

НОВАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В КУРСАХ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ:
УТОПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И КОММУНИТАРНЫЙ
ЭКСПЕРИМЕНТ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА¹

Понять специфику нашего общества первой половины XX века и объяснить ее в курсе отечественной истории (а также в курсе истории общественной мысли России др.) невозможно без анализа того огромного энтузиазма, с которым буквально все слои общества устремлялись на поиски справедливо устроенной жизни, жертвуя своими силами, устроенным бытом, а зачастую и обеспеченным будущим, и даже своими жизнями, ради общественных преобразований, обещавших в итоге Царство всеобщего счастья на Земле. Эти устремления вылились в большое количество как проектов по переустройству общества, так и коммуитарных экспериментов, целый "поток утопий", отнюдь не всегда тождественный социальному идеалу большевиков, но созвучный, конформный ему в тех основаниях, которые определялись типом культуры, мировоззренческими моделями и социальными предпочтениями авторов таких утопий. Это люди, чья молодость прошла под влиянием идей народничества 1870-х гг., а социальная зрелость и период наиболее активной творческой отдачи – на первую треть XX в.² Рассматриваемый период, действительно, разительно отличается от других периодов отечественной истории как по необычайно большому количеству проектов социальных преобразований, так и по их качественному разнообразию, как в степени радикальности предложенных мер, так и в самих основаниях, положенных в основу очередного "идеального строя".

Цель данной статьи – рассмотреть истоки и место утопической традиции (прежде всего, в ее наиболее оформленном выражении – социальной утопии) в истории России первой трети XX в. В связи с этим следует оговорить употребляемый термин "социальная утопия". Исследованиям утопий посвящено большое количество работ как отечественных, так и зарубежных авторов, но споры о конкретном содержании самого

* Хорунжий Алексей Валентинович – к.и.н., доцент кафедры истории России РУДН

¹ Материалы, изложенные в статье, легли в основу спецкурса "История отечественной социально-утопической мысли", читаемого магистрам кафедры истории России РУДН.

² Период активной деятельности одного поколения – людей, живущих в одном "эоне", имеющих сходные референтные группы, ценностные мотивации и мировоззренческие стереотипы – принято определять, в среднем, в 25 лет. Таким образом, в данном случае, речь идет о поколении, родившемся в 1860-х – 1880-х годах, а также тех, кто оказался вовлечен в круг интересов и предпочтений этого поколения.

термина "утопия" будут, очевидно, вестись еще долгое время. Во всяком случае, до сих пор не существует никакой общепризнанной формулировки.

В определенном смысле, такая противоречивость заложена в слово "утопия" изначально. Термин этот вошел в употребление с выходом в свет в 1516 г. известной книги Томаса Мора.¹ "Utopia" является латинской транскрипцией сразу двух греческих слов, могущих, соответственно, означать "место, которого нет" и "страна обетованная". Существует мнение, что перед нами гениальный каламбур Т. Мора: "страна прекрасная, но несуществующая"².

На уровне обыденном давно и прочно закрепилось убеждение, что "утопия" означает несбыточные планы, грезы, "маниловщину". На уровне научном большая часть существующих определений признает несбыточность утопии, но расходится в перечислении ее характерных черт. Однако применение этой терминологии затруднено ее противоречивостью и неполным охватом объема понятия.

Наиболее продуктивным автору статьи представляется вариант, предложенный Э.Я. Баталовым: "...утопию можно определить как произвольно сконструированный образ идеального социума, принимающего различные формы (общины, города, страны и т.п.) и простирающегося на всю жизненную среду человека – от внутреннего его мира до космоса"³. Однако при этом подразумевается, что утопист, вольный выбирать любые основания для своего проекта, несвободен от той культурно-исторической среды, в которой происходило его становление. А сама утопия остается выражением потребностей и интересов определенных общественных групп; и хотя, как правило, ее создает отдельный индивид, "...ее можно с полным правом отнести к тому слою, чьи коллективные интересы были конформны идеям этого индивида"⁴.

Важно отметить, что в таком понимании (в отличие от обыденного) утопичность того или иного построения отнюдь не говорит о его неосуществимости. Это особенно отчетливо проявилось в XX в. с ростом научного и технического потенциала человечества, появлением множества работ, совмещавших в себе научный и утопический подходы; с многочисленными социально-утопическими экспериментами, заставившими Н.А. Бердяева отметить, что "...утопии оказались гораздо более осуществимыми, чем казалось раньше"⁵. Если XIX и начало XX вв. жили ожиданием скорейшего воплощения мечтаний в жизнь, то впоследствии апология утопии сменилась анафемой. Немаловажную роль в такой перемене отношения сыграла социальная практика нашего века, видевшего, по меткому определению Г.С. Батыгина, утопию, "приведенную в исполнение"⁶. Однозначно негативное отношение к проектам идеального общества лишь в последние годы начинает уступать место пониманию того, что "утопия хороша как остров, но страшна как архипелаг"⁷. Происходит активная разработка утопиологической тематики как в отечественной, так и в зарубежной историографии⁸, что должно найти свое отражение и в вузовских курсах отечественной истории.

В зарубежной историографии существует целый ряд работ, специально посвященных утопической мысли в России в XIX в. и в первой трети XX в. Так, по мнению Р. Стайтса, утопическая традиция в России имела три основных варианта: религиозно-народный, административный и социалистический⁹. Исследователь отмечает, что все эти варианты зародились в XVIII – XIX вв., но просуществовали до конца 20-х гг. нашего века (времени, когда наблюдалось массовое стремление воплотить эти утопии в жизнь). На рубеже 20-х и 30-х гг., по определению Р. Стайтса, настало время административной утопии, впитавшей худшие черты религиозной и социалистической утопий. Исследователь делает тонкое наблюдение о том, что многие утопии 20-х гг. были мотивированы теми же обстоятельствами, что и аналогичные проекты XIX в.: "...именно нищета, неэффективность, примитивность трудовых навыков, экономическая слабость, неразвитость инфраструктуры и крайне низкий культурный уровень масс питали мечты о скачке в блистательную эффективность, хорошую жизнь и полную социальную справедливость. Подобный же механизм – компенсации слабости – был исходным импульсом социальных мечтаний российской интеллигенции XIX века"¹⁰. Наконец, отметив активное участие в социальных экспериментах 20-х гг. городской интеллигенции, сформировавшей свои взгляды в XIX в., Р. Стайтс делает вывод о том, что утопическая традиция, возникшая в России в XIX в., просуществовала до 20-х гг. нашего столетия, когда она пережила свой максимальный подъем: "Для России XIX в. не закончился ни в 1900 г., ни в 1914 г..., ни в 1917. г. Он закончился в 1930-х гг., когда мечты радикальной интеллигенции, после десятилетия попыток их реализации и послереволюционной России, были позорно отвергнуты"¹¹.

Признавая логичность и обоснованность многих выводов ученого, нельзя не заметить, что Р. Стайтс несколько преувеличивает компенсаторную функцию утопии в качестве мотивации для социального творчества¹. В действительности же стремления построить идеальное общество обусловлены в этот период целым рядом факторов.

Принципиальное значение имеет то обстоятельство, что представители рассматриваемого поколения формировались в рамках христианской (европейской) культуры. Это предопределяло сам подход к социальной проблематике, появление множество, по выражению К. Ясперса, "характерных черт европейского самосознания, освободиться от которых не способен ни один европеец"¹². К таким чертам можно отнести специфическое миропонимание, проистекающее, прежде всего, из христианского учения.

Именно христианство, как никакая другая религия, в наибольшей степени обуславливало критическую позицию по отношению к действительному порядку вещей, которую, по замечанию А.И. Кобзева, создало в европейской культуре признание трансцендентного бытия, высшего и не-

¹ По такой логике, очевидно, Россия должна была бы на протяжении нескольких веков ставить мировые рекорды по количеству и качеству утопических проектов.

зависимого начала¹³. Кроме того, носитель христианства имел и конкретный образ альтернативной социальной структуры – Церкви, Града Божия, что, в конечном счете, влияло на создававшиеся в рассматриваемую эпоху проекты идеального будущего, которые принято называть социальными утопиями.

Определяя утопизм как "специфический замысел, согласно которому совершенство жизни может - а потому и должно быть как бы автоматически обеспечено неким общественным порядком или организационным устройством, ... замысел спасения мира устрояющей самочинной волей человека", С.Л. Франк пришел к выводу, что в таком качестве "утопизм есть типический образец ереси в точном и правомерном смысле этого понятия".¹⁴ В основе такого еретического религиозного сознания лежали в XIX в. переосмысленные данные естественных наук. В более широком смысле можно сказать, что их основой была существовавшая картина мира, теснейшим образом связанная как с христианством, так и с развитием науки.

Говоря о формировании европейского миропонимания, К. Ясперс подчеркивал ту существеннейшую роль, которую сыграло в нем "возникновение современной науки, вырастающей с конца средневековья, решительно утверждающейся с XVII в. и развертывающейся во всей своей широте с XIX в. Эта наука делает европейскую культуру - во всяком случае, с XVII в. - отличной от культур всех других стран"¹⁵. Основанную на достижениях этой науки картину мира принято называть ньютоновской (или классической). Для нее был характерен детерминистический подход ко всем событиям мира физического, идея, что можно точно узнать и предсказать любые прошлые и будущие события, располагая полной информацией о современном состоянии объекта и законах его развития. Из этого проистекала надежда, что со временем человек сможет контролировать любые события. Для представлений же рассматриваемого нами периода были характерны как надежды на полный контроль науки будущего над всеми сторонами жизни, так и господство в естествознании т.н. ньютоновской парадигмы, классических представлений о мире (подорванных лишь на рубеже веков). Проявлением их влияния на мировоззрение представителей эпохи классической науки являлись поиски научных оснований нравственности, построенных по образу естественных наук.¹⁶

Так, еще Дж. Локк был уверен, что подобно математике, этика возможна как абсолютно достоверная наука. В дальнейшем, с расцветом естествознания в XIX в., эта убежденность окрепла. "Вводящим в соблазн следствием ложного понимания науки, убеждения, будто мир может быть в целом и в принципе познан, - писал К. Ясперс, - было то, что мир стали считать, по существу, уже познанным. Сложилось представление, согласно которому определить, основываясь на научных выводах, правильное мироустройство, дарующее человечеству благополучие и счастье, является лишь актом доброй воли"¹⁷. Средством же для практического осуществления нового миропорядка виделась техника, чьи успехи в XIX в. предопределили еще одну существенную черту европейской культуры – тех-

нократизм как подход к решению любых проблем, в том числе и социальных.

В России рассматриваемого периода к этим чертам добавлялся ряд особенностей. Позднее появление философских работ в классическом понимании этого термина, маргинальное сознание интеллигенции, оказывавшейся на стыке двух культурных традиций - византийско-православной и собственно европейской – приводило к поиску путей совмещения этих традиций, обоснованию особой роли России. Это имело следствием отмеченное В.В. Зеньковским преобладание этической проблематики в отечественной философской мысли, а Г.П. Федотову дало основание определить русскую интеллигенцию как группу, движение и традицию, объединяемые "идейностью своих задач и беспочвенностью (т.е. оторванностью от культурных традиций страны - А.Х.) своих идей"¹⁸. Мессианские черты такого мировоззрения, подкрепленные характерным для XIX в. "прометеевским восторгом перед техникой", "восторженным сознанием огромных, никогда ранее не существовавших возможностей во всех сферах человеческого бытия", порождали надежду на скорейшее воплощение на Земле царства Справедливости¹⁹.

В 60-е – 70-е гг. XIX в. эти надежды вылились в описанный позже Н.А. Бердяевым "общественный утилитаризм в оценках всего"²⁰. Выступая против столь однобокого подхода, приводившего к самым негативным последствиям, он писал: "Русская интеллигенция хотела жить и определять свое отношение к самым практически и прозаическим сторонам общественной жизни на основании материалистического катехизиса и материалистической метафизики"²¹. Результатом этого являлись, по меткому определению Н.И. Кареева, поиски "в философии указаний на должное", приводившие, по сути, к непониманию собственно философской проблематики и, в итоге, рассматривавшихся учений²².

Напомним, что в 1870-е гг. необычайное распространение среди интеллигенции получила идея служения народу, выразившаяся и в знаменитом Хождении 1874 г. Кумиром молодежи в это время был один из идеологов народничества П.Л. Лавров, писавший в своих "Исторических письмах": "Каждое удобство жизни, каким я пользуюсь, каждая мысль, которую и имею досуг приобрести или выработать, куплены кровью, страданием или трудом миллионов. Прошедшее я исправить не могу... Я сниму с себя ответственность за кровавую цену своего развития, если употреблю это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и будущем"²³. Народник Н.С. Русанов писал впоследствии: "...многие из нас, юноши в то время, а другие просто мальчики, не расставались с небольшой истрепанной, исчитанной, истертой вконец книжкой. Она лежала у нас под изголовьем. И на нее падали при чтении ночью наши горячие слезы идейного энтузиазма, охватывавшего нас безмерною жаждою жить для благородных идей и умереть за них"²⁴. Молодежь волновала идея "о неоплатном долге народу, числящемся за русской интеллигенцией", - вспоминал А.О. Лукашевич²⁵.

Дабы отдать этот долг, следовало улучшить положение народа, произведя изменения в социальной сфере и, что особенно важно, выработав научное мировоззрение как основу для решения общественных проблем. А научное мировоззрение, по традиции позитивизма, следовало строить, опираясь, в первую очередь, на естественные науки.

Другой кумир читающей молодежи - Д.И. Писарев²⁶ исходил из положения Н.Г. Чернышевского о том, что "естественные науки уже развились настолько, что дают много материалов для точного решения нравственных вопросов"²⁷. Следуя традиции позитивизма, именно в естественных науках он видел основу для поиска лучшего социального устройства. Особенно он отмечал необходимость широкого распространения знаний. "Мы бедны, - это значит, что у нас сравнительно с общим числом жителей мало хлеба, мало мяса, мало сукна, ... человеческих жилищ, ... словом, всех продуктов труда, необходимых для поддержания жизни и для продолжения производительной деятельности, - считал Писарев. - Мы глупы, это значит, что огромное большинство наших мозгов находится почти в полном бездействии"²⁸. Отсюда он делал вывод, что "надо увеличить число мыслящих людей в тех классах общества, которые называются образованными. В этом альфа и омега общественного прогресса"²⁹.

Развитие демократической общественной мысли в этот период шло двумя путями. Как отметил П.Т. Белов, это различие можно определить следующим образом: «Одна часть вылилась в форму различных непосредственно политических течений и групп – народнических или полународнических... первых рабочих кружков, социал-демократических организаций... Другая часть русской демократии двинулась в ...культуру, в том числе в науку, главным образом в естествознание, рассматривая эту сферу деятельности в условиях того времени как одно из действенных средств служения нуждам народа»³⁰. Другими словами, они посвящали себя или решению вопросов собственно социального устройства, или развитию науки, но все с той же конечной целью – улучшить общество, облегчить жизнь народа.

Поиск сферы приложения своих сил с максимальной пользой для общества приводил к тому, что многие представители этого поколения – от К.Э. Циолковского до Д.И. Менделеева – начинали особое внимание уделять развитию транспортных средств. Нельзя не вспомнить здесь Д.И. Писарева, который говорил: «Дороги, реки и каналы страны могут быть названы кровеносными сосудами, в которых обращаются питательные соки общественного организма: все люди, правильно понимающие действительные интересы общества, должны желать, чтобы эти питательные соки обращались как можно равномернее и быстрее...»³¹. Действительно, приверженность проблемам воздухоплавания была вполне закономерна для представителей этого поколения и хорошо иллюстрирует подмеченные П.Т. Беловым два основных направления в служении народу, избравшиеся многими представителями интеллигенции. Особенно наглядно это можно проследить, сравнив деятельность известного ученого, теоре-

тика воздухоплавания и ракетодинамики, автора целого ряда утопических проектов К.Э. Циолковского (1857-1935) и Н.И. Кибальчича.

Николай Иванович Кибальчич (1853-1881) часто упоминается в одном ряду с К.Э. Циолковским, как автор одного из первых проектов управляемого реактивного летательного аппарата. Обычно ограничиваются лишь сравнением деталей проектов ракеты Циолковского и аппарата Кибальчича, считая, видимо, что в остальном их жизнь и творчество имеют мало общего. Из его биографии известны, в основном, только два факта: его активное участие в цареубийстве 1 марта 1881 г. (именно в его лаборатории были изготовлены бомбы, которыми был убит Александр II) и лихорадочная работа в камере накануне казни над проектом летательного аппарата. Оба ярких эпизода его жизни выглядят никак логически не связанными друг с другом, а сама фигура Кибальчича получается от этого несколько ходульной.

По мнению автора данной работы, Кибальчич гораздо ближе Циолковскому по своим взглядам, и, что главное, по мотивации своей деятельности, чем кажется вначале. Будучи представителем того же поколения, он впитал в себя примерно тот же набор представлений о благе народа и о долге интеллигенции. В отличие от Циолковского, чья глухота с детских лет закрыла ему дорогу к активной общественной деятельности, Кибальчич всю свою рано оборвавшуюся жизнь пытался совместить оба уже указанных пути служения народу. Современники отмечали его высокую образованность и умение выкроить время для занятий наукой даже в самый разгар его революционной деятельности. А среди научных дисциплин первое место по пользе для народа, для общества Кибальчич отдавал инженерной деятельности, и прежде всего – развитию транспорта. Об этом свидетельствует даже выбор места обучения – Петербургский институт инженеров путей сообщения, где он пробыл с 1871 по 1873 г., а затем был вынужден перейти в медико-хирургическую академию. При таком подходе два главных события в жизни Кибальчича, традиционно выделяемые в историографии, оказываются неразрывно между собой связанными и вполне логически объяснимыми. Выполнив свой долг перед товарищами по активной революционной борьбе, Кибальчич в последние дни жизни продолжал все ту же свою деятельность (которая, по его представлениям, была направлена на благо народа), но на другом поприще – научном. Как и многие представители этого поколения, он был убежден в необходимости развития транспорта как для России, так и для всего человечества. А самым перспективным видом транспорта в этот период большинство считало авиацию (или воздухоплавание).

Впрочем, и воздухоплавание мыслилось в данном контексте лишь как средство осчастливить человечество, приблизить его к идеальному будущему. Уже упоминавшийся здесь Циолковский писал в конце жизни: "Воздушный транспорт соединит все народы в одну братскую семью. Не может этого сделать ни суша, ни вода... Как же не отдать половину всех своих сил воздухоплаванию!"³². Техника оказывалась лишь инструментальным средством для приближения человечества к Царству Справед-

ливости, которое – при ближайшем рассмотрении – приобретало все больше и больше черт Царства Божия.

Характеризуя вторую половину XIX в., Н.О. Лосский писал, что в это время "интеллигенция мало интересовалась вопросами религии. Одна ее часть болезненно занималась проблемой свержения самодержавия, а другая также односторонне была поглощена общественными и экономическими проблемами и проблемой введения социализма"³³. По мнению автора статьи, интерес к религии в эти годы не столько угас, сколько принял другие формы, обусловленные как раз утилитарным подходом к философской проблематике. Проходя через период нигилизма в отношении к религии, большинство представителей рассматриваемого поколения сохраняло уважение к ней "как к культурному явлению, могущему иметь и часто имеющему моральную ценность, а также к религиозному чувству других, к свободе совести"³⁴. В то же время, они подходили к ней согласно рекомендациям Писарева, учившего отделять светлые идеи от ошибочных и использовать первые. Отсюда, во многом, вытекало и отношение интеллигенции России к христианству.

Н.И. Кареев вспоминал, что в 60-е – 70-е гг. XIX в. у молодежи очень модной была "Жизнь Иисуса" Э. Ренана³⁵. Давать объяснение описанных в Библии событий в том же ключе стало признаком передовых взглядов. В то же время, подавляющее большинство "критиков" было уверено, что подо всеми нелепицами и несоответствиями в христианстве скрывается главное - этическое учение, намеки на будущее справедливое общество. А Г.П. Федотов подчеркивал, что даже "атеисты-народники отзываются о Христе всегда с величайшим уважением. Они проникнуты сознанием, что социализм обосновывается христианской этикой"³⁶. Изложенные черты мировоззрения интеллигенции второй половины XIX в. позволяют говорить о ее "неконфессиональном протестантизме" как о "спонтанном духовном явлении", - как правило, не осознаваемом его носителями³⁷.

Такой вывод вполне закономерен, ибо именно под влиянием протестантизма, в первую очередь, сформировалась картина мира, в русле которой развивалось естествознание XIX в. Протестантизм начал деиерархизацию сакрального пространства, и этот процесс, доведенный до логического конца многочисленными сектами и ересями, привел к развитию и распространению представления "о едином, монистическом начале, лежащем в основе природы и человека"³⁸. Именно монизм был наиболее популярен среди естествоиспытателей и мыслителей конца XIX – начала XX вв.³⁹. Не случайно Э. Геккель называл его "наглядным и цельным мирозерцанием новейшего естествознания", а одну из своих книг озаглавил "Монизм, как связь между религией и наукой: вероисповедание естествоиспытателя"⁴⁰.

Следствием таких взглядов и становилась экстраполяция подходов и результатов наук о природе в социальную сферу, возникновение, по словам Г.Г. Гадамера, "естествознания об обществе", обещавшем найти законы идеального строя⁴¹. А выдающиеся успехи естествознания, осно-

ванного на ньютонианской парадигме, вселяли уверенность, что скоро будут открыты все законы, регулирующие жизнь не только природы, но и общества. Следовательно, развитие науки позволит сначала разумно управлять обществом, а затем и построить его оптимальный, исчисленный согласно открытым законам, вариант.

Изложенный выше комплекс идей имел неоднозначное влияние на умонастроения интеллигенции. Стремления посвятить себя служению обществу, найти, наконец, научные основания его устройства привели к появлению в России целой плеяды выдающихся ученых в конце XIX – начале XX вв. Многие из них: А.А. Богданов, В.И. Вернадский, Д.И. Менделеев, Н.А. Умов и др. – не ограничивались исследованиями в своих областях, но предпринимали попытки – согласно упоминавшейся уже схеме – создать на основе изучения естественных наук философские системы и рекомендации в общественной сфере. Идею обоснование порождало подвижническое отношение к научной деятельности, становясь одной из причин высокой творческой отдачи даже в самых экстремальных условиях, как было в случае Н.И. Кибальчича.

В то же время, убежденность во всемогущей науке, помноженная на общественный утилитаризм, привела к появлению большого количества проектов идеального общества будущего и планов его достижения, которые, по мнению их создателей, зиждились на строго научной основе.⁴²

Необычайная творческая активность авторов утопических проектов в первые десятилетия XX века – и особенно, начиная с 1917 г. – вполне объяснима. Они восприняли революционные события в России как начало подготовки тех преобразований, которые приведут к созданию более справедливого общества. Небывалая социальная мобильность России, ее открытость для экспериментов, то есть возможность воплотить в жизнь собственный проект, обусловила повышение интереса к разработке социальных проблем.

С подобных позиций понимали происходившие в стране события авторы проектов социальных преобразований, базировавшихся на самых разных основаниях. Так, по мнению анархистов-биокосмистов, программа большевиков закладывала фундамент для реализации основных требований анархизма, но уже в космическом масштабе. По их мнению, достижение полной свободы личности было невозможно без установления полного контроля над силами природы, в том числе и космическими. А деятельность большевиков, на их взгляд, как раз и способствовала будущей победе над природой.⁴³

Последователь Н.Ф. Федорова, создатель концепции "Овладения временем" В.Н. Муравьев писал о периоде новейшей культуры, начавшемся "...с мировой войны и Русской Революции".⁴⁴ Содержание этого периода мыслилось им как организация символической и реальной культуры в рамках земного шара с последующим выходом за его пределы, а также как перерастание социальной революции в революцию отношений между человеком и природой. Поэтому происходившие события имели, по его мнению, более глубокое содержание, чем представлялось многим. Он «настаивал на

необходимости раскрыть перед нашей революцией еще более грандиозные, творческие перспективы, идти дальше, чем идут пока большевики», - вспоминал Н.В. Устрялов⁴⁵.

Существование подобных точек зрения с официальной идеологией продолжалось до начала 1930-х гг., когда, в основном, завершилась ликвидация последних очагов, пусть даже столь лояльного, но инакомыслия.

Таким образом, всплеск утопического творчества в российской общественной мысли и практике первой трети XX в. оказывается вполне закономерен и объясним в силу целого ряда причин. Во-первых, это причины мировоззренческого характера, обусловленные европейским типом мировосприятия и воспринятой на уровне архетипов христианской традицией, присущим авторам утопических проектов. Во-вторых, это классическая картина мира, которая на фоне гигантских успехов в естествознании порождала надежды на скорое покорение человеком не только пространства физического, но и пространства социального, на открытие окончательных законов идеального общественного устройства.

На указанные причины накладывалось маргинальное самосознание сформировавшейся в России на стыке двух культур интеллигенции, с ее гипертрофированными этическими исканиями, переходящими в этицизм, и комплексом "долга перед народом", заставлявшим искать социальную мотивацию в любых своих действиях. Мессианское самосознание интеллигенции вкупе с пропагандой достижений естествознания порождало ложную уверенность в том, что окончательные законы развития природы и общества уже открыты, и – что самое главное – готовили широкую аудиторию к восприятию таких претендующих на окончательные истины наукообразных учений.

Небывалая социальная мобильность России в начале XX в. и, особенно, начиная с 1917 г. порождали надежду на скорейшую реализацию проектов "идеального общественного устройства". Это подстегнуло многих авторов, искренне уверенных в том, что их научные изыскания дали прочную основу для создания совершенной социальной теории, к активному созданию проектов общественного переустройства. А общая подвижность масс, их готовность к социальным экспериментам становилась той питательной средой, своеобразным "резонатором", усиливавшим накал социального проектирования и экспериментаторства. К сожалению, эта немаловажная по выполняемым функциям (от критической и компенсаторной до прогностической и конструктивной) часть общественной жизни России была насильственно изъята из социальной практики и незаслуженно забыта на несколько десятилетий. Лишь в последнее десятилетие можно говорить о появлении целого ряда серьезных исследований, посвященных данной теме. Тем не менее, проблема утопической традиции в России первой трети XX в. оставляет еще много нерешенных вопросов, связанных как с исследованием данной проблемы, так и с ее преподаванием в рамках общих и специальных курсов по истории России.

-
- ¹ См.: Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда Ш / 2-е изд., испр. и доп. М., 1998.
- ² См.: Баталов Э.Я. В мире утопии. М., 1989. С. 10.
- ³ Там же. С.23.
- ⁴ Mannheim K. Ideologie und Utopie. Berlin, 1929. S. 186.
- ⁵ Бердяев Н.А. Новое Средневековье. Берлин, 1924. С. 124.
- ⁶ Батыгин Г.С. Метаморфозы утопического сознания // Квинтэссенция. 1991. М., 1992. С. 287.
- ⁷ Чаликова В.А. Предисловия // Утопия и утопическое мышление. М., 1991. С. 7. Ср. также: Ревич В. Перекресток утопий. М., 1998. С. 5-19.
- ⁸ См.: Баталов Э.Я. Политическая утопия в XX веке: вопросы теории и истории : Автореф. дис. ... д-ра полит. наук. М., 1996; Романовский С.И. От мессианской идеи до социальной утопии. Русская идея // Новый часовой. СПб., 1996. № 4. С. 220-234; Пономарева Г.М. Утопия и утопическое сознание в контексте русской культуры XIX начала XX вв.: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук / Моск. пед. гос. ун-т им. В.И. Ленина. М., 1996; Иванюшина И.Ю. Утопическое сознание в русской литературе первой трети XX века. Саратов, 1996; Вахрушев В.С. Утопия как фактор истории: (К 80-летию Великой Октябрьской социалистической революции) // Рос. ист. журн. Балашов (Саратов. обл.). 1998. № 2. С. 3-8; Ricoeur P. L'ideologie et l'utopie. P., 1997.
- ⁹ Stites R. Utopias in the air and on the ground: Futuristic dreams in the Russian revolution // Russian History. Irvine (Cal.), 1984. Vol. 11. No 2-3. P. 250-257.
- ¹⁰ Ibid. P. 243.
- ¹¹ Ibid. P. 257.
- ¹² Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 88.
- ¹³ См.: Кобзев А.И. Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии // Китайские социальные утопии. М., 1987. С. 58-103
- ¹⁴ Франк С.Л. Ересь утопизма // Франк С.Л. По ту сторону "правого" и "левого" Р., 1972. С. 86-87.
- ¹⁵ Ясперс К. Истоки истории... С. 100.
- ¹⁶ Подробнее см.: Хорунжий А.В. Социокультурные предпосылки социального творчества К.Э. Циолковского // Россия и мировая цивилизация. М., 1996. С. 168-175.
- ¹⁷ Ясперс К. Там же. С. 112.
- ¹⁸ Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 403.
- ¹⁹ Ясперс К. Там же. С. 131, 114.
- ²⁰ Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. М., 1990. С. 23.
- ²¹ Там же. С. 8-9.
- ²² Кареев Н.И. Прожитое и пережитое. Л., 1990. С. 136.
- ²³ Лавров П.Л. Исторические письма. Пг., 1917. С. 34.
- ²⁴ Русанов Н.С. П.Л.Лавров: Очерк его жизни и деятельности // Былое. СПб., 1907. № 2. С. 261.
- ²⁵ Лукашевич А.С. В народ!: Из воспоминаний семидесятника // Былое. СПб., 1907. № 3. С. 5.
- ²⁶ Он «...заставлял меня дрожать от радости и счастья. В нем я видел свое второе «я», вспоминал о работах Писарева К.Э. Циолковский один из типичнейших представителей рассматриваемого поколения (Циолковский К.Э. Черты из моей жизни // Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. Тула, 1986. С. 400.
- ²⁷ Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Избранные философские сочинения. М., 1951. Т. 3. С. 205.
- ²⁸ Писарев Д.И. Реалисты // Писарев Д.И. Литературно-критические статьи. М., 1940. С. 33-34.
- ²⁹ Там же. С. 173.

³⁰ Белов П.Т. Философия выдающихся русских естествоиспытателей второй половины XIX – начала XX в. М., 1970. С. 24-25.

³¹ Писарев Д.И. Очерки из истории труда // Избр. соч. / В 2 тт. М., 1934. Т. 1. С. 470.

³² Циолковский К.Э. Из предисловия к моим трудам, б.г. // Архив РАН. Ф. 555. Оп. 1. Д. 557. Л. 5.

³³ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 322.

³⁴ Кареев Н.И. Указ. соч.... С. 107.

³⁵ Там же. С. 105.

³⁶ Федотов Г.П. Трагедия ... С. 431.

³⁷ Наше отечество. М., 1991. Т. 1. С. 102-103. Несмотря на всю противоречивость этого первого постперестроечного опыта альтернативной истории России, с приведенным выводом, пожалуй, нельзя не согласиться.

³⁸ Косарева Л.М. Ньютон и современная западная историография науки // Современные историко-научные исследования: Ньютон. М., 1984. С. 76.

³⁹ Так, историк Н.А. Рожков считал основой научной философии монизм, "т.е. научное единство, понимание всего мира как единого целого, объясняемого в конечном счете из электричества" (См.: Рожков Н.А. Смысл и красота жизни. Пг.-М., 1923. С.18. См. также: Его же. Основы научной философии. СПб., 1911). Однако более распространены были все же атомистические версии монизма (Н.А. Морозов, Н.В. Бугаев, К.Э. Циолковский и др.).

⁴⁰ См.: Геккель Э. Монизм как связь между религией и наукой: Вероисповедание естествоиспытателя. Лейпциг-СПб., 1907.

⁴¹ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 45.

⁴² См., напр.: Морозов Н.А. Эволюционная социология, земля и труд. Пг., 1917; Умов Н.А. Эволюция живого и задачи пролетариата мысли и воли. М., 1906; и др.

⁴³ См.: Биокосмист. М., 1922. № 1-4: Иваницкий П., Святогор А. Биокосмизм: Материалы. М., 1921; Бессмертие. Пг., 1922. № 1.

⁴⁴ Муравьев В.Н. Овладение временем. М., 1924. С. 79.

⁴⁵ Устрялов Н.В. Из письма // Вселенское дело. Рига, 1934. Вып. 2. С. 165.