikolai Berdyaev, Mikhail Tugan-Baranovsky) became fascinated by Marxism, trying to find in it a way out of the socio-political crisis and an answer to the eternal Russian question about what is to be done. Critical Marxists sought to complement Marxism or "Economic Materialism" with a universal, human and Christian ethics. As a result, this led them to idealism, liberalism and even to disappointment in Marxism. Such disillusionment was accompanied by, among other things, a movement towards religious thought. A similar trajectory of movement (from Marxism to idealism, and to religious quest) was repeated in the Critical Marxism of the "ottepel" period. After the dominance of the official party ideology, numerous philosophical circles, different interpretations, discussions, expectations and hopes for the future began to appear again, as at the turn of the 19th and early 20th centuries. Once again, the intelligentsia of these circles, turned to an ethical, moral and religious rethinking of Marxism. For instance, Critical Marxist Evald Ilyenkov and his disciple Genrikh Batishchev emphasized the role of a comprehensively developed, creative and critically-thinking individual. Even dialectical logic in their approach became a kind of struggle for the critically-thinking individual, as well as an optimistic belief in progress and the power of upbringing, culture, and education. Towards the end of the Soviet project, Critical Marxists began to pay increasing attention to ideas of self-culture, interpreting revolutionary practice as a self-improvement practice.

Keywords: Critical Marxism, idealism, intelligentsia, Bulgakov, Berdyaev, Ilyenkov, Batishchev.

For citation: Popova Yu. (2025) "'From Marxism to Idealism' — and to the Spiritual Search: The Trajectory of the Movement of Critical Marxists at the Beginning and the Third Quarter of the 20th Century", *Patria*, vol. 2, no. 2, pp. 59–71.

doi: 10.17323/patria.2025.26793

«Источник бодрости и деятельного оптимизма»: критический марксизм начала века

Ощущение удушья и застоя конца 1880-х годов в России уже к началу XX столетия сменяется настроением деятельного оптимизма и надеждами на будущее: наступает время ожиданий. Именно таким настроением и таким ощущением времени сопровождается распространение марксизма в России. Хотя перевод первого тома «Капитала» на русский язык появляется в 1872 году, в ряде журналов («Русское слово», «Современник», «Отечественные записки») уже в конце 1860-х годов публикуются статьи (Resis, 1970: 221), посвященные Марксу и будущему экономики в условиях неизбежной индустриализации страны. Ключевой вопрос состоит (Eaton, 1980: 106) в том, пойдет ли Россия капиталистическим путем прежде, чем перейдет к социализму, или же минует капиталистическую стадию развития. В этих условиях работа Маркса получает широкий резонанс, масштаб которого удивил, как известно, и самого Маркса, хотя он связывал (Resis, 1970: 232) его с общей склонностью русской интеллигенции к поиску самых радикальных европейских идей.

Интеллигенция разных политических взглядов увлекается марксистским учением, возлагая на него надежды на обновление, преображение России, общественное, политическое и культурное переустройство. Так, например, историк, философ, религиозный мыслитель Георгий Федотов в статье «Трагедия интеллигенции» пишет:

> Дворянская Россия с 1861 года безостановочно разлагается. Самодержавие не в силах оторваться от дворянской почвы и гибнет вместе с ней. Замороженная на 20 лет

> Победоносцевым Россия явно гниет под снегом (Чехов). [...] Появление марксизма в 90-х годах было настоящей бурей в стоячих водах. Оно имело освежающее, озонирующее значение (Федотов, 1992: 92).

Похожие образы использует и философ, критический марксист, а впоследствии священник и религиозный мыслитель Сергей Булгаков, отмечая, что «после томительного удушья 80-х годов марксизм явился источником бодрости и деятельного оптимизма, боевым кличем молодой России» (Булгаков, 1903: 7).

Отчасти подытоживает эти настроения публицист Леонид Слонимский в статье «Наши направления»:

> Новые русские марксисты уверовали — и выразили свою веру с таким радостным чувством и ликованием, как будто им открылись необыкновенно заманчивые и светлые горизонты всеобщего человеческого счастья. Заменив половинчатого, урезанного Маркса народников цельным и полным иностранным Марксом, они восстановили, как им казалось, утраченное единство миросозерцания и приобрели душевную бодрость, которой недоставало их противникам (Слонимский, 2008: 839).

Ощущение удушья, застоя, гниения 1880-х годов, которое упоминается в приведенных высказываниях, связано с реакцией и на общий социально-экономический кризис на фоне контрреформ Александра III, и на стагнацию на этом фоне народнического движения:

> …к началу 80-х годов революционное народничество и в теории, и в практике зашло в тупик. Выход из этого тупика некоторые пытались найти в марксизме. Марксизм был воспринят как «неозападничество», «свежий ветер с Запада» (Франк), как последнее слово европейской философии и науки. В нем увидели доктрину, которая может дать отсталой и усталой России ответ на вопрос, как вырваться вперед и приобщиться к достижениям мировой цивилизации (Новикова, Сиземская, 1999: 235).

Иными словами, наряду с систематическими исследованиями по переводу и анализу трудов Маркса, с научными работами по изучению экономического и политического строя с марксистских позиций, включая исследования Георгия Плеханова (1856–1918), которого традиционно именуют первым теоретиком марксизма в России, марксизм также переживается как настроение, как эмоция, источник оптимизма, бодрости, инструмент борьбы с удушьем и застоем. Интеллигенция разных политических взглядов обращается к марксизму в том числе и под воздействием этого настроения, пытаясь найти в нем выход из социально-политического кризиса и ответ на вечный вопрос интеллигенции: «Что делать?».

«От марксизма к идеализму»: разочарование в марксизме

Вслед за энтузиазмом, однако, приходит разочарование: часть интеллигенции вскоре понимает, что марксизм не годится для ответов на «вечные» вопросы. Выражением этого разочарования становится знаменитая траектория движения «от марксизма к идеализму» Сергея Булгакова. Комментируя содержание сборника с одноименным названием, Булгаков отмечает, что в нем собраны статьи 1896–1903 годов: «За это время мое общее мировоззрение претерпело значительные изменения — я перешел “от марксизма к идеализму”. Тем не менее в этом сборнике статьи, в кото-

рых отстаивается идеализм (1–10), соединены со статьями, написанными в защиту марксизма (1–3)» (Булгаков, 1903: 5).

Получается, мировоззрение Булгакова радикально изменилось всего за несколько лет, хотя радикальность этой трансформации остается под вопросом, поскольку, по замечанию и самого Булгакова (Булгаков, 1903: 6), и его соратника по критическому марксизму Николая Бердяева (Бердяев, 1990: 90), идеализм в России вышел именно из недр марксизма.

«Критический марксизм» — это самоописание интеллектуального движения, чьих сторонников также именовали легальными марксистами. Среди ярких представителей критического, или легального, марксизма были, помимо Сергея Булгакова и Николая Бердяева, Петр Струве, Михаил Туган-Барановский и другие. В фокусе их внимания главным образом находились вопросы, связанные с экономикой, возможностью движения страны по капиталистическому пути через эволюцию и реформы без революционного сценария, которые освещались в легальной печати. Легальные марксисты стремились дополнить марксизм (или, пользуясь их выражением, «исторический и экономический материализм») универсальной, общечеловеческой этикой (Леонтьева, 2004). В конечном счете это обусловило их движение к идеализму, либерализму, а позднее некоторых из них привело к религиозной мысли, что способствовало возникновению так называемого русского религиозного возрождения начала XX века.

Иными словами, начиная с увлечения марксизмом как «источником бодрости и деятельного оптимизма», который в 1890-е годы мог освежить застой народнического движения, критические марксисты постепенно приходили к разочарованию в марксизме, который представлялся им уже не столько научным, плодотворным методом решения социально-политических, экономических и философских проблем, сколько, по выражению Булгакова, «скорбным учением». В фокусе критики уже оказывалась даже сама фигура Маркса, на примере которой они давали нравственную оценку его личности, смещая таким образом внимание с понятия класса на понятие личности, человека. Так, например, Булгаков в работе «Карл Маркс как религиозный тип» (Булгаков, 1993: 240–273) пишет о «темной, теневой стороне Марксова духа». Туган-Барановский, анализируя личность Маркса, отмечает: «…ненависть, презрение, сарказм — вот те чувства, из которых слагался пафос Маркса» (Туган-Барановский, 2010: 532). Бердяев в конечном счете позднее займется развитием концепции персонализма, учением о свободной и творческой личности, противопоставляя это учение антиперсонализму Маркса.

В границах критики марксистского учения с этических и нравственных позиций представители критического марксизма также обращаются к проблеме идеала, пытаясь отыскать «новый источник нравственного энтузиазма»:

> Речь идет не о том, чтобы уступить или понизить хотя бы одно из практических требований современного социального движения, а о том, чтобы возвратить ему нравственную силу и религиозный энтузиазм, поднять его — aufheben в гегелевском смысле — на высоту нравственной задачи (Булгаков, 2009а: 49).

О необходимости восполнить отсутствие идеала в марксизме пишет и Туган-Барановский, отмечая, что Маркс, стремясь превратить утопию в науку, заменил социальный идеал объективными законами исторического развития и социальной необходимости: «…он пытается поставить на место социального идеала социальное предвидение» (Туган-Барановский, 2010: 579). Однако, пишет он, борьба требует напряжения сил личности, которые можно взять только из преданности социальному 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, которые марксизм получил как драгоценное наследие от утопистов. А только идеал — прекраснейшее достояние духа — может порождать энтузиазм (Туган-Барановский, 2010: 584).

Внутри такого этического и эмоционального переживания марксизма критические марксисты, пытаясь ответить на проклятые вопросы русской интеллигенции, связывают марксистское учение с мировоззренческим вопросом устроения жизни вообще: на каких началах будет организована будущая хозяйственная деятельность, труд, общество, личность. Туган-Барановский характерно пишет:

> Чем же будет заменен, при социализме, эгоизм в качестве стимула хозяйственного труда? Стимулами совершенно иного рода. Во-первых, чувством солидарности каждого с остальными людьми, преданностью общим интересам; во-вторых, развитым чувством долга; в-третьих, непосредственной привлекательностью труда (Туган-Барановский, 1996: 426).

Конечно, с одной стороны, критические марксисты, синтезируя Маркса с Кантом или осмысливая перспективы и саму возможность такого синтеза, развивают линию этического социализма, представленную работами К. Каутского, К. Форлендера. Иначе говоря, они размышляют о противоречиях капитализма как об этических противоречиях по преимуществу, для разрешения которых требуется соответствующие инструменты.

С другой стороны, развивая концепцию этического социализма, они адаптируют ее к локальной культурной и социально-экономической ситуации страны. Так, например, Туган-Барановский, откликаясь (Туган-Барановский, 1996: 76) на перевод сборника статей Форлендера, соглашается с тем, что «вне этики нет социалиста и не может быть речи о социализме», но далее отмечает:

> Этическая точка зрения Канта не может быть примирена с аморализмом Маркса. Новая теория должна по этому пункту решительно отвергнуть Маркса и пойти с Кантом; но уже одно то, что кантовские этические идеи становятся обоснованием социализма, в то время как Кант выводил из них необходимость частной собственности, показывает, как глубоко расходится новая теория с историческим кантианством. И потому Форлендер прав, отвергая лозунг «назад к Канту». Но и его собственный лозунг «вперед с Марксом и Кантом» неправильно характеризует задачи нашего времени. Лозунгом современных социалистов должно стать «вперед, к созданию новой теории социализма!» — и Кант и Маркс должны остаться позади, как превзойденные этапы общественной мысли (Туган-Барановский, 1996: 79).

Булгаков, в свою очередь, не только «переводит Канта на язык Маркса» (Булгаков, 2009а: 373), но и говорит на этом языке о философии тождества

Шеллинга, а также православной догматике, разрабатывая концепцию софийного хозяйства.

Обобщенно говоря, не отрицая теоретической и практической значимости ключевых понятий «экономического и исторического материализма», критические марксисты пытаются избавить их содержание от «скорбного», как им представляется в тот период, сугубо утилитарного смыслового наполнения: классового, мещанского, пессимистичного, позитивистского, мелочного, буржуазного, окрашенного «культом довольства». Эти попытки приводят некоторых из них к созданию своеобразной этики радостного, софийного труда и хозяйственной деятельности, как в случае с Булгаковым, «пророком несостоявшейся реформации» (Грановский, 2022) и, как отмечено выше, автором оригинальной философии хозяйства.

В «Философии хозяйства» (Булгаков, 2009б) Булгаков движется от политико-экономического определения труда через его усложнение на уровне философско-религиозного толкования. Определяя, наконец, труд расширительно, он замечает, что внутри политической экономии в лице Адама Смита, а также экономического материализма в лице Маркса произошла, можно сказать, узурпация проблемы труда, сужение ее в границах производительности, материальных благ, классовой борьбы и эксплуатации. В свою очередь, на противоположном полюсе, внутри субъективного идеализма в лице Канта и неокантианства, проблема труда вовсе не получила какого-либо развития. Таким образом, создавая философию хозяйства, Булгаков намечает альтернативу ситуации выбора или в пользу отвлеченного идеализма с его пренебрежительным отношением к хозяйственным вопросам, интересам земли, или в пользу экономического материализма, который ограничивается исключительно хозяйственными интересами.

Некоторые время и Булгаков, и другие критические марксисты еще продолжают надеяться на продуктивность синтеза марксизма и христианства, возможность создания синтетического учения, которое совмещало бы в себе интересы и земли, и неба. Оказываясь, однако, в ситуации вынужденной эмиграции, они занимают уже радикально антимарксистскую и антикоммунистическую позицию. В частности, если еще в 1907 году Бердяев, положительно оценивая попытку Булгакова синтезировать марксистское и христианское миропонимание, писал: «Чрезвычайно важно разрушить то предвзятое и распространенное мнение, что религия вообще и религия Христа в частности — враждебны социальному освобождению человечества» (Бердяев, 2008: 308), то уже в эмиграции он будет яростно разоблачать марксизм, который, на его взгляд, трансформировался на русской почве и приобрел зловещие очертания:

> Он [большевизм] соответствовал отсутствию в русском народе римских понятий о собственности и буржуазных добродетелях, соответствовал русскому коллективизму, имевшему религиозные корни. Он воспользовался крушением патриархального быта в народе и разложением старых религиозных верований. Он также начал насильственно насаждать сверху новую цивилизацию, как это в свое время делал Петр. Он отрицал свободы человека, которые и раньше неизвестны были народу, которые были привилегией лишь верхних культурных слоев общества и за которые народ совсем и не собирался бороться (Бердяев, 1990: 115).

Иными словами, этап окончательного разочарования в марксизме становится этапом «очарования» религиозной мыслью: в 1918 году Сергей Булгаков принимает сан священника и становится отцом Сергием, представителем русского религиозного возрождения, наряду с другими бывшими соратниками по критическому марксизму.

Интересны же в этом случае два момента. Во-первых, попытки критических марксистов начала XX века «перевести Канта на язык Маркса», преодолеть «узость», «мещанство» марксизма, отражающего, по замечанию Бердяева, духовный кризис капиталистического общества или же, по словам Булгакова, «естественную идеологию падшего мира», а также попытки расширить экономические категории с опорой на христианскую этику, переосмыслить роль классовой борьбы в пользу роли всесторонне развитой творческой личности, личного самосовершенствования и борьбы человека с самим собой за повсеместное «очеловечивание» в нравственном смысле слова. Во-вторых, повторение этого сюжета, но уже в рамках критического марксизма периода оттепели. Как и в начале XX века, в 1950-е годы вновь возникают различные философские школы и кружки, вновь интеллигенция в этих кружках обращается к марксистской проблематике в этическом, гуманистическом, мировоззренческом и даже религиозном ключе. Наконец, вновь возникает уже знакомая траектория — от марксизма к идеализму и к религиозной мысли. Отчасти похожую линию преемственности проводит и Френсис Нэтеркотт, отмечая (Nethercott, 2022), что интеллигенция периода оттепели, как и дореволюционная интеллигенция, вновь задается каноническими проклятыми вопросами — «Что делать?» и «Кто мы?».

Критический марксизм периода оттепели: от ожиданий к разочарованию

Как отмечают (Проблемы и дискуссии..., 2014) современники периода десталинизации и оживления дискуссий после временного господства официальной партийной идеологической линии (и в утверждении чего, несмотря на разные взгляды, сходятся), философия оттепели была идейным отрицанием философии 1930–1940-х годов: шестидесятники не только принципиально размежевались с предшественниками «мертвого сезона», но и идейно, методологически, даже стилистически исходили из этого размежевания. В фокусе их внимания были проблемы, связанные с творческой, гуманистической интерпретацией марксизма, с разработкой проблематики человека, культуры, воспитания и развития личности, а также проблем теории познания, логики и научной методологии — которые тоже, однако, ставились, исходя из того, что

> критику культа Сталина необходимо довести до критики всякого культа, до отказа от патернализма в интеллектуальной сфере, что критерии разума, истины, научности, доказательности суть нечто более высокое и достойное, чем критерии классовой борьбы, партийности, политической целесообразности. Они обосновывали право человека на самостоятельное и ответственное суждение, в том числе в вопросах о том, что считать общественным благом и как понимать государственные интересы; право жить своим умом (Проблемы и дискуссии..., 2014: 18).

Период оттепели — это также и этап оживления диссидентского движения, «второй литературы», «самиздата» и «тамиздата», включая самиздатовские журналы православного содержания (например «Вече»). Участники диссидентского движения характеризуют его как «демократическое», «правозащитное», «либералистское», «инакомыслящее», противопоставляя себя «духовным рабам» советского режима:

> От чего диссиденты действительно отщепились — это от антидемократического режима, от лживой официальной идеологии, от того, чтобы давать над собой куражиться средствами массовой информации, манипулирующими мозгами духовных рабов. Диссиденты — это не просто инакомыслящие: это — те люди, которые явочным путем, став мужественно над обстоятельствами, преодолев страх перед Левиафаном, добыли себе личностность. […] Диссидентам претит пошлый вещизм, бездушный сциентизм, бездумный или трусливый конформизм, они не позволяют официозу манипулировать своим сознанием и делать из них «ванек-встанек». Они — единственно свободные в этом несвободном мире! Распространение духовных черт диссидентов во все большей части нашего народа дойдет до такой степени, которая станет достаточной, чтобы преобразовать все общество (Абовин-Егидес, Подрабинек, 1980: 7).

Характерным является и сборник, изданный в 1960 году в Мюнхене (Старые — молодым, 1960). В нем собраны размышления философов русского зарубежья: Г. Адамовича, Ю. Анненкова, В. Зеньковского, Н. Лосского, Ф. Степуна и других. Философы критикуют коммунизм, обращаясь к молодому поколению России и нынешним эмигрантам, высказывают надежды на возрождение страны в будущем:

> Собственно говоря, мы можем быть за вас спокойными. За вас и за Россию. Все вы — антисталинцы, и очень решительно; все вы (может быть, менее решительно) антикоммунисты. Если вы в этом сомневаетесь, загляните в глубину вашего сердца: оно вас не обманет (Старые — молодым, 1960: 83).

Одна из репрезентативных фигур в этом контексте — Эвальд Ильенков, которого также причисляют (Bakhurst, 1991) к критическому марксизму периода оттепели. Драматичная судьба Ильенкова, жертвенность, борьба за идеал, озабоченность проклятыми вопросами, этические и нравственные искания, неприятие буржуазного, позитивистского мировоззрения идейно сближают его с настроениями русской интеллигенции, как она складывалась в России исторически. Интересно об этом пишет Вадим Межуев, который также интерпретирует подход Ильенкова в контексте культурной традиции России. Межуев отмечает (Межуев, 1997: 47–55), что даже диалектика для Ильенкова в действительности представляла собой «логический эквивалент подлинной культурности и духовности»:

> Глубинный пафос его философии — защита культуры, человеческого духа перед лицом обезличивающей и обездуховляющей силы цивилизации. Именно в этом качестве он является не просто марксистом, но и типично русским философом. […] И как до него русские философы не смогли сдержать напор этой цивилизации или хотя бы облагородить ее посредством христианских ценностей (в русской революции, которая смела их, цивилизация предстала в своей самой грубой, варварской, языческой форме), так и Ильенкову не удалось с помощью диалектической логики предотвратить победу буржуазно-рассудочного сознания как в теории, так и на практике (Межуев, 1997: 53).

В то время, когда в рамках западной версии марксизма современники Ильенкова пишут об отчуждении, овеществлении, фетишизме, тоталитаризме, фашизме, культе потребления, в советском варианте марксизма, напротив, остается тенденция оптимистичного понимания труда, нивелирование противоречий, негативности посредством синтеза, а также проблематика коммунистического идеала, воспитания нового человека. В частности, в свете коммунистического идеала Ильенков оправдывает и романтизирует труд (Ильенков, 2020). В процессе активной деятельности, в том числе и трудовой, возникает мышление, формируется личность (Ильенков, 1983: 330). Примером тому служит Загорский эксперимент (цель его состояла в воспитании слепоглухонемых детей, формировании у них полноценной психики), в котором Ильенков принимал участие и который иллюстрирует его отношение к труду как деятельности, соединяющей руку и голову, освобождающей, преодолевающей слабости органического или биологического тела, а в конечном счете и смерть.

Кроме того, чем финал советского проекта становится ближе и очевиднее, тем больше внимания критические марксисты оттепели уделяют этическим, нравственным, воспитательным проблемам. Возможно, и наоборот: чем больше внимания критические марксисты уделяют этическим, нравственным проблемам, тем стремительнее приближается конец советского проекта. Показательно в этом отношении и творчество ученика Ильенкова — Генриха Батищева, который проделал путь от марксизма к принятию православия в 1977 году. Надо отметить, что религиозные поиски — это в целом общая тенденция позднесоветского времени. Так, например, можно привести характерное свидетельство из журнала «Поиски»:

> Сегодня именно православие наиболее мощная идейная сила в стране — вторая после официального марксизма и первая — в оппозиционной среде. Это сознают и сами почвенники, напоминая, что если под правозащитными протестами и подписываются лишь десятки людей, то под просьбами об открытии церквей — подписей тысячи (Сокирко, 1983: 109).

Иными словами, одни предпочитали диамату и истмату христианскую или даже буддистскую (А. Пятигорский) мысль. В то же время другие обращались к религиозной философии русского зарубежья как «инакомыслящие». В самиздатовском журнале «Часы», который издавался в Ленинграде в 1976–1990 годы, к примеру, опубликована стенограмма (На религиозно-философском семинаре, 1979: 255–257) религиозно-философского семинара, посвященного книге Сергея Булгакова «Свет невечерний», а также дореволюционным взглядам Федора Степуна.

Тем не менее творческий путь Батищева в этом контексте интересен именно постепенным встраиванием религиозных интуиций в строгую диалектическую логику и постепенным разочарованием в марксизме. Если до 1970-х годов Батищев еще развивает категории диалектического метода с опорой на предшественников, включая Ильенкова, а также, конечно, на Маркса и немецкую классическую традицию, то в дальнейшем, в 1980-е годы, он уже обращается к идеям интуиции, эмпатии, «глубинно-

го общения» (Батищев, 2015: 505), к философии как «работе человека над самим собой» (Батищев, 2015: 622).

Человек, согласно Батищеву, не исчерпывается ролью экономического персонажа. В этом смысле и труд не является полным развитием человеческой деятельности, так как трудовое освоение природы подчинено экономическим задачам: на труде «лежит печать человека как потребителя». Мир в условиях капитализма представляется Батищеву складом полезных вещей, которые можно присваивать, тратить, грабить; к миру прилагается абстрактное мерило абстрактной полезности. Капитализм, по Батищеву, «есть царство всесторонней эксплуатации и извлечения полезного эффекта: здесь господствует “всеобщая проституция”» (Батищев, 2015: 128). В таком мире деятельность регрессирует до произвола — отчужденной формы чистой активности, не обусловленной ни логикой предмета, ни логикой субъекта, а мир — до среды или резервуара полезных вещей. Остановить этот процесс регрессии может коммунистическая революция, которую Батищев, однако, понимает как процесс самоперевоспитания, восстановления смысла предметной деятельности человека как тождества распредмечивания и опредмечивания, творческого процесса достраивания природы, преодолевающих разорванность, расщепленность, абстрагирование, отчуждение:

> Человек всей своей жизнью делает себя обязанным понимать действительный смысл и значение своей деятельности. Он обязан разумным взором видеть всю полноту логики своей деятельности со всеми ее связями и опосредствованиями, прямыми и косвенными влияниями и последствиями. Он должен знать, что он на самом деле творит в этом мире, и отвечать за это. И не имеет права прятаться от правды в утешительных идеологических мифах. Коммунизм предполагает мужество человеческого нравственного разума (Батищев, 2015: 143).

Батищев, таким образом, смещает фокус с классовой борьбы за революционное переустройство мира на процесс совершенствования человека и преображения действительности как неминуемого следствия этого совершенствования.

В коммунистическом мире так же, как и в мире до грехопадения, к которому обращаются философы начала XX века, синтезирующие Маркса с христианской традицией, а также с немецкой классической философией, труд, хозяйство, деятельность человека оправданы, свободны, не пронизаны противоречиями, негативностью, не расщеплены и не мрачны. Руки коммунистического человека соединены с головой, «мыслящее тело» — с логикой предмета, предметная деятельность представляет собой тождество творческого распредмечивания и опредмечивания. Мир мыслится софийным и гармоничным, без расщепления и отчуждения, без эксплуатации и бремени хозяйственной нужды. Вновь пробуждаются уставшие чеховские персонажи, «мы, дядя Ваня, будем жить» (Чехов, 2014), деятельно, радостно и «объективно».

В этом смысле размышления критических, творческих марксистов периода оттепели перекликаются с традицией критического марксизма начала XX столетия, представляя собой своеобразную версию развития проекта Просвещения, оптимистичной веры в прогресс и силу человеческого

разума, критического разума в том числе[1]. Кризис этой веры сопровождается разочарованием в принципах рациональности, которое возникает и в начале века, и в позднесоветский период, и заканчивается, если пользоваться характерным призывом Батищева, убежденностью в том, что «не деянием одним жив человек» (Батищев, 2015: 622).

ПРИМЕЧАНИЕ

[1] Вероятно, отчасти это объясняется наследованием традиции неокантианства в России, на что указывает в подробном исследовании (Дмитриева, 2007) Нина Дмитриева.

ЛИТЕРАТУРА

Абовин-Егидес Я., Подрабинек Я. (1980). Некоторые актуальные проблемы демократического движения в нашей стране // Поиски: свобод. моск. журн. № 2. URL: https://vtoraya-literatura.com/pdf/poiski_2_1980__ocr.pdf (дата доступа: 19.12.2024).

Батищев Г. (2015). Избранные произведения / под общ. ред. З. К. Шаукеновой. Алматы: Ин-т философии, политологии и религиоведения КНМОН РК.

Бердяев Н. (1990). Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука.

Бердяев Н. (2008). Субъективизм и идеализм в общественной философии. М.: Астрель.

Булгаков С. (1903). От марксизма к идеализму. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза».

Булгаков С. (1993). Избранные статьи: в 2 т. М.: Наука.

Булгаков С. (2009а). Основные проблемы теории прогресса // Манифесты русского идеализма. М.: Астрель.

Булгаков С. (2009б). Философия хозяйства. М.: ИНР.

Грановский В. (2022). Пророк несостоявшейся реформации // Вестник Свято-Филаретовского института. Вып. 43. С. 181–198.

Дмитриева Н. (2007). Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН).

Ильенков Э. (1983). С чего начинается личность. М.: Изд-во полит. лит.

Ильенков Э. (2020). Идеал. Т. 3. М.: Канон+: РООИ «Реабилитация».

Леонтьева О. (2004). Марксизм в России на рубеже XIX–XX веков. Проблемы методологии истории и теории исторического процесса. Самар. ун-т.

Межуев В. (1997). Эвальд Ильенков и конец классической марксистской философии // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков: книга-диалог. М.: ИФ РАН.

На религиозно-философском семинаре (1979) // Часы. № 20. URL: samizdat.wiki/images/e/eb/ЧАСЫ20-13-На-религиозно-философском-семинаре.pdf (дата доступа: 19.12.2024).

Новикова Л. И., Сиземская И. Н. (1999). Русская философия истории: курс лекций. М.: Аспект Пресс.

Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд (2014) / под ред. В. А. Лекторского. М.: РОССПЭН.

Слонимский Л. (2008). Наши направления // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. М.: Астрель.

Сокирко В. (1983). Ради России // Поиски: свобод. моск. журн. № 5–6. URL: https://vtoraya-literatura.com/pdf/poiski_5-6_chast_1_1983__ocr.pdf (дата доступа: 19.12.2024).

Старые — молодым (1960). Мюнхен: Изд. Центр. об-ния полит. эмигрантов из СССР (ЦОПЭ).

Туган-Барановский М. (1996). К лучшему будущему. М.: РОССПЭН.

Туган-Барановский М. (2010). Избранное. М.: Росс. полит. энцикл. (РОССПЭН).

Федотов Г. (1992). Трагедия интеллигенции // Судьба и грехи России. СПб.: София.

Чехов А. П. (2014). Дядя Ваня. М.: ДА!Медиа.

Bakhurst D. (1991). Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov. Cambridge Univ. Press.

Eaton H. (1980). Marx and the Russians // Journal of the History of Ideas. Vol. 41. № 1. P. 89–112.

Nethercott F. (2022). The Intelligentsia Is Dead, Long Live the Intelligentsia! Alexander Solzhenitsyn on Soviet Dissidence and a New Spiritual Elite // Russian Literature. Vol. 130. P. 29–50.

Resis A. (1970). Das Kapital Comes to Russia // Slavic Review. Vol. 29. № 2. P. 219–237.

REFERENCES

Abovin-Egides Ja., Podrabinek Ja. (1980) “Several Current Problems of the Democratic Movement in Our Country”, *Poiski* (https://vtoraya-literatura.com/pdf/poiski_2_1980__ocr.pdf, accessed on 19.12.2024).

“At the Religious and Philosophical Seminar” (1979), *Chasy*, no. 20 (samizdat.wiki/images/e/eb/ChASY20-13-Na-religiozno-filosofskom-seminare.pdf, accessed on 19.12.2024).

Bakhurst D. (1991) *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*, Cambridge: Cambridge University Press.

Batishchev G. (2015) *Selected Works*, Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedenija KNMON RK.

Berdyaev N. (1990) *The Origin of Russian Communism*, Moscow: Nauka.

Berdyaev N. (2008) *Subjectivism and Individualism in Societal Philosophy*, Moscow: Astrel’.

Bulgakov S. (1903) *From Marxism to Idealism*, Saint Petersburg: Obshchestvennaja pol’za.

Bulgakov S. (1993) *Selected Works, in 2 vols*, Moscow: Nauka.

Bulgakov S. (2009a) “Basic Problems of the Theory of Progress”, *Manifestos of Russian Idealism*, Moscow: Astrel’.

Bulgakov S. (2009б) *Philosophy of Economy*, Moscow: INR.

Chekhov A. P. (2014) *Uncle Vanya*, Moscow: DA!Media.

Dmitrieva N. (2007) *Russian Neo-Kantianism: “Marburg” in Russia*, Moscow: ROSSPEN.

Eaton H. (1980) “Marx and the Russians”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 41, no. 1, pp. 89–112.

Fedotov G. (1992) “Tragedy of the Intelligentsia”, *The Fate and Sins of Russia*, Saint Petersburg: Sofija.

From the Old to the Young (1960), Munich: Izd. COPJe.

Granovsky V. (2022) “The Prophet of the Failed Reformation”, *Vestnik Svjato-Filaretovskogo Instituta*, vol. 43, pp. 181–198.

Ilyenkov E. (1983) *Where Does Personality Begin*, Moscow: Izd-vo politicheskoj literatury.

Ilyenkov E. (2020) *Concept of the Ideal*, vol. 3, Moscow: Kanon+: ROOI “Reabilitacija”.

Leont’eva O. (2004) *Marxism in Russia at the Turn of the 19th and 20th Centuries*, Samara: Samarskij universitet.

Mezhuev V. (1997) “Evald Ilyenkov and the End of Classical Marxist Philosophy”, *The Drama of Soviet Philosophy. Evald Ilyenkov: The Dialogue Book*, Moscow: IF RAN.

Nethercott F. (2022) “The Intelligentsia Is Dead, Long Live the Intelligentsia! Alexander Solzhenitsyn on Soviet Dissidence and a New Spiritual Elite”, *Russian Literature*, vol. 130, pp. 29–50.

Novikova L. I., Sizemskaya I. N. (1999) *Russian Philosophy of History: Lecture Course,* Moscow: Aspekt Press.

Problems and Discussions in the Philosophy of Russia in the Second Half of the 20th Century: A Modern View (2014), V. A. Lektorsky (ed.), Moscow: ROSSPEN.

Resis A. (1970) “Das Kapital Comes to Russia”, *Slavic Review*, vol. 29, no. 2, pp. 219–237.

Slonimskij L. (2008) “Our Strands of Thought”, Berdyaev N. *Subjectivism and Individualism in Societal Philosophy*, Moscow: Astrel’.

Sokirko V. (1983) “For the Sake of Russia”, *Poiski*, no. 5–6 (https://vtoraya-literatura.com/pdf/poiski_5-6_chast_1_1983__ocr.pdf, accessed on 19.12.2024).

Tugan-Baranovsky M. (1996) *Towards a Better Future*, Moscow: ROSSPEN.

Tugan-Baranovsky M. (2010) *Selected Works*, Moscow: ROSSPEN.