

88-5
1624

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
Исторический факультет

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИОГРАФИИ И ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ СССР

Издательство Московского университета

1988

КРИТИКА Г. В. ПЛЕХАНОВЫМ КОНЦЕПЦИИ РАЗВИТИЯ
РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ М. О. ГЕРШЕНЗОНА
(1908 - 1911)

Марксистская концепция русского освободительного движения и общественной мысли XIX в. складывалась в ожесточенной борьбе с буржуазной и мелкобуржуазной идеологией. В условиях обострения классовых противоречий на рубеже веков, особенно в период первой русской революции, борьба за идейное наследие русского освободительного движения являлась важной и актуальной задачей.

В. И. Ленин уже с 90-х годов XIX в. обращается к изучению истории русской общественной мысли для того, чтобы использовать опыт революционной теории и практики предшествующих поколений, очистить теорию и идеологию революционного движения от наслоений либерально-буржуазных концепций.

Особое значение эта проблема приобрела после поражения революции 1905-1907 гг., в период реакции, когда идеологи контрреволюционной буржуазии повели решительное наступление против революционных традиций русской демократии, пытались извратить самый смысл развития общественной мысли в истории России. В 1907 г. В. И. Ленин писал: "Создалось уже громадное течение, называющее себя либеральным (!!), культивируемое в кадетской печати и посвященное оплошью тому, чтобы представлять нашу революцию, революционные способы борьбы, революционные лозунги, революционные традиции как нечто низменное, элементарное, наивное, стихийное, безумное и т. д. . . . вплоть до преступного"¹.

Большое и важное место занимает проблема истории русской общественной мысли и в трудах Г. В. Плеханова. Он глубоко понимал теоретическую необходимость и политическую актуальность марксистского освещения этих вопросов в противовес реакционным теориям и либеральным концепциям, идеализму и мистике.

Перейдя в 1904 г. на меньшевистские позиции, Плеханов и в работах, посвященных истории философии и общественной мысли, допускал ряд ошибок принципиального характера, тем не менее в борьбе с идеологическими врагами, представителями враждебных марксистскому течению течений, отстаивал и проводил прогрессивные материалистические идеи, вел критику либерально-кадетских и народнических концепций с позиций марксистской философии².

В советской историко-философской литературе имеется широкий круг исследований, посвященных характеристике общей исторической концепции Плеханова, его философским и социологическим взглядам, оценке русского революционного движения XIX в.³ Но лишь в немногих работах разбирается полемика Плеханова с представителями буржуазной историографии.

Так, этим вопросам посвящена статья Г. Е. Матвеева⁴. В своей работе автор излагает основные положения полемических статей Плеханова, направленных против Н. А. Бердяева, М. О. Гершензона, С. Ашевского, В. Я. Богучарского, Р. В. Иванова-Разумника, буржуазных интерпретаторов Л. Толстого. Однако изложение в этой статье носит несколько конспективный характер, автор уделяет мало внимания сравнительному анализу теоретико-методологических принципов буржуазных историков и Плеханова.

Глубоко анализируется марксистская критика идей и концепций буржуазных историков и публицистов в книге М. Г. Вандалковской⁵. Много внимания автор уделяет идейной борьбе вокруг "Вах", но критику Г. В. Плехановым исторических сочинений М. О. Гершензона рассматривает только в связи с критикой "веховской" идеологии⁶.

Критика Плехановым буржуазных историков касается также М. Т. Иовчук во вступительной статье к четвертому тому избранных философских произведений Плеханова⁷. Но из-за специфики подобного рода изданий вопросы полемики Плеханова с буржуазными историками отходят на второй план.

Обращался к этим вопросам и С. В. Капинос. Так по крайней мере следует из названия его статьи - "Критика Г. В. Плехановым буржуазных фальсификаций идейного наследия А. И. Герцена и Н. П. Огарева"⁸. К сожалению, название работы не отвечает ее содержанию. В ней дается интересный, подробный анализ взглядов Плеханова на роль Герцена и Огарева в русском революционном движении, его оценки их философских и политических взглядов. Но о критике Плехановым буржуазных фальсификаций наследия Герцена и Огарева в работе С. В. Капиноса фактически ничего нет.

Задачей данной статьи является выяснение основных вопросов полемики Г. В. Плеханова с историком либерально-буржуазного направления М. О. Гершензоном. Мы попытаемся проанализировать принципы, на основе которых Плеханов критикует либерально-буржуазную концепцию развития русской общественной мысли, ее теоретико-методологические основы и конкретные выводы.

Одним из узловых моментов идейной борьбы после поражения революции 1905–1907 гг. стал выход сборника "Вехи" – наиболее яркого воплощения контрреволюционной идеологии, в котором были неразрывно переплетены вопросы практики современной политической борьбы и ее истоков в революционном движении XIX в. Авторы сборника стремились развенчать духовный облик русской демократической интеллигенции, считали ее оторванной от народа, "рабой политики и общественности"⁹. Причины всех этих недостатков вековичи видели в безрелигиозности русской интеллигенции, ее бескультурности и зараженности европейскими материалистическими идеями.

Одним из авторов "Сборника статей о русской интеллигенции" (подзаголовок "Вех") был и М.О.Гершензон, профессиональный историк и литератор. В годы первой русской революции и после нее Гершензон выпускает ряд монографий, посвященных истории общественной мысли России XIX в.¹⁰ Эти работы представляют собой ряд биографических очерков представителей общественного движения XIX в., среди которых П.Я.Чаадаев, братья Иван и Петр Киреевские, Ю.Ф.Самарин, Н.П.Огарев и др.

Основным источником при написании этих работ М.О.Гершензону служили письма, дневники, воспоминания. Углубленный интерес к внутреннему миру личности диктовался всей системой философско-методологических взглядов и принципов историка. Он писал: "Общество, без сомнения, живет единой жизнью, но оно живет ею в людях. Исследуя его жизнь, забудем о нем на время; пусть образ его единства сам собой возникнет у нас из пристального изучения отдельных личностей и пусть красная нить его развития выступает наружу в живой преемственности личных стремлений. Общество – абстракция; общество не ищет, не мыслит, не страдает; страдают и мыслят только отдельные люди"¹¹.

Но, несмотря на декларации неприятия "отвлеченных схем", "алгебры" в истории¹², несмотря на призывы к сосредоточению на индивидуальных, конкретно-живых явлениях действительности, на практике исторические труды Гершензона содержат яркий образец "схемы", тенденциозно-буржуазной концепции, извращающей действительный смысл и значение идейного наследия XIX в. Причем концепция эта преподносится утонченно, на помощь приходит и несомненный талант литератора, скрупулезность и научная форма доказательности, свойственные историку-профессионалу.

В предисловии, написанном Гершензоном к сборнику "Вехи",

его основная идея выражена еще яснее, политически заостреннее. Главное для него – "признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития, в том смысле, что внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно прочным базисом для всякого общественного строительства"¹³.

В соответствии с этим краеугольным камнем своего мировоззрения и подходит Гершензон к изучению общественной мысли XIX в. Попробуем кратко охарактеризовать его общую концепцию и оценку отдельных представителей общественного движения XIX в.

М.О.Гершензон кропотливо собирал все, относящееся к жизни Чаадаева, издал его сочинения и письма, подготовил к ним комментарии, написал несколько статей и книгу о его жизни и мировоззрении. В ней исторические заслуги и авторитет Чаадаева в глазах передовых слоев российского общества Гершензон назвал "легендой"; "чудовищным недоразумением"¹⁴. Политические взгляды антикрепостника и республиканца Чаадаева квалифицировались им как убеждения консерватора, "осуждавшего все то, чем наиболее дорожила в себе наша передовая интеллигенция"¹⁵. Фактически вся книга Гершензона направлена на отрицание герценовской оценки мировоззрения Чаадаева. Известно, что в "философическом письме" Чаадаева, опубликованном в 1836 г., Герцен усмотрел "мрачный обвинительный акт против николаевской России". В самом мистицизме Чаадаева Герцен видел "революционный католицизм"; в признании, которым пользовался этот "безумный ротмистр" – уменьшение "безумной власти Николая Павловича"¹⁶.

М.О.Гершензон определяет мировоззрение Чаадаева как "социальный мистицизм"¹⁷. По его мнению, идеи русского передового общества претерпели у Чаадаева своеобразное перевоплощение на почве религии и мистицизма. Чаадаев по-прежнему напряженно размышляет о путях достижения общественного блага. Но пути эти видит не в насильственном переустройстве общества, а в единении с Богом; причем вся мировая история и рассматривается им как процесс слияния человечества с Богом, что является и смыслом и конечной целью его развития. М.О.Гершензон считает это "мировоззрением декабриста, ставшего мистиком"¹⁸. Историк утверждает, что Герцен, прочитав первое "философическое письмо", ошибочно решил, что Чаадаев является его союзником. "А общего, – писал Гершензон, – только и было

что настроение: боль и упрек¹⁹. При этом историк ссылается на отрицательное отношение Чаадаева к восстанию декабристов, пытаясь доказать этим, что последний был далек от политики и революционности.

Гершензон считает, что к концу 30-х годов в своих взглядах на историю России Чаадаев производит некоторую переоценку. Отрицательное отношение к прошлому и настоящему России сохраняется, но теперь уже Чаадаев делает вывод, что такая историческая судьба страны отнюдь не случайна. В этом — промысел божий, залог грядущего совершенства, так как народ, не имеющий прошлого, активно и осознанно может воспринять все лучшее из культурного наследия Запада. Предназначение России — показать путь другим народам в осуществлении христианского завета.

Подводя итог своему исследованию, Гершензон пытается проследить ниточку, тянущуюся от Чаадаева к последующим представителям двух направлений русского общественного движения. В первом мысль Чаадаева, своеобразно преломившись через призму славянофильства, перешла затем к Вл. Соловьеву и Достоевскому, а через них — в новое религиозное сознание начала XX в. Во втором идеях Чаадаева о своеобразии истории России и особых свойствах русского народа восприняли Герцен, а через него — народники. Конечно, отмечает Гершензон, ими было отброшено чаадаевское религиозное толкование, и палладиумом России объявлялась не чистота христианской идеи, а бессознательный социализм народа (община)²⁰.

Таким образом, в своей книге Гершензон пытался тенденциозно представить содержание идейного наследия Чаадаева, выколачивая из него демократическую, антикрепостническую направленность. Поэтому неудивительно, что мистики и декаденты 1907—1914 гг. (Н. Бердяев, С. Булгаков, А. Белый, О. Мандельштам) в своих характеристиках Чаадаева опирались на концепцию Гершензона, которая даже получила название "взгляд Гершензона на Чаадаева"²¹. Под пером этих людей идеи Чаадаева превращались в чистые религиозные искания мистика, "первого русского богослова", во многом близкого К. Аксакову и А. Хомякову.

Пользуясь этими оценками, зарубежные буржуазные историки представляют Чаадаева прямым предшественником современного реакционного клерикализма²².

Обращаясь к изучению общественного движения 30—40-х годов, Гершензон проводит резкую грань между поколением декабристов и

их преемниками. Первые, по его мнению, были душевно цельны и истинны, чужды всяких внутренних исканий и раздвоений, главной их целью была общественная деятельность. Вторых же — поколения 30-х годов — Гершензон характеризует как поколение молодых русских идеалистов, увлеченных волной немецкой философии. Именно они впервые в России на первый план выдвинули основные вопросы бытия, и решали эти вопросы как кровные, личные, жизненно важные²³.

Гершензон утверждает: "Ключ к истории идей всегда лежит в истории чувства, ... всякое умственное течение имеет своим источником темную и сложную сферу человеческого духа"²⁴. В соответствии с этим историк всячески старается подчеркнуть, выделить иррациональные, религиозные моменты в философских исканиях молодежи 30-х годов. Недаром третья часть книги "История молодой России" посвящена подробному описанию духовной эволюции В. С. Печерина, который от увлечения идеями утопического социализма пришел в конце концов к религии и сделался католическим священником.

Обращаясь к изучению идейного наследия славянофилов (братья Киреевские, Ю. Ф. Самарин)²⁵, Гершензон всячески превозносит главную, как он считает, идею их учения, оставшуюся непонятой современниками — необходимость "внутреннего устройства личности"²⁶, которое должно происходить под знаком религии.

Переходя к анализу гоголевских "Выбранных мест из переписки с друзьями", Гершензон фактически признает это произведение вершиной творчества Гоголя. Он солидаризируется с Гоголем в том, что реальной движущей силой в обществе является душа отдельного человека, и улучшить общественную жизнь можно только через нравственное совершенствование каждого человека²⁷.

В полемике Белинского с Гоголем по поводу "Выбранных мест из переписки с друзьями" Гершензон видит исходный пункт размежевания в русском общественном движении. Отсюда ведут свое начало две линии развития: одна — социально-политическая, ставящая во главу угла общественные преобразования; и вторая — индивидуально-нравственная, где на первый план выдвигаются задачи индивидуального духовного совершенствования. Историк уловил существующее разделение между революционно-материалистической и реакционно-идеалистической линиями в развитии русской общественной мысли. Но, пытаясь объяснить это явление, он впадает в крайний идеализм.

Все дело, оказывается, в том, утверждает Гершензон, что в человечестве изначально существуют два типа мышления и психологии:

религиозный и рационалистический. Вышим, разумеется, является религиозный, но, к вящему сожалению автора, в русской интеллигенции утвердилось второе направление. Учение о душе, заложенное Чаадаевым и славянофилами, было позднее извращено охранительными идеями и политическим консерватизмом, взято на вооружение правительственным лагерем. Союз этот Гершензон считает противоестественным, еще более углубившем пропасть между правыми и левыми. Вся общественная борьба в России - цепь непонимания и злобы между правым и левым лагерем. И Гершензон заявляет: "Глубоко заблуждался бы тот, кто захотел бы видеть в ней только борьбу социальных групп, движимых противоположными интересами... Недаром борьба правых с левыми носила в нашем обществе такой фанатический характер: так не борются ни из-за богатства, ни из-за власти; даже социализм и синдикализм на Западе отдаленно не могут идти в сравнение..., ей нет другого подобия, кроме религиозных войн Реформации"²⁸.

Г. В. Плеханов прекрасно видел опасность проповеди веховского мировоззрения в условиях политической реакции, увлечения интеллигенции в мир религии и мистицизма, превознесения аполитичности. Показательно, что к отдельным частям своей работы "О так называемых религиозных исканиях в России"²⁹ он настойчиво, неоднократно предпосылает эпитафю слова Маркса: "Религиозные вопросы для имеют теперь общественное значение. О религиозных интересах как таковых не может быть больше речи. Только теолог способен еще полагать, что дело идет о религии как религии"³⁰.

Конечно, не теологические споры волновали Г. В. Плеханова, а общественный, политический характер проповеди идеи бога, объективно служивший контрреволюционным целям русской буржуазии. Дав развёрнутую критику религиозных концепций А. В. Луначарского, Л. Н. Толстого, А. М. Горького, Д. С. Мережковского, в заключение Плеханов говорит о своем намерении дать "подробный анализ религиозного открытия, идущего к нам от той группы писателей, которая издала так много шумевший сборник "Вехи"... Чем больше я вчитывался в этот сборник и чем больше я прислушивался к толкам, им вызванным, тем более я убеждался, что евангелию от Струве - Гершензона - Франка - Булгакова нужно посвятить особую работу"³¹. К сожалению, эта предполагавшаяся заключительная часть работы "О так называемых религиозных исканиях в России" - статья о "Вехах" - осталась не написанной.

Тем большее значение приобретают работы Г. В. Плеханова, направленные против контрреволюционной идеологии периода реакции, и, в частности, его статьи о книгах М. О. Гершензона. Книгу "Исторические записки", например, Г. В. Плеханов считал "многим характернее, нежели даже "Вехи"³².

В 1908-1911 гг. Г. В. Плеханов пишет несколько развернутых рецензий на книги Гершензона³³. Во всех этих работах Плеханов отдает должное литературному таланту историка, отмечает увлекательность изложения и ценность фактического материала в его исследованиях. Но решительно восстает против общей концепции Гершензона, его оценок отдельных представителей русской общественной мысли и этапов в ее развитии.

Г. В. Плеханов считает, что высокая оценка Чаадаева, основанная у Гершензона на превознесении мистических элементов в его историко-философской системе, совершенно неправомерна; как неправомерно и исключение Чаадаева из русского освободительного движения за его мистицизм и отрицательное отношение к политической революции. Главным и определяющим фактором в мировоззрении Чаадаева Плеханов считает отрицательное отношение к российской действительности³⁴.

Плеханов не отрицает мистицизма Чаадаева, но он идет дальше простой констатации, вскрывает социальные корни, причины и сущность этого мистицизма. Плеханов определяет его как "мистицизм на почве неудовлетворенного стремления внести осмысленность в окружающую жизнь"³⁵, вызванного тяжелым, удручающим влиянием окружающей среды, невозможностью общественной деятельности и осложненного нервной болезнью.

Сравнивая религиозное мировоззрение Чаадаева и Л. Толстого, Плеханов отмечает социальный, деятельный характер мистицизма первого ("забота об установлении совершенного строя на земле") и пассивность второго, у которого религия твердит: "царство божие внутри вас", и поворачивается спиной ко всем общественным стремлениям своего времени"³⁶.

В противовес абстрактному внеисторическому подходу Гершензона к анализу мировоззрения деятелей освободительного движения Плеханов выдвигает конкретно-исторический подход, требуя рассматривать идеологические явления в связи с условиями данного периода, данной страны, уровнем общественного развития. Он пишет: "В настоящее время действительно только по недоразумению можно было бы

отнести человека, проповедующего мистицизм, к числу участников освободительного движения. В настоящее время мистик, даже искренне сочувствующий свободе и готовый ради нее на "активные выступления", принес бы ее делу гораздо больше вреда, нежели пользы. В настоящее время истинный, т.е. последовательный, т.е. неполновидный слугитель прогресса должен прежде всего очистить свое мирозерцание от всех пережитков устарелых мирозерцаний; в противном случае неясность его идей непременно приведет его к непоследовательности в действиях. А в эпоху Чаадаева, — когда дифференциация нашего "общества", а следовательно, и дифференциация в области нашей общественной мысли, очень далека была от той ступени, которой она достигла теперь, — жизнь еще не требовала от передовых людей такой строгой последовательности в мыслях, и потому тогда даже мистики могли, подобно Чаадаеву, служить свою службу освободительному движению"³⁷.

Плеханов пытается объяснить сложность и противоречивость мирозерцания Чаадаева, а также своих современников, связав эти явления с общей неразвитостью общественных отношений в России, отсталостью ее от Запада. "На Западе свободолюбивые люди, говоря вообще, не легко поддавались влиянию мистицизма: там мистика была преимущественно достоянием реакционеров. Но это объясняется тем, что, благодаря большой развитости западноевропейских общественных отношений, там всегда замечается гораздо больше соответствия между общественными стремлениями мыслящих людей и теоретическими основами их мирозерцания. Кто упускает из вида это обстоятельство, тот никогда не поймет, каким образом, например, в настоящее время довольно многие из наших "марксистов" (гм! гм!) могут увлекаться кантианством, эмпириомонизмом и другими философскими системами, выражающими собой настроение... нынешней западноевропейской буржуазии"³⁸.

Нам кажется, что в таком несколько упрощенном подходе проявились слабые стороны Плеханова как историка философии и общественной мысли. Механистически связывая уровень развития общественной мысли с уровнем социально-экономического развития в данной стране, Плеханов приходил к методологическим ошибкам. Он считал, что обогащают философскую мысль только представители передовых в социально-экономическом отношении стран, представители же отсталых стран только воспринимают эти достижения"³⁹.

Гершензон, мотивируя свое обращение к изучению Чаадаева, пи-

сал о необходимости для русского общества понять, что политическая деятельность с ее материальными целями в действительности только осуществляет вечную нравственную идею, заложенную в религии"⁴⁰.

Плеханов отвергает существование такого религиозного "фактора" в истории человечества, но со своей точки зрения тоже признает актуальность обращения к изучению Чаадаева, так как "мы переживаем теперь период крушения некоторых преувеличенных общественных ожиданий, а такие периоды всегда очень благоприятствуют распространению мистицизма... Мистическое настроение сильно распространяется теперь в среде русской интеллигенции. Пример Чаадаева хорош тем, что он показывает полнейшую неосостоятельность мистицизма как средства решения пока еще нерешенных жизнью общественных задач"⁴¹.

Плеханов, снимая мистические одежды с социологической схемы Чаадаева, выделяет в ней основное — признание особой исторической судьбы России, возможность осознанного восприятия ею лучшего в наследии Запада. Он указывает, что Гершензон не случайно заметил ниточку, тянущуюся от Чаадаева к народничеству.

Плеханов тоже признает, что общее между Чаадаевым и народниками существует, но дело здесь отнюдь не в преемственности отдельных идей и положений. Объединяют их "приемы мысли "интеллигента", неспособного помириться с окружающей его действительностью, стремящегося в корне переделать эту действительность и... и еще не имеющего никакого понятия о том, что в развитии этой действительности есть своя собственная, объективная логика, не только не зависящая от субъективной логики интеллигенции, но, в последнем счете, определяющая собою даже требования этой субъективной логики"⁴².

Но, объединяя в своем анализе истории общественного движения Чаадаева и славянофилов, социалистов-утопистов и народников на основе общего им всем идеалистического понимания истории, Плеханов упускает из виду различие классовой сущности их идей. Эта методологическая ошибка вообще характерна для взглядов Плеханова на историю русской общественной мысли середины XIX в. Недаром В.И. Ленин в замечаниях на книгу Плеханова "Н.Г. Чернышевский" отметил: "Из-за теоретического различия идеалистического и материалистического взгляда на историю Плеханов просмотрел практически-политическое и классовое различие либерала и демократа"⁴³.

Г.В. Плеханов на примере Ал. Раевского показывает, как концеп-

ция Гершензона заставляет его самого тенденциозно освещать явления исторической действительности, ловко протаскивать апологию иррационального, религиозно-мистического мировоззрения. "Иррациональное - это тот окольный путь, которым идет некоторая часть нашей интеллигенции к исполнению своей исторической миссии: выработать идеологию современного русского буржуа, инстинктом чувствующего несогласованность своих классовых интересов с самыми передовыми и, уж несомненно, самыми высшими стремлениями настоящего времени"⁴⁴. Это замечание Плеханов сделал в 1908 г., всего лишь за год до выхода сборника "Вехи", в котором Гершензон прекрасно оправдал данную характеристику.

Главную черту общественного движения 30-х годов Гершензон видит в том, что "эти юноши мечтали не о частных улучшениях нравственного или политического свойства, а о восстановлении в человеке его божественной природы вообще"⁴⁵. И именно на этом основании он высоко оценивает это движение, бывшее "колыбелью русского идеализма".

Плеханов не согласен с такой оценкой. Он признает важность этого периода: "Тридцатые и сороковые годы являются у нас фокусом, в котором сходятся и из которого расходятся все течения русской общественной мысли"⁴⁶. Ссылаясь на работу Герцена "О развитии революционных идей в России"⁴⁷, Плеханов отвергает оценку Гершензона и доказывает, что увлечение мыслящей молодежи 30-х годов немецкой идеалистической философией было вызвано поисками средств, которые "помогли бы ей справиться с окружающей ее безобразной действительностью"⁴⁸.

Анализируя концепцию Гершензона, Плеханов подчеркивает, что неправильные выводы историка порождены слабостью его общеполитической подготовки. "Хороший рассказчик, г. Гершензон обнаруживает порядочную-таки слабость всякий раз, когда ему приходится оперировать с понятиями, когда ему случается высказать ту или иную общую мысль"⁴⁹. Он указывает на недостаточное осмысление Гершензоном философских систем Гегеля и Фейербаха, непонимание им сущности идеалистического и материалистического монизма, и, как следствие этого, неправильную оценку философских исканий молодежи 30-х годов, в частности, оценку мировоззрения Герцена и Огарева⁵⁰.

Обращаясь к анализу классовой сущности философских и исторических взглядов Гершензона, Плеханов определяет ее как "приспособление тех взглядов, которые свойственны известной части нашей

"более или менее передовой" интеллигенции, к нынешнему положению нашей более или менее сознательной буржуазии"⁵¹.

Плеханов связывает этот процесс с социально-политическими изменениями в русском обществе после революции 1905-1907 гг., когда буржуазия "далеко подвинулась, вернее сказать, была подвинута обстоятельствами в направлении к господству... Та группа писателей, к которой принадлежит г. М. Гершензон, очень хорошо понимает это и с лихорадочной поспешностью готовится к роли идеологов русской буржуазии"⁵².

Апология Гершензоном славянофильской идеологии и религиозности ставится Плехановым в один ряд со всей попятной эволюцией русской буржуазной интеллигенции. Последовательно сменяя лозунги "Назад к Лассалю", "Назад к Канту", идеологи буржуазии дошли уже в этом движении назад до славянофилов и евангелия⁵³.

Гершензон, отвергая политический консерватизм и фанатическую приверженность славянофилов к православию, признавал их "стремление отстоять нравственную законность традиции против посягательств отвлеченного ума"⁵⁴. "Это именно то, пишет Плеханов, что нужно теперь для нашей буржуазии: не слишком вправо (там бюрократия и черная сотня) и не слишком влево (там "беззаконники", совсем отрицающие "нравственную законность традиции")"⁵⁵.

Плеханов указывает, что субъективно-идеалистическое понимание Гершензоном соотношения свободы и необходимости приводит его к признанию главенства индивидуального духовного совершенствования над улучшениями в социальном и политическом строе, личности над обществом. Такое решение философского вопроса о свободе и необходимости вообще характерно для идеологов буржуазии после утверждения ее у власти (французская идеалистическая философия периода реставрации) - отмечает Плеханов⁵⁶.

Плеханов объясняет появление "веховской" идеологии и исторической концепции Гершензона условиями социально-политической обстановки после поражения революции 1906-1907 гг. "В эпохи общественного подъема очень усиливается "вера в творческую силу общественных реформ", в эпохи общественного упадка распространяется уверенность в том, что "не изменением общественных форм можно поднять жизнь на высшую ступень, а единственно правильным устройством каждого отдельного духа". Г-н Гершензон, вместе с другими сотрудниками пресловутых "Вех", выражает упадочное настроение наших серых дней"⁵⁷.

Г.В. Плеханов в рецензиях на работы Гершензона дал глубокую критику буржуазной концепции развития общественной мысли в России. Субъективно-идеалистическому подходу Гершензона Плеханов противопоставил материалистический метод.

Он отвергает общую историческую концепцию Гершензона, его оценки отдельных представителей и целых направлений в русской общественной мысли (Чаадаева, Герцена и Огарева, Ал. Раевского, славянофилов, западников и др.), так как они основаны на превознесении идеализма, религиозного сознания и аполитичности. Плеханов, наоборот, в деятелях общественного движения высоко оценивает революционные настроения, социальную активность, непримиримость к существующему строю, элементы материалистического мировоззрения, т.е. как раз то, что претит Гершензону.

Для Гершензона общественное движение представляет собой смену идей, воплотившихся в немногих личностях. Зарождение этих идей и ключ к их познанию лежат в сфере индивидуальной психологии, иррационального.

Плеханов рассматривает идеологию как форму общественного сознания, связанную с материальными условиями - уровнем социально-экономического и общественного развития данной страны в определенный исторический период. Он отмечает стремление Гершензона подвести общественное движение в России XIX в. под свои политические и религиозные идеалы и показывает, в чьих социальных и классовых интересах производилось это извращение, направленное на выработку подновленной буржуазной идеологии в период утверждения буржуазии у власти.

Плеханов раскрывает также несомненную связь веховской идеологии вообще и исторических построений Гершензона в частности с конкретными социально-политическими условиями в России после поражения революции 1905-1907 гг., когда широкие слои интеллигенции оказались охвачены настроениями неверия в прошлые идеалы, упадка и опустошенности.

Хотя в трактовке некоторых вопросов Плеханов и допустил ошибки, связанные с его общей концепцией истории общественной мысли в России (недооценка классовой обусловленности идей революционеров-демократов, несколько механистическое понимание связи между уровнем социально-экономического развития и философской мысли), тем не менее работы его, направленные против исторических взглядов Гершензона, заслуживают высокой оценки как пример острого кри-

тического анализа, вскрывающего несостоятельность идеалистического подхода к изучению общественного движения и методологии, основанной на субъективизме, психологизме и религиозности.

Примечания

1. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 16. С. 25.
2. См. Иовчук М.Т. Вступительная статья // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. М., 1958. Т. IV.
3. См. Шикло А.Е. Современная советская литература по истории отечественной исторической науки эпохи капитализма // История СССР. 1983. № 5. С. 116-117.
4. Матвеев Г.Е. Г.В. Плеханов и буржуазная историография начала XX в. по русской философии и общественной мысли. Ижевск, 1974.
5. Вандалковская М.Г. История изучения русского революционного движения середины XIX в. 1890-1917. М., 1982.
6. Причем, указывая на выступление Г.В. Плеханова против "Вех", М.Г. Вандалковская ссылается почему-то на статью в газете "Социал-демократ" (1909, № 4) под названием "Классы и партии в их отношении к религии и церкви" и даже цитирует ее (с. 131). Однако статья эта принадлежит В.И. Ленину: она подписана его именем в газете "Социал-демократ" и включена в полное собрание сочинений (т. 17, С. 429-438).
7. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. М., 1958. Т. IV.
8. Проблемы историографии. М., 1977.
9. Вехи. М., 1909. С. 35.
10. Гершензон М.О. П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908; Он же. История молодой России. М., 1908; Он же. Исторические записки. Изд. П. Берлин, 1923; Он же. Жизнь В.С. Печерина. М., 1910.
11. Гершензон М.О. История молодой России. С. IV.
12. Там же. С. V.
13. Вехи. С. П.
14. Гершензон М.О. П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. С. III.
15. Там же.

16. Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. М., 1956. Т. IX. С. 139-140.
17. Гершензон М.О. П.Я.Чаадаев. Жизнь и мышление. С. 92.
18. Там же. С. 94.
19. Там же. С. 142.
20. Там же. С. 168-170.
21. Шкурин П.С. П.Я.Чаадаев. М., 1960. С. 121.
22. Там же. С. 91.
23. Гершензон М.О. История молодой России. С. УП-Х.
24. Там же. С. 244.
25. Гершензон М.О. Исторические записки.
26. Там же. С. 212.
27. Там же. С. 172, 190.
28. Там же. С. 222-223.
29. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. М., 1957. Т. Ш.
30. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1955. Т. 2. С. 120.
31. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. Ш. С. 437.
32. Плеханов Г.В. О пустяках, особенно о г.Потресове // Социал-демократ. 1910. 9 мая. С. 5.
33. Плеханов Г.В. П.Я.Чаадаев; Он же. О книге М.Гершензона "Исторические записки"; Он же. О книге М.Гершензона "История молодой России" // Избранные философские произведения. Т. IV; Он же. О книге М.Гершензона "Жизнь В.С.Печерина"; Он же. И.В.Киреевский // Соч. М.-Л., 1926. Т. XXIII
34. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. IV. С. 749.
35. Там же. С. 757.
36. Там же. С. 756-757.
37. Там же. С. 754.
38. Там же. С. 756.
39. Иовчук М.Т. Указ. соч. С. 8.
40. Гершензон М.О. П.Я.Чаадаев. Жизнь и мышление. С. IV.
41. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. IV. С. 758-759.
42. Там же. С. 761.
43. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 560.
44. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. IV. С. 769.

45. Гершензон М.О. Исторические записки. С. 207.
46. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. IV. С. 771.
47. Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. М., 1955. Т. УП.
48. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. IV. С. 772.
49. Там же. С. 769.
50. Там же. С. 770-772.
51. Там же. С. 773.
52. Там же. С. 773.
53. См. Там же. С. 774.
54. Гершензон М.О. Исторические записки. С. 139.
55. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. IV. С. 774.
56. См. Там же. С. 776-777.
57. Плеханов Г.В. Соч. Т. XXIII. С. 110.