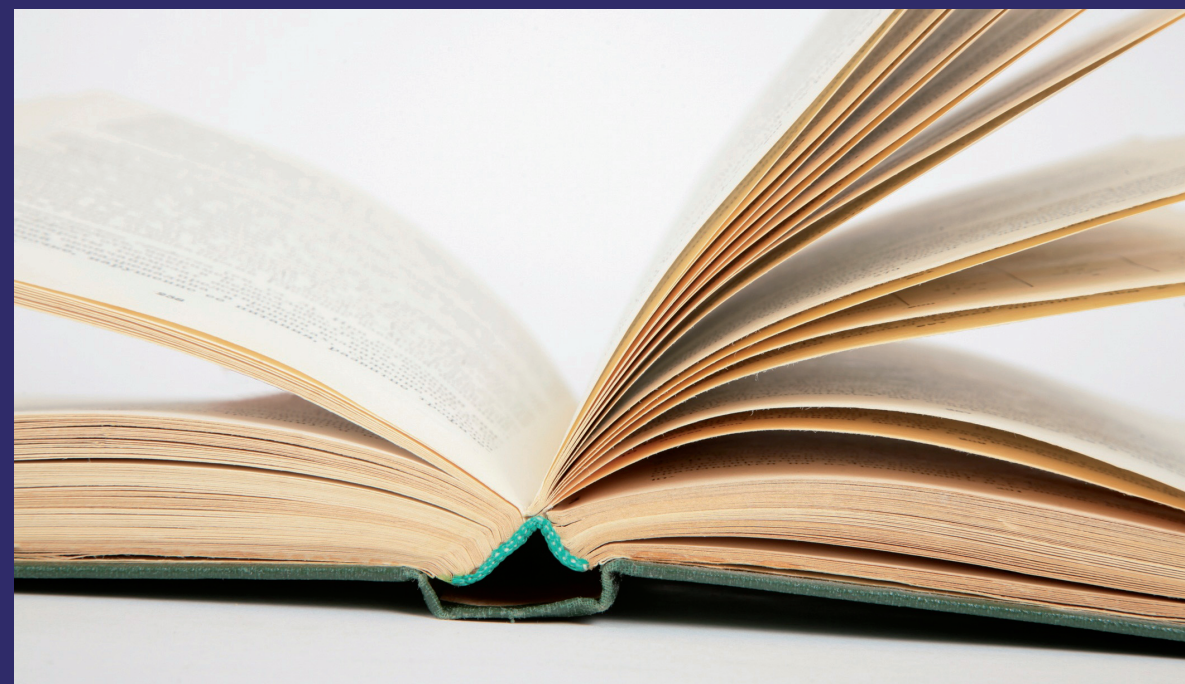


В монографии освещаются основные философские проблемы русского позитивизма второй волны, предлагаются новые подходы к изучению этой традиции русской мысли. Большое внимание уделяется реконструкции и систематизации идей наиболее выдающихся философов-позитивистов В. В. Лесевича, П. С. Юшкевича, А. А. Богданова, создателя эмпириомонизма. В монографии представлен подробный анализ философии эмпириомонизма, разобраны все ключевые понятия этого учения. Показывается идейная связь философской проблематики позитивизма с другими направлениями русской философии конца XIX – первой трети XX века, подчеркивается оригинальность и актуальность русского позитивизма, его влияние на русскую философию в целом. Автор сосредотачивается на анализе основных положений философского сциентизма, характерного для многих представителей философской культуры России начала XX века, и в этом контексте разбирает космическую философию К. Э. Циолковского, концепцию научного мировоззрения В. И. Вернадского, лимитизм К. Ф. Жакова, философские аспекты доминантной теории А. А. Ухтомского и философию техники П. К. Энгельмейера.

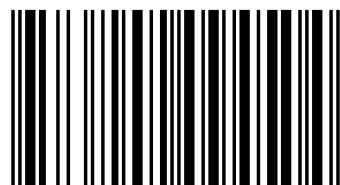


Александр Рыбас

# Позитивная философия в России конца XIX – первой трети XX века



Рыбас Александр Евгеньевич - кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Сфера исследований: история русской философии и культуры, философия культуры, современная американская философия. Автор более 80 научных работ.



978-620-2-09450-4

**Александр Рыбас**

**Позитивная философия в России конца XIX – первой трети XX  
века**



**Александр Рыбас**

**Позитивная философия в России  
конца XIX – первой трети XX века**

**LAP LAMBERT Academic Publishing RU**



## **Imprint**

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: [www.ingimage.com](http://www.ingimage.com)

Publisher:

LAP LAMBERT Academic Publishing

is a trademark of

International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius

Printed at: see last page

**ISBN: 978-620-2-09450-4**

Copyright © Александр Рыбас

Copyright © 2017 International Book Market Service Ltd., member of  
OmniScriptum Publishing Group

All rights reserved. Beau Bassin 2017

## О г л а в л е н и е

### Часть I. ПРОБЛЕМАТИКА ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ

§ 1. Общая характеристика и основные представители русского позитивизма .....	3
§ 2. Научная философия В. В. Лесевича .....	12
1. <i>Критика метафизики</i> .....	13
2. <i>Научная философия</i> .....	18
§ 3. Эмпириосимволизм П. С. Юшкевича .....	22
1. <i>Идея констанциализма</i> .....	23
2. <i>Философия как мировоззрение</i> .....	31
§ 4. Философские взгляды А. А. Богданова .....	42
1. <i>Эмпириомонизм</i> .....	43
Критика как метод философии .....	44
Понятие «опыт» .....	45
Элементы и ряды их зависимостей .....	54
Комплексы элементов и понятие тела .....	61
Параллелизм рядов .....	65
Возможность эмпириомонизма .....	75
Смысл субъективности и объективности .....	80
Идеал познания .....	94
Непрерывность опыта .....	99
Теория отражения .....	112
Понятие «интерференция» .....	121
Идея мирового прогресса .....	125
Метод подстановки .....	128
Психический подбор .....	138
Виды ассоциаций .....	144
Функция и формы идеологии .....	151
Вопрос об истине .....	163
Общественный подбор .....	168
Исторический монизм .....	175
2. <i>Полемика с В. И. Лениным</i> .....	185
3. <i>Проблема человека</i> .....	202
4. <i>Обоснование этики имморализма</i> .....	205
5. <i>Тектология</i> .....	216

§ 5. Философские проблемы богостроительства .....	221
§ 6. Принципы эстетизма .....	228
§ 7. Философия языка .....	240

## Часть II. ВЛИЯНИЕ ПОЗИТИВИЗМА

§ 1. Русский позитивизм и сциентизм .....	259
§ 2. Космическая философия К. Э. Циолковского .....	263
§ 3. В. И. Вернадский о научном мировоззрении .....	276
§ 4. Лимитизм К. Ф. Жакова .....	296
§ 5. Православный позитивизм А. А. Ухтомского .....	304
§ 6. Философия техники П. К. Энгельмейера .....	316

## **Часть I**

### **ПРОБЛЕМАТИКА ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ**

#### **§ 1. Общая характеристика и основные представители русского позитивизма**

Одним из наиболее важных направлений в русской философии XIX – начала XX века был позитивизм. В отличие от религиозных философов, пытавшихся постичь Абсолют и опиравшихся на веру и предание, сторонники позитивной философии единственным источником познания считали эмпирические исследования, отвергая метафизику и религиозную догматику. Подлинное, или позитивное, знание представлялось при этом совокупным результатом специальных наук, и прежде всего естествознания. Основную задачу позитивной философии они видели в том, чтобы преодолеть укорененный в традиции онтологический и гносеологический дуализм, выработав единый метод научного и философского познания.

Впервые идеи О. Конта становятся известными в России во второй половине 1840-х годов. В 1847 году в журнале «Отечественные записки» была опубликована обширная статья В. Милютина, излагавшая основные идеи «Курса позитивной философии». Однако популярность к позитивизму пришла только в середине 1860-х годов, когда практически во всех ведущих журналах стали помещаться материалы, анали-

зирующие и, как правило, критикующие воззрения основоположников позитивизма. В 1898 году открытие первого в России Петербургского философского общества было отмечено чтениями и публикациями в честь столетнего юбилея со дня рождения Конта. В это же время активно распространяется эмпириокритицизм, повлиявший не только развитие отечественной философии, но и на историю России.

Влияние позитивизма на русскую философию классического периода было настолько большим, что практически в каждой философской системе того времени можно наблюдать или критическую реакцию на него, которая в большинстве случаев так или иначе способствовала развитию собственных взглядов философов (как, например, у В. С. Соловьева, наиболее известного обличителя О. Конта и в то же время глубоко воспринявшего целый ряд его идей), или попытки продолжить дело позитивизма, отделив «дух позитивной философии», или научный метод, от различных конкретных его применений (и прежде всего от огюст-контизма, который рассматривался сторонниками позитивной философии, особенно такими, как Н. Г. Чернышевский и Д. И. Писарев, главным образом в критическом ключе).

Отношение к позитивизму в русской философии всегда было неоднозначным. С одной стороны, его считали наиболее влиятельной доктриной столетия, оплодотворившей различные направления мысли<sup>1</sup>, утверждали, что почти все мыслящие люди XIX века явно или неявно были позитивистами, Конта называли центральной фигурой XIX

---

<sup>1</sup> Именно такая оценка господствовала в докладах заседаний Санкт-Петербургского философского общества, приуроченных к столетию со дня рождения Конта. Выступали В. С. Соловьев («Об общих идеях О. Конта»), С. Е. Савич («О математических трудах О. Конта»), О. Д. Хвольсон («О позитивной философии и физике»), С. М. Лукьянов («О позитивной биологии О. Конта»), А. С. Лаппо-Данилевский («О позитивном методе в социологии О. Конта»).

века, его символом, пророком будущего, настаивали на признании «великой заслуги безбожника и нехристя Конта перед христианским миром»<sup>1</sup>, призывая даже причислить его к лику святых. С другой стороны, никто в России не стал ортодоксальным позитивистом: все предпочитали отталкиваться от позитивизма, считая его необходимым моментом в становлении собственных философских взглядов, моментом, который непременно должен был быть пройден и затем оставлен как опыт ученичества. Очевидно только то, что позитивизм в России был весьма востребованным учением, соответствовал запросам времени и способствовал развитию самых разных направлений в русской философии.

Принято различать два этапа в развитии философии позитивизма XIX века. Первый этап связан с такими именами, как О. Конт, Дж. Ст. Милль, Г. Спенсер, Э. Литтре и др. Основные идеи первого позитивизма – это закон трех стадий, классификация наук, построенная по принципу единства знания и его эволюции от простого к сложному, критика метафизики и теологии как учений об абсолютной истине, утверждение относительности истины и ее социально-исторической обусловленности, наконец, идея позитивной философии и науки.

Закон трех стадий можно назвать фундаментальным для первого позитивизма. Он формулируется Контом следующим образом: «Каждая из наших главных идей, каждая из отраслей нашего знания проходит последовательно три различных состояния: состояние теологическое, или фиктивное; состояние метафизическое, или абстрактное; со-

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 578.

стояние научное, или положительное»<sup>1</sup>. На теологической стадии создаются предпосылки, или основания, разумного познания (абсолютные принципы, теории о сущем в целом, необходимые для фиксации сущего в качестве предметности знания; поскольку абсолюты функционируют как условие познания, то тем самым утверждается познаваемость абсолютного, причем познание это является непосредственным, «интуитивным»); на метафизической стадии происходит дифференциация зафиксированной предметности посредством субъектно-объектной дихотомии сущего, вследствие чего сверхъестественные факторы становятся отвлеченными силами, или абстрактными сущностями (познание сосредотачивается на этих «олицетворенных абстракциях», поскольку они, как нечто неизменное, считаются причинами изменяющегося сущего); наконец, на позитивной стадии внимание обращается на дифференцированную предметность, поскольку она стала доступной для изучения (вследствие теологической и метафизической обработки опыта возникли «факты», а также метод их познания – «наблюдение»; наряду с фактами предметом познания становятся также действительные законы, т. е. неизменные отношения последовательности и подобия).

Наиболее привлекательной в доктрине Конта была идея положительного философствования: она вполне соответствовала традиционным попыткам русских философов противопоставить отрицательности, или «гносеологической неполноте», западноевропейского рационализма систему «цельного знания». Однако позитивность философии

---

<sup>1</sup> *Конт О.* Курс положительной философии. В 6 т. Т. 1. СПб., 1900. С. 4.

понималась по-разному, и причиной тому была неопределенность этой идеи в системе Конта.

С одной стороны, философия, по Конту, это «общая система человеческих понятий»<sup>1</sup>. Позитивная философия вместе с теологией и метафизикой образуют «три общие системы воззрений на совокупность явлений», и прибавление эпитета «позитивная» к термину «философия» показывает, что имеется в виду «особый способ философского мышления, который признает, что все теории, к какой бы области они не принадлежали, имеют целью согласование наблюдаемых фактов»<sup>2</sup>. Таким образом, задача позитивной философии состоит в том, чтобы извлекать из методов отдельных наук элементы единого научного метода, прояснять его содержание и внедрять в слабо развитые науки, тем самым стимулируя их развитие. Кроме этого, позитивная философия формулирует самые общие закономерности, принципы, создает целостную картину мира и определяет место в ней человека и общества. Это систематическая философия, синтезирующая позитивное содержание отдельных наук.

С другой стороны, если учесть эволюцию взглядов Конта от «Курса позитивной философии» к «Системе позитивной политики», то смысл позитивности предстает в более широком контексте. Действительно, поскольку позитивными, согласно Конту, являются не только философия и наука, но также политика и религия, причем значение позитивной религии намного выше, чем науки, то понятие позитивности не исчерпывается опорой на естественнонаучное знание. Как было сказано выше, научное мышление, согласно Конту, проходит в своем

---

<sup>1</sup> Там же. С. 2.

<sup>2</sup> Там же.



развитии три стадии, после чего становится возможным создание социологии, благодаря которой научное познание, достигая полноты, завершается. Социология, таким образом, является конечной целью эволюции научного мышления и проясняет смысл его позитивности.

Социология, как высшая наука, отличается от остальных наук тем, что в ней господствует субъективный метод, предполагающий, что совокупные интересы человечества являются исходной точкой и оправданием для любого познания. При помощи социологии можно понять истинное устройство социального организма, его механизмы, вывести закон оптимального существования социума, однако нельзя реализовать этот идеал на практике, поскольку социология ничего не говорит о том, как справиться с аффективной природой человека. Для укрощения аффектов в человеке (а каждый человек, по Контю, эгоист, причем совсем не разумный) необходима не наука, т. е. не рациональное знание, а такие же аффекты, которые должны быть, однако, упорядочены, чтобы с их помощью можно было осуществлять регуляцию социальной жизни и направлять ее развитие в нужное русло. Позитивная религия и является, согласно Контю, такой системой аффективного действия.

Позитивную религию можно определить как особый сверхнаучный, сверхметафизический и сверхтеологический способ мышления, который позволяет преодолеть разрыв между сущим и должным, абстрактным и конкретным, феноменальным и ноуменальным. Разрыв этот преодолевается прежде всего указанием на обусловленность теологической, метафизической и научной стадий развития человеческого ума, которая заключается в том, что эти стадии являются не-

обходимыми приемами, или методами, представления сущего, логически следующими друг за другом и исчерпывающими все возможности разумного познания. Как выражается Конт, каждый мыслящий человек необходимо должен быть теологом в детстве, метафизиком в юности и физиком в зрелом возрасте, и только по прохождении всех трех стадий он может достичь позитивной религии, с высоты которой ему и откроется их истинный смысл, уместность и важность.

Согласно Конту, позитивное познание нельзя начинать с наблюдения, а тем более его им и ограничивать, так как «для того, чтобы заниматься наблюдением, наш ум нуждается уже в какой-нибудь теории»<sup>1</sup>, а эти теории как раз и вырабатываются на теологической и метафизической стадиях. Только по прохождении трех стадий познание достигает максимально возможной полноты, то есть представляет сущее в трех ракурсах: с точки зрения его металогического единства, с точки зрения его идеально-формального единства и с точки зрения его пространственно-временных характеристик.

В этой связи становится понятной и критика каждого из трех методов познания, если их применять изолированно от других: теологическое мышление не годится для познания «мира» – конкретного эмпирического содержания, вследствие чего законы природы объясняются волей Божией, то есть понимаются не как законы, а как произвольное вмешательство сверхъестественных факторов; метафизика культивирует сущностное мышление, неспособное преодолеть субъект-объектную разорванность действительности и обусловленный этим агностицизм; научное мышление, преследуя идеалы объективно-

---

<sup>1</sup> Там же.

сти, может привести к элиминации ценностно-смыслового содержания человеческой жизни. По мысли Конта, позитивная религия должна объединить все три метода познания, в результате чего удастся непосредственно-опосредованно, или интуитивно-рационально, тематизировать мир как целое, в котором и будет жить единое Человечество.

Таким образом, идея позитивности понимается Контом в широком смысле. Она предполагает и критическое отношение к метафизике, и опору на опыт с целью непосредственного извлечения знания (в естественных науках – это доверие к сущему, испытание его; в философии – признание идеального содержания; в религии – мистический опыт, откровение), и попытку прояснить подлинное значение рациональности. Все эти темы были актуальны в русской философии, что способствовало популяризации позитивизма.

Среди известных русских философов, так или иначе воспринявших и развивавших идеи первого позитивизма, были П. Л. Лавров, Г. Н. Вырубов, Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев, Н. К. Михайловский и др. В 1860-е годы в связи с интенсивным развитием в России естествознания интерес к позитивизму проявился со стороны ученых-естествоиспытателей, в частности И. М. Сеченова, Д. И. Менделеева, А. М. Бутлерова, И. И. Мечникова. Проблематика первого позитивизма нашла отражение в русской художественной литературе и литературной критике (И. С. Тургенев, В. Г. Белинский, Н. А. Добролюбов, А. П. Чехов и др.), а также в социологии и методологии истории (М. М. Ковалевский, Н. И. Кареев, К. Д. Кавелин и др.).

Второй этап развития позитивизма связан с именами швейцарского философа Р. Авенариуса, австрийского физика и математика Э. Маха,

немецкого философа И. Петцольда и др. Основные идеи второго позитивизма – это критика опыта, т. е. обнаружение в нем и устранение из него метафизических допущений с целью достижения «чистого опыта», метод элиминации как основной метод научного познания, принцип экономии мышления, или принцип наименьшей траты сил, позволяющий определить критерий истинности суждений, учение об элементах опыта и о комплексах элементов, различение двух видов зависимости элементов – психического и физического, принцип полного параллелизма психического и физического.

Приверженцами второго позитивизма, или эмпириокритицизма, в России были В. В. Лесевич, П. С. Юшкевич, В. А. Базаров, Н. В. Валентинов, С. А. Суворов, А. А. Богданов, А. В. Луначарский и др. Однако никто из них не являлся ортодоксальным сторонником философии Маха и Авенариуса. Как правило, эмпириокритицизм принимался русскими мыслителями только как вспомогательное средство для построения новой философии, основное содержание которой составлял марксизм. Другим вспомогательным средством служил энергетизм В. Оствальда.

Русские позитивисты конца XIX – начала XX века критически относились к учениям Маха и Авенариуса, указывая на их принципиальные ошибки и предлагая способы устранения противоречий. Но в то же время они активно занимались популяризацией идей эмпириокритицизма, считая его философией современного естествознания. В результате практически все сочинения основоположников эмпириокритицизма были переведены на русский язык и изданы в России. Так, например, работа Авенариуса «Философия как мышление о мире по

принципу наименьшей траты сил. Прологомены к критике чистого опыта» вышла в свет в русском переводе в 1898 году, его же «Человеческое понятие о мире» – в 1901 году, а двухтомная «Критика чистого опыта», сыгравшая особую роль в идейном развитии русского позитивизма, была опубликована в 1908–1909-е годы. Не меньшее внимание уделялось и трудам Маха: в 1908 году русские читатели получили возможность познакомиться с сочинениями «Анализ ощущения и отношение физического к психическому» и «Принцип сохранения работы. История и корень его», а в 1909 году были изданы «Популярно-научные очерки», «Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования» и «Механика. Историко-критический очерк ее развития».

## **§ 2. Научная философия В. В. Лесевича**

Наиболее последовательным сторонником и теоретиком классической позитивной философии, а также «первым и крупнейшим русским эмпириокритиком», оказавшим огромное влияние на восприятие философии Маха и Авенариуса в России, был Владимир Викторович Лесевич (1837–1905) – выдающийся философ, социолог, публицист и общественный деятель.

Еще в годы учебы Лесевич стал интересоваться философией, оказался под сильным влиянием идей Л. Фейербаха и П. Л. Лаврова, вследствие чего занял резко критическую позицию по отношению к религии и метафизике. Знакомство с трудами Конта определило дальнейшую эволюцию философских взглядов Лесевича – он стал приверженцем и популяризатором позитивизма. Анализу и пропаганде

позитивной философии посвящены многие работы Лесевича, в которых доказывается необходимость преодоления метафизики и утверждения в культуре идеалов подлинной научности и рациональности: «Очерк развития идеи прогресса» (1868), «Философия истории на научной почве» (1869), «Позитивизм после Конта» (1869), «Общие гносеологические вопросы и их решение» (1870), «Новейшая литература позитивизма» (1871), «Характеристические черты развития философии и науки в средние века» (1873), «Первые провозвестники позитивизма» (1873) и др.

В конце 1870-х годов Лесевич стал заниматься проблемами гносеологии, пытаясь создать «позитивную» теорию познания и тем самым развить философию позитивизма. В это же время он переосмысляет идеи Конта и его последователей, проводя мысль о том, что позитивная философия намного шире контизма и должна использоваться для его критики. Подтверждение своих выводов Лесевич нашел в сочинениях Р. Авенариуса, А. Рилия, К. Геринга, И. Петцольдта, в которых также разрабатывалась гносеологическая проблематика и обосновывалась необходимость нового критицизма. Это дало Лесевичу основание назвать эмпириокритицизм высшей стадией позитивизма. Основные работы второго периода творчества Лесевича: «Опыт критического исследования основначал позитивной философии» (1877), «Письма о научной философии» (1878), «Что такое научная философия?» (1891), «От Конта к Авенариусу» (1904).

1. *Критика метафизики.* Важнейшим условием развития философии Лесевич считал отказ от традиции метафизического понимания ее предметности. Метафизика рассматривается им как система упрощен-

ного мышления, основанного на целом ряде непроверяемых положений, которые, будучи гипотетическими, произвольно наделяются аподиктическим содержанием. Согласно Лесевичу, метафизическое мышление, не имея опоры в реальности и не зная пределов своей деятельности, имеет отношение не к философии и не к науке, а к поэтическому творчеству, так как «только поэтические произведения руководятся единством какой-нибудь идеи и выполняются одною какою-нибудь личностью»<sup>1</sup>. К метафизическим системам нужно относиться, поэтому, как к произведениям искусства, которые, возможно, и украшают жизнь, но никак не способствуют ее познанию.

Характеризуя метафизику, Лесевич писал: «Субъективное умозрение строит множество смелых, сложных, стройных и величественных систем, в которых даже наиболее противоречащим своему основному положению фактам придает смысл, согласный с этим положением. Из этого видно, что подчинение объективной действительности субъективному произволу мысли составляет существенно характеристическое свойство метафизики. Свойство это имеет то неизбежное следствие, что отвлеченные понятия незаметно объективируются, слова принимаются за самые предметы и, таким образом, полагается начало целому ряду реализованных абстракций, каковы: сущность, конечная цель, первая причина и т. п... Такие мнимые объекты возникли вследствие строгой последовательности метафизиков, исходящих из принципа, что порядок идей представляет действительный порядок вещей. Бесплодность усилий метафизики вытекает из этого сама собою и ста-

---

<sup>1</sup> Что такое научная философия? Этюд В. Лесевича. СПб., 1891. С. 239.

новится понятною причина, не позволяющая ей выйти из ложного круга, в котором она вращается столько веков»<sup>1</sup>.

Метафизическое мышление предполагает смешение двух похожих, но по существу различных понятий: «объяснение» и «познание». Первое имеет отношение к риторике и обозначает сведение наблюдаемых фактов «к абсолютным реальностям, к разысканию основания, принципа, сущности», при помощи которых строятся «те воздушные замки, которыми полна история метафизики»<sup>2</sup>. Второе понятие – «познание» – относится к науке и к философии, формулирующим свои положения на основе изучения данных опыта: здесь «“знать” значит не более, как воспринимать, памятовать, сравнивать, измерять, анализировать, суммировать, заключать от подобного к подобному, различать важное от неважного и т. п.»<sup>3</sup>. Объяснить можно все, что угодно, причем по-разному, так как для этого достаточно придать своим рассуждениям вид убедительности. Познание же всегда ограничено и предполагает постоянную критическую проверку полученных выводов. Отождествление объяснения и познания приводит к тому, что философии навязывается не свойственная ей задача – постижение абсолютной истины, в результате чего философское знание лишается позитивного содержания.

Метафизику, согласно Лесевичу, следует всячески устранять из научных и философских теорий: это «Тришкина философия», препятствующая реальному развитию знания. Если раньше, во время неразвитости критицизма, метафизика считалась серьезным занятием, то

---

<sup>1</sup> Лесевич В.В. Первые провозвестники позитивизма // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб., 1995. С. 59.

<sup>2</sup> Что такое научная философия? Этюд В. Лесевича. С. 156.

<sup>3</sup> Там же. С. 170.



сейчас ею «увлекается пылкая молодежь, которая претерпевает метафизические приступы точно так же, как дети – корь, приобретая чрез то, к счастью для них, неуязвимость по отношению к этому патологическому состоянию на всю остальную жизнь»<sup>1</sup>.

Большую роль в критике метафизики сыграл Кант, который показал несостоятельность догматической философии, пытающейся теоретически познать существо вещей. После Канта стала интенсивно развиваться теория познания, вытесняя все другие дисциплины философского знания, и во второй половине XIX века она даже заявила о своем праве являться собственно философией. Что касается онтологии, фундаменте метафизики, то она была дискредитирована раз и навсегда. «“Онтология”, – писал Лесевич, – это бесплодная область, населенная призрачными химерами, чистейшими тенями, небытием, прикрытым словесными хитросплетениями, не свойственными жизни даже настолько, чтобы возможно было назвать их ложными. Нельзя же, в самом деле, допустить, для кого бы то ни было, способность выжать из своего разума объяснение конечных причин всех вообще вещей»<sup>2</sup>.

Однако Кант, отмечает Лесевич, сохранил возможность для реабилитации метафизического мышления, разделив познавательную способность человека на две принципиально различные составляющие: рассудок и разум. С тех пор с рассудочной деятельностью стали связывать познание внешних по отношению к человеку вещей, данных в опыте, а с разумной – познание априорных идей, а затем и трансцендентной реальности, «чистого его», «чистых сущностей», Абсолюта и т. д. Различение, а иногда и противопоставление, рассудка и разума

<sup>1</sup> Там же. С. 97.

<sup>2</sup> Там же. С. 101.

привело к бесперспективной критике «рассудочности» с позиции «разумности», поскольку никаких общепринятых критериев для определения «разумности» установлено не было и поэтому каждый последующий философ объявлял себя представителем разумного мышления и рассматривал философские взгляды своих предшественников как выражение рассудочного познания.

Согласно Лесевичу, неметафизическую философию можно создать только в том случае, если удастся показать ошибочность противопоставления рассудка и разума и связанного с ним учения о гетерогенности естественных и гуманитарных наук. Обоснование качественной однородности рациональной деятельности человека позволит, прежде всего, отказаться от привычного дуалистического мировоззрения, которое порождает ряд неразрешимых проблем, а точнее – псевдопроблем, препятствующих развитию философии. Кроме этого, будет снято качественное разделение наук на науки о природе и науки о духе, что позволит, в свою очередь, создать единую методологию научно-философского исследования и использовать, например, методы естествознания при рассмотрении вопросов, относящихся к сфере гуманитарного знания. При этом никакой редукции духовного к физическому, или идеального к материальному, не произойдет, так как физическое и духовное будут поняты не как существенно различные типы реальности, а как моменты единого целого.

Показывая ненаучность метафизики и вред, который она наносит делу познания, Лесевич был далек от того, чтобы считать «метафизическую стадию» безусловно ошибочной и окончательно пройденной. Перестав быть «наукой мнимого», метафизика должна стать предме-

том «науки о мнимом». Изучение истории метафизики необходимо не только для понимания исторического пути становления философии, но и для того, чтобы правильнее определить ее перспективы. Метафизика сохранит свое значение как поэтическое творчество или как фантазия человека, стремящегося к совершенному знанию: «Во всех тех случаях, когда “неутолимая жажда познания” является предметом гордости, внушающей мысль о возвышенности присущих личности стремлений; когда жизнь, с ее так часто идущей в разрез с личными хотениями и парениями фантазии суровой действительностью, представляется грубою и низменною; когда просторная и податливая область творчества, в противоположении с житейскою юдолью, выставляется как превыспренный мир идей и неизреченных созерцаний и во многих других, подобных, – метафизика остается и навсегда останется убежищем неизменного и сладостного успокоения»<sup>1</sup>.

2. *Научная философия.* Анализируя различия философских систем, Лесевич пришел к выводу, что в каждой из них можно выделить метафизическое и научное содержание. Наличие элементов метафизики обуславливает разнообразие философских учений, их несводимость друг к другу и даже взаимную противоречивость, в то время как элементы научного знания обеспечивают преемственность развития философии. Если считать научное знание позитивным содержанием философских концепций, то тогда всю историю философии можно рассматривать как процесс конкретизации проблематики позитивизма, или научной философии.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 242.

В отличие от метафизических систем, которые представляют собой результат поэтического творчества и всегда имеют авторство, «развитие научно-философских идей мало связывается с именами и личностями»<sup>1</sup>, являясь плодом усилий коллективной мысли. Подлинная философия, согласно Лесевичу, не может быть достоянием какого-то одного человека, потому что она постоянно эволюционирует, тогда как отдельный философ, даже самый гениальный, в состоянии зафиксировать только соответствующее его времени «устойчивое состояние» философии. Итак, научная философия не является созданием конкретного философа, она не принадлежит к определенной школе или традиции, и поэтому ее нельзя сопоставлять с ними: «Позитивизм является, таким образом, естественным результатом всей предшествовавшей ему работы мысли и неизбежным выводом, к которому шло умственное развитие общества. Позитивизм поэтому есть более дело времени, чем личности. Личность могла взять на себя инициативу его провозглашения; но она не могла преподавать его обществу, как преподавались субъективные системы»<sup>2</sup>.

Провозвестниками позитивизма Лесевич называет жрецов (которые хранили добытые знания и, опираясь на них, могли демонстрировать свою силу над явлениями природы, тем самым задолго до Бэкона утверждая известную максиму, что знание – сила), древнегреческих философов, и прежде всего Аристотеля, ученых деятелей Александрии и т. д. Неверно, поэтому, считать Конта создателем позитивизма: «позитивный метод восходит к тому времени, когда пер-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 240.

<sup>2</sup> Лесевич В.В. Первые провозвестники позитивизма // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. С. 56.

вый, достодожно констатированный факт был отчетливо воспринят и верно обследован»<sup>1</sup>. Конт, а за ним Спенсер, Милль, Литтре и другие философы, каждый по-своему, пытались использовать позитивный метод для построения собственной философской системы. Неверно также считать Авенариуса изобретателем «метода элиминации» и выработанного при помощи этого метода понятия «чистого опыта»: этим методом, хотя и неосознанно, пользовались все философы, сумевшие развить философское знание, и оно развивалось по направлению к «чистому опыту».

Философия всегда была связана с наукой. Для древних греков она и была наукой. По мере совершенствования отдельных наук философия выделяла из себя одну науку за другой, пока единственным ее научным содержанием не остались психология и теория познания. Однако и эти науки к концу XIX века обрели самостоятельность и отделились от философии, так что нужно было или согласиться с тезисом о «конце философии», лишив ее научного содержания, или по-новому определить ее предметность. «Если философия перестала существовать как отдельная наука, то это не значит еще, что она исчезла. Ее нет здесь, нет там; но зато она есть везде, она есть во всякой отдельной науке и во всех науках вместе; она есть везде, где познание имеет органический рост, где она сливается в обобщения, где она поднимается до отвлечений, где она умеет овладевать своим материалом и не застывает на первых стадиях своего роста»<sup>2</sup>.

Научная философия, согласно Лесевичу, не должна пониматься как новая редакция древней «науки наук», и ее содержание не должно

<sup>1</sup> Что такое научная философия? Этюд В. Лесевича. С. 102–103.

<sup>2</sup> Там же. С. 7.

составляться из содержания всей совокупности специальных наук: в этом случае произошла бы подмена предметности и, к тому же, философия не смогла бы конкурировать с отдельными науками, оказалась бы ненужной. Чтобы вновь стать универсальной наукой и получить «значение познания в возвышеннейшем и прекраснейшем смысле этого слова»<sup>1</sup>, позитивная философия должна отказаться от претензий на отдельный объект и свой собственный метод, сосредоточив внимание на опыте в целом.

Лесевич описывает философию следующим образом: «Истинное ее значение – быть мерою высоты научного отвлечения, показательницей шири научного обобщения, выразительницей характера науки, проявляющегося в охватывании единичного взглядом, устремленным на целое, и привлечении представления целого для рассматривания единичного. Ничего более нельзя требовать от науки и ее философии. Нельзя не согласиться поэтому с Авенариусом, что термин “научная философия” следует считать плеоназмом, оправдываемым только тем обстоятельством, что истинное понятие философии остается и до сих пор невыясненным. Научную философию все еще представляют себе одним из направлений отдельной науки – философии – и не хотят видеть в ней упразднение всех этих направлений, устранение этой мнимой философии и замену всевозможных созерцаний и мечтаний положительными результатами наук»<sup>2</sup>.

Принципы научной философии, согласно Лесевичу, таковы: коллективность, свободный поиск истины, критицизм, антиметафизичность, использование метода элиминации (метода положительного

---

<sup>1</sup> Там же. С. 8.

<sup>2</sup> Там же. С. 248.

применения отрицательных результатов критики), эволюционизм, монизм (признание единства материального и духовного мира). Важнейшей чертой научной философии является то, что она не замыкается в области чистой теории, а влияет на все сферы человеческой жизни, вырабатывая законченное мировоззрение, определяя духовные и телесные потребности людей, их идеалы, моральные ценности и играя ведущую роль в развитии общественности. Теснейшим образом научная философия связана с искусством, потому что служит для него основанием.

«Итак, – делал вывод Лесевич, – все отдельные научные дисциплины, а также и всю область человеческой деятельности, охватываемую теорией искусства, заключает в себе и проникает собою общее понятие научной философии, – всех их, как совокупность учений о единичном, имеет она в виду, не теряя вместе с тем и целое из области своего кругозора и постоянно привлекая это целое к изучению единичного. Поступая так, она следит и за мышлением человека, и за его деятельностью, и, видя в последней завершение первого, не уносится в сферы беспечального созерцания, но всегда остается живым познанием, наукою жизни»<sup>1</sup>.

### **§ 3. Эмпириосимволизм П. С. Юшкевича**

Видную роль в развитии проблематики второго позитивизма играл Павел Соломонович Юшкевич (1873–1945) – известный публицист, переводчик, политический деятель, математик и философ. Образование получил в Одесской гимназии и затем в Сорбонне на факультете

---

<sup>1</sup> Там же. С. 256.

наук, где в 1902 году ему была присвоена ученая степень лиценциата. После 1905 года Юшкевич переехал в С.-Петербург и стал студентом-экстерном Петербургского университета, который закончил в 1913 году. В это время Юшкевич активно занимается философией, регулярно посещает заседания Философского общества при университете, публично дискутирует со многими философами, в том числе с Н. О. Лосским и Э. Л. Радловым.

Большое внимание Юшкевич уделял популяризации в России последних достижений западной науки. В 1912–1917 годы совместно с А. В. Васильевым он выпустил десять сборников «Новые идеи в математике», в которых содержались переведенные им подробные тематические статьи выдающихся зарубежных ученых, посвященные актуальным вопросам обоснования математики (в частности, полемике А. Пуанкаре с Л. Кутюра), математической логике, теории множеств Г. Кантора, математическому аппарату теории относительности и т. д. Юшкевичу принадлежит и ряд статей по философии математики и естествознания: «Анри Пуанкаре и его философия точных наук», «Борьба за физическое мировоззрение», «Принцип относительности и новое учение о времени», «Теория относительности и ее значение для философии» и др.

Наиболее важными работами Юшкевича по философии являются «О материалистическом понимании истории» (1907), «Материализм и критический реализм» (1908), «Столпы философской ортодоксии» (1910), «Мировоззрение и мировоззрения» (1912).

1. *Идея констанциализма*. Критикуя метафизику и показывая ее несостоятельность в объяснении процесса познания, русский философ



предложил отказаться от традиционного «субстанциального мышления». Это мышление характеризуется прежде всего тем, что основывается на вере в субстанцию – «художественный символ», созданный первобытным человеком с целью систематизации довольно ограниченного круга явлений, а именно его опытов с твердыми телами. Таким образом, «субстанциализм есть по преимуществу идеология твердых тел, идеология возведенных в абсолют осязательных ощущений»<sup>1</sup>, и границы его применимости определяются степенью примитивности человеческого опыта. Так, для обыденной жизни метафизика субстанциализма вполне пригодна, поскольку представляет сущее в его конечной определенности, а мир в целом – как логически упорядоченную совокупность сущего, или картину, в результате чего человек обретает ту «простоту взгляда», которая и позволяет ему видеть в преходящем нечто неизменное, «подлинное».

Очевидно, что субстанциальное мышление, акцентируя внимание исключительно на «подлинном», теряет из виду действительное содержание опыта. Неудивительно, что проблема возможности познания является для метафизики принципиально неразрешимой: коль скоро сущее дуализируется на вещи в себе и явления, оно предстает в качестве двух несводимых друг к другу сфер. Таким образом, следствием субстанциального мышления – если оно придерживается своих основоположений – непременно должен быть агностицизм. Однако агностицизм, несмотря на его теоретическую обоснованность, противоречит практике обычной жизни. Следовательно, нужно исходить не из

---

<sup>1</sup> Юшкевич П.С. Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Русский позитивизм: В. В. Лесевич, П. С. Юшкевич, А. А. Богданов. СПб., 1995. С. 145.

предпосылки о дуалистической раздробленности сущего, а из постулата о его единстве. С этой целью Юшкевич противопоставляет метафизическому субстанциализму философский *констанциализм* – такой подход к интерпретации сущего, который позволяет создать динамическую картину мира, отражающую, с одной стороны, онтологическое единство сущего, а с другой, относительность и бесконечность его познания. «Если субстанциальное мышление определяется господствующим в нем образом твердой основы, подпорки, то типичный для констанциализма образ – это поток, течение, но поток с присущей ему закономерностью, постоянством»<sup>1</sup>.

Новое, неметафизическое, мышление, согласно Юшкевичу, должно исходить не из рациональной транскрипции сущего, которая некритически отождествляется с сущим как таковым и наделяется атрибутом абсолютной истины, а из непосредственно данного, богатство содержания которого нельзя адекватно зафиксировать с помощью разума. То, что дано в опыте и что является основой познания, всегда уникально и неповторимо, а значит, взятое само по себе, иррационально. Однако иррациональность данного ни в коем случае не исключает его познаваемости, а, наоборот, предполагает ее. Чтобы понять это, необходимо отказаться от привычного метафизического дуализма и воспринять данное в опыте не как отражение подлинной реальности самой по себе, а как единственную реальность. Действительно, если нечто дано нам в опыте, то это значит, что оно уже как-то познано нами, рационализировано; вернее, данное в опыте представляет собой изначально единство абсолютного содержания и беско-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 146.

нечного множества его рационализаций. Познание потому и возможно, что мы изначально знаем то, что познаем: как нечто уникальное, содержание опыта известно нам целиком, поскольку является нашим переживанием, однако знанием оно становится только в том случае, если нам удастся найти для него соответствующую форму рациональной объективации. Очевидно, что эта форма не может быть адекватной и является только условной, символической. «Вообще быть реальностью, – утверждает Юшкевич, – значит собственно быть известным эмпиросимволом. Так называемая же настоящая реальность, бытие “само по себе”, это та инфинитная, предельная система символов, к которой стремится наше познание»<sup>1</sup>.

Опыт, как «поток данного», символичен: это значит, что ему присущ *λόγος* – разум, порядок, постоянство и способность выражения в слове. Порядок в иррациональное вносит неизменность отношений – *констанций*, которые только и могут быть предметом познания. Действительно, познание предполагает объективацию, т. е. выражение в другом и через другое, а значит – фиксацию отношения к другому; таким образом, знание есть знание отношений, а не сущего как такового. Познавательная деятельность человека, или «рационализирование бытия», всецело сводится к установлению констанций. «Иррациональность, иллогичность данного преодолевается рациональностью эмпиросимволов, которые и являются нашим Логосом»<sup>2</sup>. С одной стороны, констанции – это идеальные неизменные отношения, а с другой – они представляют собой символические конструкторы, которые постоянно трансформируются в процессе познания. Неизмен-

<sup>1</sup> Там же. С. 136.

<sup>2</sup> Там же. С. 146.

ность констанций является следствием объективации содержания опыта, но поскольку адекватных объективаций не бывает, то констанция может быть неизменной только в относительном смысле, как наиболее оптимальный в настоящее время способ систематизации опыта. Реальность, поэтому, принципиально динамична; ее можно охарактеризовать как перманентный процесс *выражения невыразимого*. Насколько «поток данного» оказывается схваченным в акте символизации, настолько он становится познанным, или реальным, однако эта реальность не может быть «застывшей», самой по себе – она полностью зависит от символизирующей деятельности человека.

Итак, единственная реальность, к которой имеет доступ человек и частью которой он является, это реальность символического. Но это значит, что реальность имеет словесную природу, что это реальность языка. Действительно, согласно Юшкевичу, «есть только эмпириосимволы»<sup>1</sup>, и деление содержания опыта на чистые факты, или абсолютно данное, и чистые символы, или абсолютно созданное, является неверным, так как можно говорить только о делении эмпириосимволов по виду и степени символизации. Очевидно, что при таком делении мы получим не две онтологически разнородные сферы опыта, а два противоположные направления, в которых можно исследовать единую и непрерывную реальность.

В связи с этим Юшкевич критикует попытки «прямого описания» опыта с целью создания науки, «свободной от гипотез», предпринимавшиеся в том числе Э. Махом и В. Оствальдом: познание ведется не при помощи копий, а посредством символов, оно эмпириосимволично

---

<sup>1</sup> Там же. С. 126.

по своей сути и, развиваясь, идет к эмпириосимволам более высокой степени символизации. «Если уже говорить о данном, – пишет Юшкевич, – то основное, первичное и даже единственное данное – это поток сознания, всепроникающая взаимная связь и соотносительность переживаний. Все связано со всем, все может означать все, все потенциально символизирует все»<sup>1</sup>. Научные понятия отличаются от обычных не тем, что они отражают объективную, не зависящую от субъекта действительность, а более активным, или творческим, отношением к реальности, когда символизации подвергаются не только данные опыта, но и отношения между ними. Символизирующая деятельность человека не свидетельствует при этом об онтологическом разрыве между субъектом и объектом, так как «искусственность познания есть естественная искусственность, а не какая-то образовавшаяся вдруг самопроизвольным зарождением творческая инициативность разума»<sup>2</sup>.

Эмпириосимвол, как элемент реальности, – это слово о бытии, или данность иррационального, определяющая содержание понятия. Структура эмпириосимвола может быть выражена формулой  $e + s + c$ , где  $e$  обозначает явление эпифеноменализма,  $s$  – субституции, а  $c$  – конвенциональности.

Основой, или эмбрионом, эмпириосимвола является *субституция*, т. е. замещение комплекса разнообразных ощущений одним из его элементов. Процесс субституции, согласно Юшкевичу, объясняется физиологически – это физиологическая реакция, которая порождает ряд психических ассоциаций и постоянно сопровождается ими, вследствие чего образуется единый психофизический ряд, в котором выде-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 125.

<sup>2</sup> Там же. С. 135.

ляется «светлое ядро» (доминирующий или наиболее часто повторяющийся элемент ряда) и «психическая туманность» (совокупность всех необходимых для данной реакции ощущений, которые находятся в полускрытом виде). Доминирующее ядро ряда становится заместителем всего ряда – происходит субституция. Важно подчеркнуть, что эмбриональный уровень развития символического исключает разделение на субъект и объект, на знак и означаемое: здесь наблюдается тождество, вернее, исходная неразличенность будущих противоположностей. Юшкевич употребляет в связи с этим понятие «феноменализм», подчеркивая тем самым, что, взятые феноменально, в их целостности, комплексы ощущений столь же бытийны, сколь осознанны.

*Эпифеноменализм* представляет собой дальнейшее развитие субституции. После того, как произошло замещение ряда ощущений одним из его элементов, появилась возможность установления отношения данного элемента к тому ряду, который он замещает. В процессе фиксации этого отношения доминирующее ядро ряда противопоставляется всему ряду, как знак – означаемому. Противопоставление это, однако, не приводит пока к онтологическому разрыву, поскольку знак мыслится как точная копия означаемого. Но в то же время субституирующий элемент получает некоторую независимость: он наделяется значением и становится символом – словом. Юшкевич обращает внимание на то, что этот символ является безусловным, или произвольным, так как здесь еще отсутствует момент конвенциональности: несмотря на то, что значение получает эпифеноменальную трактовку, т. е. мыслится как «внутреннее» содержание слова, само слово еще не отрывается от своей физиологической основы, оно «неотделимо от

выражаемой им вещи, составляет одно целое с ней»<sup>1</sup>. Первобытные языки, согласно Юшкевичу, появились вследствие непроизвольной символизации, о чем свидетельствуют имеющиеся в каждом современном языке рудименты безусловных символов – звукоподражательные слова и междометия, выражающие различные оттенки чувства.

*Конвенциональность* – третий элемент структуры эмпиросимвола – обнаруживается в процессе постепенного роста символизации, когда становится очевидной относительность ее безусловности. Первые слова-копии создаются непроизвольно, и в них непосредственно символизируются соответствующие физиологические состояния индивида, но как только эти слова начинают обозначать состояния не отдельного человека, а нескольких людей, они теряют свою безусловность и становятся конвенциональными. Переход от индивидуального значения к коллективному происходит благодаря пересечению психических рядов отдельных людей и фиксации их общих элементов в качестве объективной реальности. Так, некоторые элементы различных рядов могут совпадать, поскольку физиологические реакции вызываются одним и тем же явлением; многообразие словесных выражений индивидуальных физиологических состояний можно поэтому свести к определенному единству, причем оно будет характеризоваться относительной независимостью от конкретного человека; при эпифеноменальной трактовке слова общие элементы составят содержание слова, его значение, которое будет известно не одному только человеку, а всем членам данного сообщества. Таким образом, конвенция происходит не потому, что люди, пребывая в доязыковой реальности, име-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 113.

ют какой-то способ договориться о значении будущих слов, а потому, что слова являются отражением их совместной жизни и деятельности. Вообще отдельный человек, обладающий личным опытом и умеющий дифференцировать свои переживания, – это продукт более позднего развития. Изначально имеет место, скорее всего, нечто вроде коллективного человека, который непосредственно реагирует на внешние воздействия и не осознает себя как субъекта. Именно поэтому конвенциональность эмпириосимволов на ранних этапах эволюции языка сводится практически к нулю и связь слова с обозначаемой им вещью является безусловной. Только со временем, вследствие появления рефлексивного мышления, слова-копии обнаруживают свою конвенциональную природу, что приводит, в частности, к возникновению философии: «момент философского удивления с того и начинается, что знак отделяется от означаемого»<sup>1</sup>.

2. *Философия как мировоззрение.* Вопросу о том, чем является и чем должна быть философия, Юшкевич уделял особое внимание. Традиционное понимание философии как системы знания не согласовывалось с концепцией эмпириосимволизма и требовало, поэтому, существенной коррекции. Действительно, если понимать философию как знание, то тогда необходимо выяснить, в каком отношении она стоит к другим наукам, также занимающимся систематизацией знания. Здесь возможны два варианта: либо считать философию наукой наук, синтезирующей обобщения отдельных наук, либо представлять ее особой наукой, предметность которой принципиально отличается от

---

<sup>1</sup> Там же.



сферы эмпирического познания. Юшкевич показывает ошибочность обеих трактовок философии.

Прежде всего критике было подвергнуто широко распространенное среди представителей вульгарного позитивизма мнение, что философия – это знание наиболее общих законов природы, социума и т. д., полученное в результате согласования противоречий между выводами частных наук. Очевидно, пишет Юшкевич, что если бы философия была нужна для того, чтобы устранять противоречия между положениями различных наук, то вскоре потребовалось бы создать некую гиперфилософию для устранения противоречий между системой философии и системой наук и для образования еще более универсальных синтезов, а затем особую верховную науку, способную согласовать новые противоречия, и т. д. до бесконечности, что невозможно.

Вообще, замечает Юшкевич, понимание философии как «высшего» по сравнению с научным познанием является тенденциозным и не имеет под собой никакого обоснования. Это плод «бюрократического» взгляда на систему наук, который развился в свое время и Конт, пытавшийся установить «иерархию» наук вместо того, чтобы видеть в научном познании органическое, произвольно растущее целое, не нуждающееся в постороннем, верховном контроле и регулировании. Во все не философия, а сами науки в процессе поступательного развития находят средства как для устранения взаимных противоречий, так и для выработки все более и более грандиозных обобщений, ведущих к их объединению. Ставить перед философией задачу обобщать обобщения науки бессмысленно уже потому, что философы не обладают ни соответствующими познаниями, ни методологией. «Устранение

подобных противоречий, нарушающих цельность системы знания, возможно лишь с помощью технических методов науки; оно требует часто глубочайших специальных сведений и величайшего творчества в чисто специальном же, научном духе»<sup>1</sup>. Необходимость синтеза научного знания определяется изнутри наук, а не формулируется в качестве цели философией.

Неверным, согласно Юшкевичу, является и тезис о том, что наиболее общие законы, которые открывает наука, представляют собой обобщения, полученные в результате абстракции от других, менее широких обобщений. Научное познание не движется по простой схеме восхождения от фиксации единичных фактов к эмпирическим обобщениям и затем к универсальным законам, в результате чего итогом познания выступают понятия с максимально возможным объемом и минимальным содержанием. Этот абстрактный метод обобщения обобщений необоснованно приписан науке вследствие неправомерного отождествления научного познания с формально-логическим мышлением. В действительности же новые научные обобщения строятся путем включения в систему знания новых фактов, так что чем более общим является закон, тем больше его содержание. Например, формула бинорма Ньютона содержательно шире, чем частный случай ее – формула квадрата двучлена. Таким образом, делает вывод Юшкевич, «научные обобщения всегда соединены бесчисленными нитями с питающим их конкретным материалом фактов», и добываются они об-

---

<sup>1</sup> Юшкевич П.С. Мироззрение и мировоззрения: Очерки и характеристики. М., 2011. С. 158.

щенаучными методами, т. е. «в пределах самой науки, а не по способу философско-абстрактной вытяжки из последних обобщений науки»<sup>1</sup>.

Более последовательной выглядит трактовка философии как привилегированного знания, качественно отличающегося от того, которое доступно эмпирическим наукам. В философии изначально ставятся иные вопросы и вырабатывается особая, не сопоставимая с научной методология. Так, например, философ стремится познать сущность мира, истоки или начала сущего как такового – т. е. то, что никак не дано в опыте и не может быть предметом научного изучения. Философское знание, с этой точки зрения, описывает подлинную реальность и является, поэтому, абсолютным – в отличие от знания естественнонаучного, которое касается лишь внешней стороны вещей и может быть лишь относительным. Метод собственно философского познания также несопоставим с научным: он позволяет обходиться без апелляции к эмпирии, в результате чего сущее как таковое постигается прямо, интуитивно, причем во всей его полноте.

Критикуя эту позицию, Юшкевич был далек от того, чтобы просто отрицать возможность такой философии. Действительно, поскольку речь идет об абсолюте, то его существование опровергнуть (как, впрочем, и доказать) нельзя. Более того, нельзя считать интуицию (а также все ее модификации, например «метафизическое чувство», представленное в критицизме А. И. Введенского) вымыслом. Однако вполне допустимо усомниться в том, является ли философское знание, полученное при помощи интуиции, знанием в собственном смысле этого слова. Все метафизики признают, что философское знание – это

---

<sup>1</sup> Там же. С. 160.

знание особого рода, причем главная его особенность состоит в том, что оно не выразимо в понятиях и не поддается адекватной трансляции. Таким образом, замечает Юшкевич, если познание абсолюта возможно, то только в форме индивидуального постижения, содержание которого нельзя не только передать другому человеку, но и как-то зафиксировать для самого себя. А это значит, что называть философское знание знанием нет никаких оснований и, следовательно, недопустимо определять философию как систему знания.

Красноречивым подтверждением этого вывода служит, согласно Юшкевичу, история философии. В отличие от истории науки, она демонстрирует не поступательный рост знания, обязательного для всех, а множество попыток объективировать субъективное понимание абсолюта, предпринимавшихся в течение двух тысяч лет, но так и не увенчавшихся успехом. Очевидно, что если бы философы интуитивно постигали один и тот же предмет, пусть даже и не допускающий адекватного выражения, то они смогли бы, по крайней мере, выработать некоторые общие принципы философствования или, по крайней мере, сошлись бы в том, что представляет собой тот особый орган познания, который позволяет выходить за пределы возможного опыта. Но, знакомясь с историей философии, мы убеждаемся в обратном – в том, что каждое философское учение несет на себе неповторимую печать своего создателя и является его уникальным творением. «Философская интуиция, – пишет Юшкевич, – это изумительной силы прожектор, но освещает он не мир, а философа в мире. Не абсолюта достигаем мы с помощью ее, не мировой пучины, а глубины своего собственного “я”»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 173.

Философские системы потому и не содержат в себе общеобязательного знания, что они представляют собой не безличное описание мира (его начал, сущности и проч.), а самоотчеты творческих личностей, по-разному воспринимающих этот мир. Здесь кроется и разгадка притягательности философии, неистребимости метафизического порыва. Как бы ни преуспела в своем развитии положительная наука, она никогда не сможет упразднить метафизику – именно потому, что спрос на метафизику «по существу не познавательного характера и лишь благодаря своеобразному психологическому искажению принимает форму интеллектуальной проблемы»<sup>1</sup>.

Понять, что представляет собой философия, можно лишь при условии рассмотрения ее в более широком контексте – не знания, а *идеологии*. Согласно Юшкевичу, идеология – это смешанное интеллектуально-эмоциональное образование, своеобразное сочетание «логики чувств» и «логики ума». Идеология возникает вследствие того, что все стороны аффективной жизни человека ассоциированы с явлениями интеллектуального порядка: восприятиями, представлениями, воспоминаниями, понятиями и т. д. Точнее, идеологические образования изначально даны человеку как его психологическая реальность, в которой еще нет различия между субъективным (эмоционально-волевой стороной жизни) и объективным (познанием).

В процессе развития человека первичная идеологическая реальность дифференцируется и распадается на два модуля: то, что остается «моим», индивидуальным (чувства, желания, страсти, аффекты), и то, что поддается объективации в слове и становится «общим». Однако

---

<sup>1</sup> Там же. С. 164.

четкой границы между субъективным и объективным нет. С одной стороны, человек стремится к самовыражению, создавая новые слова – понятия – для обозначения своих чувств и тем самым объективирует их. С другой стороны, область объективного знания обнаруживает свою символическую природу: оказывается, что любое познание, имеющее объективный статус, в той или иной мере зависит от субъективного фактора и не может считаться адекватно соответствующим действительности. Так, например, даже такое, казалось бы, чистое знание, как описание предметов или констатация факта, содержит в себе «личное уравнение» исследователя, определяющееся его индивидуальными особенностями восприятия, а также субъективными склонностями, пристрастиями и вкусами. Устранить это «уравнение» можно лишь с известной долей условности.

Вообще чистые модусы субъективности и объективности – это абстракции, предельные допущения, сделанные для того, чтобы упорядочить различного рода идеологические образования. Среди последних особое место занимает философия. Специфика философии, как формы идеологии, заключается в том, что она представляет собой опыт осмысления мира как *целого*. «Философия, – пишет Юшкевич, – это своеобразная целостная психологическая реакция человека на совокупность сущего. Основной философский вопрос гласит: “Что есть всё? Что значит это “всё” для меня и что я значу в нем?”»<sup>1</sup>.

Очевидно, что суждение обо «всём» является незакономерным умозаключением от ограниченной части опыта к необъятному целому. «Однако это логически неправомерное умозаключение имеет для де-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 9.

лающего его огромную эмоциональную ценность, да в нем собственно и заключается вся ценность мировоззрения для человека»<sup>1</sup>. Известно, что целое, как совокупность сущего, не тождественно общему и не сводится к простой сумме своих частей. Таким образом, философия, стремящаяся представить мир как целое, кардинально отличается от науки, изучающей общее, вследствие чего философские размышления об универсуме несопоставимы с научным познанием мира. И если результатом научного исследования является знание, то философия скорее похожа на художественное творчество. И действительно, «целое» – это эстетическая категория, необходимая для *создания* сущего, а не для его познания. Каждая философская система представляет собой опыт эстетического воззрения на мир, когда границы собственного «Я» раздвигаются настолько, чтобы можно было включить в них все сущее. Вот почему философ ищет абсолют не вовне, а внутри себя, «в тайниках самых интимных индивидуальных переживаний»<sup>2</sup>.

Итак, делает вывод Юшкевич, «философия (как мировоззрение) совсем не наука, а только наукообразна, и в своем развитии подчиняется поэтому совсем иной закономерности, чем развитие науки»<sup>3</sup>. Но почему тогда философия на протяжении всего периода своего существования стремилась быть наукой? Причина, полагает Юшкевич, заключается в том, что у человека нет иного способа передать свою мирозерцательную эмоцию, свои сокровенные индивидуальные переживания, кроме как в слове, а это можно сделать лишь апеллируя к «безличной» логике. Таким образом, вместо того, чтобы «заражать»

---

<sup>1</sup> Там же. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 165.

<sup>3</sup> Там же. С. 179.

своим поэтическим видением мира других людей при помощи риторико-эстетических средств, философ пытается объяснить его, обосновать то, что не допускает никакого обоснования. «Он невольно объективирует свою реакцию на “всё”, невольно принимает свой вечный внутренний свет за пламя солнца мира»<sup>1</sup>. В результате возникает иллюзия познания, которая усиливается вследствие смешения научной и философской терминологии.

В качестве примера такого смешения Юшкевич приводит понятие истины. В науке истина выводится на основании эмпирических обобщений, она всегда относительна, так как фиксирует общее в явлениях, которое постоянно конкретизируется, чем и обуславливается прогресс в познании. Философские обобщения носят чисто вербальный характер, и они были бы «сами по себе бесплодны, если бы в них со стороны не вкладывалось особое – не познавательное – содержание, делающее их ценными для человека»<sup>2</sup>. Именно это не поддающееся познанию содержание делает истину единой, абсолютной, «словом о сущем в целом». «Эта “единая цельная истина”, эта философская Истина с прописной буквы, совсем не есть истина в чисто познавательном смысле. Это какая-то цельная недифференцированная реакция личности на мир, в которой еще не обособились ее составные элементы»<sup>3</sup>.

Чтобы избежать терминологической путаницы, необходимо, полагает Юшкевич, развести научное и философское понимание истины. Философскую Истину следовало бы назвать точнее – *правдой*, потому

---

<sup>1</sup> Там же. С. 182.

<sup>2</sup> Там же. С. 161.

<sup>3</sup> Там же. С. 170.



что в этом слове заключены как интеллектуальный, так и морально-ценностный элементы. Постигая Истину, философ не описывает сущее с объективистско-безличной точки зрения, а заинтересованно утверждает свое место в мире, который сам и создает. Философ – это не бесстрастный систематизатор знания о сущем, а «иллюминат», «поэт космоса», которому удастся увидеть его как целое «в ослепительном озарении одной идеи, одного чувства» и затем довести свое мировидение до степени миропонятия, развернув «междометие» первичной интуиции в «стройную и связную грамматическую фразу»<sup>1</sup>.

Философские интуиции принципиально отличаются от методологии научного познания. «Это своего рода художественные “навязчивые идеи” о мировом целом, непреодолимые космические метафоры, одной своей навязчивостью и непреодолимостью вызывающие в переживающих их познавательную эмоцию»<sup>2</sup>. Философские интуиции не истинны, а истиннообразны; они также уподобляются познанию при переходе в сферу высказывания, при соприкосновении с рационализирующим все словом. Философские интуиции представляют собой симуляцию мыслительного акта при помощи слов, подстановку измышляемых логических доводов вместо чувственно-эмоциональной мотивации. Это, согласно Юшкевичу, универсальный факт человеческой психики, благодаря которому эстетико-эмоциональные переживания, лежащие в основе всякого философствования, окрашиваются в познавательные тона истины.

Как форма идеологии, философия не может не развиваться. Хотя основных, типических мирозерцательных реакций немного (их

---

<sup>1</sup> Там же. С. 10.

<sup>2</sup> Там же. С. 170.

столько же, сколько имеется типов человеческих темпераментов), они все время совершенствуются, будучи тесно связанными с ростом научной символизации. Исходя из этого Юшкевич указывает на закономерность эволюции философии и пытается определить вектор ее развития в будущем.

Согласно Юшкевичу, «логика» исторического движения философии выглядит следующим образом. Сначала мировоззрение является коллективным, и в этом коллективном сознании всё носит религиозный, фетишистский характер. Поскольку все вопросы и ответы на них исходят от общества, как коллективного целого, то по отношению к индивидууму полученное знание имеет статус непререкаемой истины и представляется чем-то трансцендентным и мистическим. Затем из «религиозной туманности» выделяются наука, философия, мораль и другие формы идеологии, которые со временем становятся автономными. «Развитие идет, таким образом, в сторону раскрепощения мировоззрения, в сторону уничтожения его императивности и принудительности. Сверхличный императив социального авторитета сменяется безличным императивом разума, который, по-видимому, начинает, в свою очередь, уступать место вольному и вполне личному формированию мировоззрения. Для мировоззрения при этом остается вполне возможной общезначимость – но это не общезначимость веры, уклонение от которой влечет за собой тяжкие кары со стороны божества, и не принудительная общезначимость научного факта или научной теории, а свободная общезначимость одинаковой космической реакции, одинакового чувства в родственных организациях»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 18.

Современная философия, по мысли Юшкевича, должна отказаться от универсалистского дискурса и претензий на абсолютное познание, превратившись в частное дело каждого, в свободное творчество личности. Однако это не значит, что философское творчество должно быть бесосновным и произвольным. Наоборот, подлинное творчество предполагает высокий уровень образованности философа, его знакомство с последними достижениями в сфере наук, так как только положительное знание является основанием для философии и определяет направленность философских интуиций. Эти границы, созданные наукой для философии, довольно эластичны, «это, скорее, односторонние границы, границы снизу, мешающие нам опуститься, но не препятствующие полёту вверх побуждаемой космическим темпераментом творческой фантазии»<sup>1</sup>. В будущем философия, согласно Юшкевичу, сблизится с поэзией и превратится в «вольное мироощущение личности». Это будет «позитивное мифотворчество, сознательная иллюзия, серьёзная игра, поэзия понятий»<sup>2</sup>. Выработается новый духовный тип человека, который сможет, создавая иллюзию познания мира как целого, примирить полярности «разума» и «сердца».

#### **§ 4. Философские взгляды А. А. Богданова**

Самым ярким представителем русского позитивизма начала XX века был Александр Александрович Богданов (1873–1928) – учёный-естествоиспытатель, врач, экономист, философ, литератор, политический деятель, организатор и директор первого в мире Института переливания крови. Основу философских воззрений Богданова составили,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 17–18.

<sup>2</sup> Там же. С. 183.

прежде всего, «социальный материализм» К. Маркса, энергетизм В. Оствальда, эмпириокритицизм Э. Маха и Р. Авенариуса.

Богданову принадлежит более 50 работ по философии – монографий, эссе и статей. Наиболее важными из них являются «Основные элементы исторического взгляда на природу» (1899), «Эмпириомонизм: статьи по философии» (1906), «Падение великого фетишизма. Вера и наука» (1910), «Философия живого опыта: Популярные очерки: Материализм, эмпириокритицизм, диалектический материализм, эмпириомонизм, наука будущего» (1913), «Тектология: Всеобщая организационная наука» (1922).

Изначально Богданов стремился создать монистическую философию – эмпириомонизм, которая обобщила бы последние достижения естественных наук и выработала бы единую методологию познания посредством преодоления традиционного дуалистического мышления. В «Тектологии», однако, он отказался от философского дискурса в пользу строго научного. Философские концепции, в том числе и эмпириомонизм, как формы организации опыта, стали объектом научного исследования с организационной точки зрения.

1. *Эмпириомонизм*. Концепция эмпириомонизма (от *греч.* *εμπειρία* – опыт и *μόνος* – один, единственный) является наиболее разработанной среди тех, которые были предложены русскими позитивистами в начале XX века. Богданову удалось не только систематизировать собственные воззрения на предмет и методологию философского познания, но и подвести своеобразный итог многочисленным дискуссиям между «русскими махистами», критически осмыслив их теоретические достижения и находки. Поэтому изучение «Эмпириомонизма»

Богданова позволяет получить представление о проблематике позитивной философии в целом.

*Критика как метод философии.* Изложение системы эмпириомонизма Богданов начинает с небольших, но важных замечаний относительно метода философского познания и акцентирует внимание на необходимости допущения абсолютной свободы критики. Определяя свою эпоху как «век критики по преимуществу»<sup>1</sup>, русский мыслитель указывает и на истоки критицизма: это, с одной стороны, Французская революция, которая разрушила общественные устои традиционализма и сделала возможным сознательное моделирование социальной жизни, а с другой – философия Канта, провозгласившая критическое мышление единственно верным вариантом познавательного отношения к сущему. Именно в свободе критики Богданов видит условие прогресса как в науке и философии, так и жизни в целом: прогресс – это утверждение нового, что связано с устранением отживших форм фиксации достигнутого, чем прежде всего и занимается критика.

Однако роль критики не исчерпывается ее негативным аспектом, т. е. разоблачением «идолов» и разнообразных «фетишей» познания. Отрицание является лишь моментом критики, и притом не самым важным, поскольку главное назначение критики заключается в выработке особого, продуктивного взгляда на мир, позволяющего сформулировать «идеал познания» и создать необходимые условия для его достижения. Здесь разоблачительная критика органично перерастает в творчество и становится стимулом развития жизни. «Критика, – пишет Богданов, – это садовник, который тщательно расчищает почву

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. М., 2003. С. 3.

для дерева, подстригает лишние и неправильно растущие ветки; но не он причина того, что дерево растет и приносит роскошные плоды. Жизнь развивается из жизни и сама определяет свою цель; эта цель – творчество, а не критика»<sup>1</sup>.

Как метод философии, критика получает ряд дополнительных характеристик. Прежде всего, она должна выступать в форме «холодной и строгой критики опыта и отвлеченного мышления»<sup>2</sup>, в результате чего, как надеялся Богданов, удастся преодолеть метафизический дуализм и заложить фундамент философии эмпириомонизма. Далее, критика должна быть преемственной, т. е. такой, которая ведется не с позиции мировоззренческих установок отдельного субъекта, а учитывает «все приобретения великой эпохи критики»<sup>3</sup> и опирается главным образом на те философские учения, в которых дух критики нашел наиболее законченное выражение (такowymi, по мысли Богданова, были системы позитивизма, эмпириокритицизма и марксизма). Наконец, критика должна быть научной, т. е. объективной и беспристрастной, ведущейся во имя истины, а не с целью согласования новых данных с существующей системой объяснения (идеологией).

*Понятие «опыт».* Это понятие является фундаментальным в системе эмпириомонизма и не получает поэтому конкретного и точного определения. Богданов использует понятие «опыт» как нечто вполне очевидное и не требующее истолкования, поскольку само истолкование обусловлено опытом и предстает как одна из его форм. Известно, что логическая операция определения предполагает дистанцирование

---

<sup>1</sup> Там же. С. 4.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> С. 5.

от предмета, его ограничение, но опыт – как таковой, в целом – представляет собой как раз то, на что нельзя посмотреть со стороны, зафиксировать как нечто. Трансцендирование как попытка выхода за границы опыта является, согласно Богданову, софистической уловкой, приводящей к удвоению сущностей, а не к их прояснению.

Так, например, в истории философии хорошо известна процедура объяснения данного в опыте посредством апелляции к сверхопытному, в результате чего сущее трактуется как такое лишь в отношении к сущности, имеющей априорный характер. Возникает дуализм – удобное средство представления сущего и играющее на определенном этапе развития философии положительную роль, но впоследствии превращающееся в труднопреодолимое препятствие, когда критическое мышление требует растождествления удобства интерпретации и его истинности. Дуалистическое объяснение сущего, если посмотреть на него как на механизм производства объективности, сводится к следующему: актуально значимое содержание опыта (то, с чем мы имеем дело здесь и сейчас, что важно для нашей жизни) наделяется атрибутом истинности (или лжи) при помощи инстанции истины, которая изначально выносится за пределы опыта и лишается возможности актуализации, т. е. изымается из числа тех предметов, которые подлежат познанию. Получается так, что основание нашего знания всегда лежит в незнании, имеющем принципиальный характер, и от того, насколько мы не знаем причины нашего знания, зависит его возможность и развитие. Непознаваемый мир «вещей в себе», таким образом, служит познаваемости «вещей для нас», и его непознаваемость является чем-то вполне очевидным, понятным и необходимым. Однако что значит

тот факт, что мы знаем о непознаваемости «вещей в себе»? Согласно Богданову, такое знание о незнании указывает, прежде всего, на опытное происхождение всего «априорного». Неслучайно в дуалистических системах понятие опыта используется и для обозначения «мистического», «сверхчувственного», что лишний раз доказывает первичность опыта и его универсальность. Атрибут непознаваемости, безусловно, важен для познания, но лишь постольку, поскольку он позволяет определить его начало и выступает в качестве предела знания. Предел этот нельзя считать безусловным: он замыкает горизонт достигнутого, но не препятствует дальнейшему процессу систематизации опыта.

Тезис об опытном происхождении всего априорного следует также и из анализа известного противоречия понятия «вещи в себе», как оно представлено в трансцендентальном идеализме Канта. С одной стороны, Кант считает вещь в себе причиной ощущений, полагая, что вещи в себе аффицируют нашу чувственность. Но, с другой стороны, категория причины и следствия, согласно Канту, это одна из категорий рассудка, а значит, она применима только в границах опыта и никак не может быть отнесена к вещам в себе. Другими словами, противоречие в кантовском понимании «вещи в себе» заключается в том, что, будучи сверхчувственной, трансцендентной, она в то же время аффицирует наши чувства, вызывает ощущения. Богданов, критикуя Плетанова и представителей его школы, указывает именно на это противоречие. Если допустить, что «всякое “явление” возникает из действия внешних “вещей в себе” на ту “вещь в себе”, которая составляет



сущность данного «человека»<sup>1</sup>, то необходимо признать, что «вещь в себе», выступая причиной «явления», вызывает в другой «вещи в себе» (в человеке, который фиксирует данное явление в опыте) соответствующее изменение. «Следовательно, все “явления”, все “впечатления”, всякий “опыт” представляют собой только *изменения вещей в себе*»<sup>2</sup>. Получается, что если понятие «вещи в себе» не лишено содержания, то оно должно быть динамическим, а не статическим, т. е. «вещь в себе» – это некоторый процесс, а не сущность. Таким образом, всякое изменение, впечатление и т. п. явления, а значит, весь опыт в целом представляют собой определенные изменения в ходе какого-то процесса, или «вещи в себе», называемой «живым существом». Именно эти изменения и составляют действительное содержание понятия «опыт». «Итак, “вещи в себе” состоят из тех же элементов, которые выступают и исчезают в “явлениях”»<sup>3</sup>. Допускать наличие в «вещах в себе» чего-то принципиально недоступного познанию, что никак не аффицирует нашу чувственность и не вызывает никаких изменений в опыте, не имеет смысла, потому что это значило бы рассуждать ни о чем.

Итак, понятие опыта является первичным, а трансцендирование представляет собой способ имманентного объяснения сущего, поскольку актуально значимое содержание опыта определяется как «познанное» благодаря тому содержанию опыта, которое остается «непознаваемым». Дуализм ошибается в том, что онтологизирует познанное и непознаваемое, т. е. рассматривает содержание знания и его условие

---

<sup>1</sup> Там же. С. 235.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 236.

в отрыве от самого процесса познания. Эту ошибку зафиксировал и попытался исправить позитивизм, инициировавший критику метафизики как системы закрытого мышления, неизбежно опирающейся на ряд догматических допущений. Критика метафизики – это прежде всего указание на необходимость проблематизации ее оснований и демонстрация их опытного происхождения. Антиметафизическая тенденция, по Богданову, была наиболее перспективной в философии XIX в., и итогом ее явился эмпириокритицизм – «критика всего познания с точки зрения опыта и критика самого опыта с точки зрения его связи и закономерности»<sup>1</sup>.

Чтобы прояснить, насколько это возможно, содержание понятия опыт, необходимо прибегнуть к аналогиям или сравнениям, что Богданов неоднократно и делает, излагая учение эмпириомонизма. Самым близким к понятию опыта является понятие действительности. Так, Богданов пишет о «действительности как системе опыта»<sup>2</sup>, употребляет эти слова как синонимы. Действительность этимологически и по существу связана с действием и может быть понята как совокупность тех действий, которые совершает человек в течение своей жизни, а также их результатов. Действительным, в этом смысле, следует признать то, что так или иначе причастно к жизнедеятельности человека и что связано с его активностью. То, что действительно, всегда определенным образом уже осмыслено и включено тем самым в пространство жизненного. Это пространство и называется опытом.

Опыт – это всегда опыт конкретного человека, или же группы людей, человечества в целом (Богданов различает опыт индивидуальный

---

<sup>1</sup> Там же. С. 5.

<sup>2</sup> Там же. С. 12.

и социальный, считая последний критерием объективности). Не бывает опыта как такового, абстрактного, как не бывает знания без познающего. Важно подчеркнуть, что система опыта является всегда неполной и открытой для дальнейшего усовершенствования. Вот почему действительными могут быть и фикции: на том или ином этапе развития философии они могут играть роль системообразующих принципов и способствовать собиранию опыта. Можно сказать, что опыт, как его понимает Богданов, это то, что создано человеком (человечеством), хотя зачастую созданное воспринимается как данное. Так, некритическому мышлению свойственно опираться на более простой метод представления сущего, когда оно мыслится в качестве независимой от человека субстанции и обладает способностью воздействовать на его органы чувств, вызывая у него в уме что-то вроде «зеркального отражения», которое и называется знанием объективной реальности.

Понятие «реальность» по существу противостоит понятию «действительность». Если действительность обусловлена деятельностью человека (действительность – от «действие») и зависит от него, то реальность, или вещественность (реальность – от латинского «res», «вещь»), указывает на автономную сферу сущего, которая от человека не зависит и является для него «внешней средой», содержащей то, что существует «на самом деле» и открывается в результате метафизического вопрошания. Реальность состоит из сущностей, «последних» истин и вообще всех абсолютов, которые традиционно принято писать с большой буквы. Очевидно, что так понятая реальность с необходимостью должна быть априорной. Знание о реальности всегда претендует

на полноту и законченность, поскольку оно представляет собой систему абсолютных истин.

Богданов описывает генезис реальности как историю истин-заблуждений<sup>1</sup>. На начальной стадии развития опыта происходит «одушевление» природы, или, точнее, тех природных явлений, которые включаются в пространство жизненного: это эпоха анимизма и других первобытных религий, которые следует понимать как исторически первые стратегии упорядочивания опыта. Природа, воспринятая как реальность, мыслится как сообщество богов, которые могут помогать или вредить человеку, руководствуясь своей волей, остающейся для человека непостижимой. Но по мере развития познания и упорядочивания отношений к природе вследствие прогресса трудового опыта появилось понятие мертвой природы, которая отличается от живой; при этом большинство природных явлений лишились душ, а их место в системе опыта заняли метафизические «силы» – обезличенные души вещей. Дальнейшее расширение опыта привело к очередному этапу «опустошения душ» и появлению понятия «вещи в себе». Тем самым реальность сузилась до сферы непознаваемых сущностей, а после того, как Кант довел понятие «вещи в себе» до высшей степени философской чистоты, «стало неизбежным крушение этого понятия: его логическая пустота и с нею реальная бессмысленность не могли уже скрыться от ножа критики за оболочкой формальной неясности»<sup>2</sup>. «Оказалось, – делает вывод Богданов, – что это понятие выражает не что иное, как реальность, ощипанную до такой степени, что от нее ничего не осталось. В этом понятии ничего не мыслится – таков

<sup>1</sup> См., напр.: Там же. С. 108–109.

<sup>2</sup> Там же. С. 108.

его главный недостаток; и Кант почти обнаружил этот недостаток, поставивши свою “вещь в себе” вне категорий человеческого мышления, т. е., в сущности, вне сферы самого мышления, оперирующего этими категориями»<sup>1</sup>.

Таким образом, после Канта апелляция к реальности с целью познания абсолютной истины становится невозможной: понятие реальности перестает служить упорядочиванию опыта (в чем состояла его относительная истинность) и превращается в средство консервации существующего (т. е. в заблуждение), а значит, в то, что требуется преодолеть, чтобы обеспечить дальнейшее развитие философского познания. Преодоление реальности предполагает утверждение действительности, и первым шагом в этом направлении является критика догматической метафизики. Начатая Кантом, она должна быть продолжена и доведена до логического конца, когда станет очевидной абсурдность всяких попыток пробиться за пределы опыта. Можно сказать, что философское познание, как его понимает Богданов, – это процесс превращения реальности в действительность, уяснение действительного смысла реального.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что понятие опыта для Богданова имеет смысл только в отношении к познанию, которое, однако, следует понимать в широком смысле. Познавательное отношение к существу – это не только интеллектуальный труд ученого или философа, стремящихся открыть законы природы или социума, но и вообще любая человеческая активность, направленная на «внешний мир» с целью устройства жизни. Такое расширение понятия познания оправ-

---

<sup>1</sup> Там же.

данно постольку, поскольку достижение той или иной практической цели обусловлено успешным включением в горизонт мыслимого нового содержания. Так, например, чтобы создать какой-нибудь артефакт, нужно зафиксировать соответствующие отношения к сущему, т. е. «заставить» природу «организоваться» сообразно тому смыслу, который стремится реализовать «организатор» – человек как сфера активно расширяющегося опыта. Но заставить природу явиться тем, что нужно человеку, – это и значит познать ее в данном конкретном аспекте, это значит раздвинуть границы опыта посредством включения в него нового содержания, превратить реальность в действительность.

Отсюда следует, что содержание опыта представляет собой одновременно и систему идей и систему вещей. Это очень важное положение для всей философии эмпириомонизма, так как от него зависят и обоснование «третьего пути» в философии, и преодоление дуализма, и решение проблемы параллелизма рядов элементов, и уяснение тождественности принципов структурного устройства различных явлений, которое впоследствии привело Богданова к созданию тектологии. Итак, опыт – это результат совпадения смысла и сущего; вернее, сущее, составляющее содержание опыта, всегда уже осмыслено как такое: то, что действительно существует, т. е. входит в состав опыта, всегда является «вещью для нас», за которой нет ничего «в себе» просто потому, что априорность – это синоним небытия. Быть – это значит быть действительным, или осмысленным в результате совершения определенного действия, это значит быть соответствующим образом истолкованным и представленным как сущее в виде этого истолкова-

ния. То, что не осмыслено, неизвестно или непознаваемо, автоматически изымается из круга существующего, поскольку никак не касается человека и не может быть включено в его опыт. Но как только неизвестное каким-либо образом заявляет о себе, оно превращается в познанное и становится существующим – лишь настолько, насколько оно познано, и в зависимости от меры познания получает свою «сущность» – зафиксированное в знании новое содержание опыта.

Таким образом, сущность вторична по отношению к существованию, так как закрепление в статусе знания предполагает наличие социального опыта, который образуется в результате систематизации опыта индивидуального, т. е. после него. Познание, как его понимает Богданов, следуя сложившейся традиции позитивизма вообще и эмпириокритицизма в частности, это «социальное приспособление»<sup>1</sup> – инструмент приспособления социума к окружающей среде посредством преобразования «внешнего» во «внутреннее». Понятие опыта содержательно тождественно познанию, но только в том случае, когда устраняются метафизические рудименты дуализма: тот, кто познает, и то, что познается. Если механизм познания зачастую представляют в субъект-объектной схеме (даже понимая ее условность), то для понимания опыта необходимо добиться снятия субъект-объектных отношений, чтобы тем самым обнаружить монизм жизни.

*Элементы и ряды их зависимостей.* Поскольку опыт всегда связан с познанием, а познание – это система общезначимых утверждений, которые логически упорядочены и могут быть разложены на их составляющие, то опыт – это тоже система и может быть разложен на

---

<sup>1</sup> Там же. С. 5.

элементы. «Бесконечный поток опыта, из которого кристаллизуется познание, – пишет Богданов, – представляет в своем целом не только очень грандиозную, но и очень пеструю картину. Разлагая шаг за шагом это целое, анализ переходит от более крупных его частей ко все более и более мелким и достигает наконец некоторой границы, где разложение дальше не удается. Здесь лежат элементы опыта»<sup>1</sup>.

Таким образом, элементы – это результат анализа опыта, итог его теоретического разложения. Следовательно, количество и качество элементов полностью зависят от того, насколько глубоко и тщательно проведен анализ опыта. Глубина анализа обуславливается, с одной стороны, той целью, которую перед собой человек ставит, актуализируя то или иное содержание опыта, а с другой – техническими возможностями анализа. Так, например, в обыденной жизни для человека достаточным является цветовой анализ зрительных восприятий до семи элементов – основных цветов радуги, но для физического исследования цвета элементов потребуются намного больше. Однако и в том и в другом случае элементы будут представлять собой предел анализа опыта, и поскольку этот анализ состоялся и имеет практическое значение, то полученные в результате его проведения элементы следует считать истинными. Действительно, истинность утверждения «этот предмет красный» не опровергается достижениями в области физических исследований красноты, как и представление человека о себе самом как о личности не исчезает вследствие критики метафизики и обнаружения производности субъекта от авторитарных общественных отношений.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 6.



Для прояснения содержания понятия элементов опыта их можно сравнить с атомами, как они понимались в классических теориях материализма. Очевидно, что несмотря на ряд внешних сходств (и атомы, и элементы – это то, из чего состоят вещи и что образует их сущность), элементы и атомы принципиально отличаются друг от друга. Во-первых, и в этом заключается главное отличие, атомы мыслились мельчайшими и неделимыми частицами вещества, субстанционально, в то время как элементы имеют теоретическое происхождение, т. е. появляются в результате анализа опыта и существуют лишь постольку, поскольку данный анализ используется для собирания опыта или консервации его единства. Если атомы считались материальными, то элементы нейтральны по отношению к материи (и духу): любое сущее и материя (дух) в целом могут быть разложены на элементы, поскольку они выражаются в понятии и могут стать предметом мысли. Во-вторых, элементы динамичны, а не статичны, хотя они и не обладают движением, как атомы. Изменчивость элементов проистекает не из присущего им качества, а из активности человека, который каждый раз по-иному проявляет познавательное отношение к сущему. В-третьих, элементы образуют действительность (в том смысле, о котором речь шла выше), а атомы представляют реальность. Именно поэтому классический материализм был метафизическим и исходил из дуалистического представления о сущем, что и привело его к неспособности объяснить мир, в котором «материя исчезла».

Однако нельзя противопоставлять элементы атомам как понятие вещи. Поскольку в системе эмпириомонизма дуализм мышления и бытия снят, то элементы, хотя и представляют собой результат теоре-

тического разложения опыта, в то же время не являются чисто логическими категориями. Они вещественны – в том смысле, что указывают на самые общие характеристики сущего тем, что сами являются этим сущим. Пояснить это положение можно на следующем примере. Очевидно, что всякая вещь (определенное содержание опыта) дана человеку как совокупность разнообразных ощущений: цвета, тона, теплоты, давления, времени, пространства (время и пространство – не априорные формы чувственного созерцания, а такие же ощущения, как и все остальные: пространство связано с ощущением движения, время – с ощущением физического ритма), а также настроения, чувства, воли. Это значит, что предмет восприятия можно разложить на ощущения, которые и называются элементами опыта, так как дальнейшее разложение данного восприятия невозможно (или не нужно). Кроме элементов (ощущений), человеку, воспринимающему данное нечто, ничего не дано (иначе и быть не может, так как в противном случае нечто данное было бы зафиксировано при помощи соответствующих ощущений, т. е. опять же было бы разложено на составные элементы – ощущения), а отсюда следует, что ничего, кроме элементов, не существует. Правомерным будет также и такой вывод: все, что существует, является элементами опыта (ощущениями) и полностью сводится к ним.

Таким образом, можно сказать, что все существует лишь постольку, поскольку является предметом восприятия (*esse – percipi*). На первый взгляд, такое утверждение, непосредственно отсылающее к философии Беркли, с необходимостью должно вести к солипсизму. В данном случае солипсизм означал бы признание только индивидуального

опыта познающего человека, провозглашение этого опыта за весь универсум, отождествление познания и творения («мы произвели мир из наших ощущений»<sup>1</sup>), низведение другого человека на уровень субъективного восприятия и т. д. Однако никакого солипсизма тут нет (как не было его и у Беркли, который, как известно, апеллировал к инстанции божественного разума для обоснования объективности). Обвинения в солипсизме обусловлены тем, что понятие существования берется в его традиционном виде и сохраняется дуалистическая система представления сущего. Если же понять существование так, как предлагает, вслед за эмпириокритиками, Богданов, то ничего удивительного не окажется в том, что «существовать» и «быть воспринимаемым» – это одно и то же. Действительно, закрыв глаза, я вправе утверждать, что все, только что виденное мною, не существует. Это не значит, что оно лишилось бытия: просто в моем опыте оно никак не актуализировано и поэтому не дано для меня как сущее.

Другой пример: если я вижу, что мне на голову падает кирпич, то, разумеется, было бы непростительной ошибкой полагать, что достаточно просто закрыть глаза, чтобы уберечь себя от травмы, так как кирпич перестанет быть воспринимаемым и лишится существования. Но было бы еще большей ошибкой думать, что тем самым опровергается принцип «esse – percipi». Очевидно, что кирпич, если на него не смотреть, никак не будет дан в опыте и, следовательно, перестанет существовать для того человека, на голову которого он падает. Однако очевидно также и то, что в момент удара по голове кирпич заявит о

---

<sup>1</sup> Это вульгарное обвинение в солипсизме опровергается указанием на первичность опыта по отношению к элементам: «элементы не то, из чего мы произвели мир, а продукт познавательного разложения опыта, так что опыт в целом по отношению к ним *первичное*, а не вторичное». – Там же. С. 7.

своем существовании только как сумма соответствующих ощущений, т. е. опять же будет существовать для нас лишь постольку, поскольку явится предметом восприятия. Получается, что мы все равно ничего о кирпиче сказать не сможем, кроме того, что он причиняет нам те или иные ощущения и сводится к ним.

Элементы опыта – это одновременно основание и граница нашего познания, поскольку они позволяют структурировать содержание опыта, представляя его в виде нескольких рядов зависимостей элементов. Познание, собственно, и является только установлением зависимостей между элементами опыта. Согласно Богданову, который в данном случае разделял точку зрения позитивизма в целом, вопросы о сущности вещи – как вопросы метафизические, предполагающие выход за границы опыта, – лишены смысла и не имеют ответов, а следовательно, не ведут к приобретению знания. Единственно корректным вопросом является вопрос не «что есть сущее?», а «что есть это для нас?», потому что именно в такой формулировке удастся зафиксировать то, что, собственно, и является предметом знания – отношение возможного содержания опыта к опыту имеющемуся, действительному. Знание – это всегда не знание чужих, а знание отношений между ними. Так, например, математика, которую многие считают образцом науки вообще, получила такое быстрое развитие и добилась универсального применения как раз потому, что изначально правильно ставила перед собой задачи познания, а именно стремилась исследовать отношения между числами, а не выяснять их сущности. Что такое число само по себе, безотносительно к другим числам, математика до сих пор не знает и знать не будет, однако это незнание никак

не препятствует ее дальнейшему развитию и только способствует ему. Так же должно обстоять дело и в других науках, и прежде всего в философии, которой своим предметом следует считать познание отношений между элементами опыта, т. е. изучение рядов их зависимостей.

Очевидно, что вопрос о природе элементов следует оставить открытым. Нельзя объяснить до конца, что такое «красное» или «зеленое», так как такое объяснение предполагало бы постижение их сущности. Недопустимо также считать элементы какими-то загадочными существами, которые, вступая во взаимодействие с другим не менее загадочным существом, нашим Я, вызывают единственно данные нам ощущения. Поскольку красное становится красным лишь в отношении к другим элементам и только в связи с определенным действием, то нам остается исследовать только данные в опыте связи между элементами. В этом именно и состоит изучение действительности.

Ряды зависимостей элементов обуславливаются направлением проводимого анализа опыта, и их может быть столько, сколько может потребоваться человеку для наиболее полной систематизации опыта. Самыми очевидными являются зрительный ряд (ряд элементов, воспринимаемых при помощи зрения), тактильный (элементы, воспринимаемые при помощи чувства давления и чувства температуры: элементы формы и пространства, какие даются нам ощупыванием тела, элементы тепла и охлаждения), акустический (ряд элементов, доступных слуху, – тоны и шумы, из которых слагается речь, пение, плач, смех) и т. п.

*Комплексы элементов и понятие тела.* Так как элементы – это результат максимально возможного разложения опыта в процессе его познания, то сущее, представляющее содержание опыта, можно понять как разнообразные сочетания элементов, их комплексы. Очевидно, что любой предмет восприятия теоретически разложим на несколько рядов зависимостей элементов, которые каждый по своему будут характеризовать данный предмет как сущее. Например, воспринимая нечто, пусть это будет праздничный пирог, мы можем выделить зрительный ряд (цветовая гамма, очертания), тактильный (мягкость, липкость, соответствующая температура), вкусовой (сладость), обонятельный (приятный запах) и т. д. Очевидно, что праздничный пирог может быть описан по-разному, в зависимости от того, какую познавательную цель мы перед собой ставим. Если мы исследуем законы оптики, то пирог предстанет как комплекс элементов зрительного ряда; в других случаях, перечислять которые нет необходимости, тот же пирог будет комплексом элементов тактильного ряда, вкусового, обонятельного и проч. Таким образом, каждый ряд зависимостей элементов образует комплекс элементов, определенную их упорядоченность. Важно заметить, что комплекс элементов – как целое, то есть как то или иное сущее – дается в опыте прежде элементов, хотя в познавательном плане описывается как их сочетание, нечто производное от них. Именно потому, что сущее первично по отношению к элементам, и оказывается возможной вариативность описания сущего.

Обращая внимание на определенное содержание опыта, можно заметить, что комплексы элементов всегда даются в той или иной связи друг с другом, причем связь эта зачастую является постоянной, так

что несколько комплексов воспринимаются как один комплекс элементов. Так, праздничный пирог предстает как нечто, вызывающее в восприятии зрительный ряд зависимости элементов и одновременно вкусовой, обонятельный и другие возможные ряды. Более того, фиксируя один ряд, мы автоматически предполагаем наличие остальных: созерцая пирог, который лежит, например, за стеклом витрины, мы уверены в том, что он приятно пахнет и имеет хорошие вкусовые качества, хотя не имеем возможности в данный момент воспринять эти ряды элементов в опыте. Такая «относительная устойчивость комплекса элементов достаточна, чтобы сделать из него “тело”»<sup>1</sup>.

Таким образом, понятие тела указывает на относительную устойчивость комплексов элементов в опыте. Эта устойчивость обусловлена однородностью отношений рядов элементов друг к другу, а не качеством элементов. «Именно эта однородность отношений, наблюдаемая для различных рядов опыта, и есть ближайшая основа единства *тела*»<sup>2</sup>. Для того, чтобы в нашем опыте появилось «тело», необходимо, следовательно, наличие такой связи рядов элементов, которая характеризовалась бы относительной независимостью и казалась бы нам чем-то «внешним». Обозначая тот или иной комплекс элементов как тело, мы приступаем тем самым к упорядочиванию опыта, т. е. начинаем познавать его, так как закрепляем в понятии постоянство отношений между элементами и их комплексами.

Здесь может возникнуть вопрос о том, почему же комплексы элементов даются в опыте как неразрывно связанные друг с другом, т. е. в чем причина постоянства отношений, которое мы принимаем за дос-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 8.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

таточное основание для появления тела. Как бы ни казался такой вопрос уместным, его следует оставить без ответа, так как он предполагает выход за пределы опыта. Вследствие попыток ответить на этот вопрос возникло понятие субстанции. Полагали, что должен быть какой-то внешний носитель признаков вещи, что признак вещи и сама вещь не одно и то же и что если отбросить все эти признаки, или элементы, то все равно что-то должно остаться. «Конечно, это только старая логическая ошибка: каждый волос в отдельности можно вырвать, и человек не станет лысым; но если их вырвать все вместе, человек будет лысым; таков и процесс, которым создается “субстанция”, которую Гегель недаром называл “*caput mortuum*”<sup>1</sup> абстракции”. Если откинуть все элементы комплекса, то комплекса не будет; останется только обозначающее его слово. Слово – это и есть “вещь в себе”»<sup>2</sup>. Очевидно, что понятие субстанции никак не проясняет причину связи комплексов элементов, а только создает видимость объяснения. Если бы по ту сторону опыта оказалось что-то «в себе», что обуславливало бы постоянство отношений рядов зависимостей элементов опыта, то вопрос о причине связи остался бы актуальным, только был бы теперь направлен на это «в себе». Таким образом, понятие субстанции служит не прояснению существа дела, а остановке мысли, препятствуя дальнейшей систематизации опыта.

Итак, в понятии тела фиксируется не качество составляющих его элементов, а исключительно их связь. Исследуя различные комплексы элементов опыта, Богданов выделил три основных типа связи элементов. Эти типы можно назвать категориями опыта.

---

<sup>1</sup> остаток после дистилляции вещества (лат.).

<sup>2</sup> *Богданов А.А.* Эмпириомонизм. Статьи по философии. – С. 8.



Первый тип представляет собой непосредственную форму связи элементов опыта в комплексы. Непосредственный тип связи характерен для таких комплексов, которые обнаруживаются в опыте просто как нечто данное, что еще не подвергнуто анализу и не закреплено в понятии как устойчивое отношение элементов, или тело. «В нашем опыте проходят различные образы; каждый из них представляет собой некоторое непосредственное сочетание элементов. Пока это сочетание является для вас просто данным, пока вы его вовсе и не разлагаете, не преобразовываете, не соединяете ни с какой определенной характеристикой, до тех пор дело идет о первоначальной и основной, о непосредственной форме связи»<sup>1</sup>.

Второй тип связи – психический. Он возникает благодаря познавательной деятельности человека и упорядочиванию опыта на уровне индивида. Непосредственно воспринимаемая разные комплексы элементов, человек получает возможность их разложения на элементы, поскольку замечает, что некоторые части комплекса существуют не только в определенной связи, но и отдельно или в связи с другими элементами. Познание начинается с сравнения подобных элементов и установления относительного постоянства рядов их зависимости. Таким образом, элементы сознательно связываются друг с другом и распознаются как элементы в том комплексе, который изначально воспринимается непосредственно. «Если комплексы  $x$ ,  $y$ ,  $z$  выступают иногда вместе, иногда нет и притом так, что это констатируется, замечается, то они “ассоциированы” между собой и “ассоциированы” с массой других комплексов, образующих систему “памяти” и “созна-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 122.

ния», образующих психическую систему»<sup>1</sup>. Так образуется «психическая» часть опыта, которую Богданов характеризует как «ассоциативную связь в ассоциативной системе».

Третий тип связи элементов называется физическим. Такая связь элементов возникает в результате дальнейшего познания опыта, когда индивидуально упорядоченный опыт согласуется с опытом социальным. «Это объективно-закономерная связь опыта. Комплексы, объединенные такой связью – “тела” или “процессы” физического мира»<sup>2</sup>. В результате установления физической связи элементов комплексы воспринимаются как независимый от человека внешний мир, в котором все тела подчиняются законам природы и существуют в силу необходимости, «сами по себе». Важной характеристикой физического мира является его непрерывность, исключая произвольные ассоциации элементов (они не могут приниматься существующими то целиком, то по частям, то в одной комбинации, то в другой, как ассоциативные комплексы), так что человеку начинает казаться, что он в результате познания не создает истины, а открывает их.

*Параллелизм рядов.* Понятие «тело» было получено в результате наличия в опыте относительного постоянства отношений между комплексами элементов, однако оно указывает и на определенную их зависимость друг от друга. Когда мы видим человека и одновременно слышим и осязаем его, то ряды элементов не только представляют единство отношений, но и находятся в строгом соответствии между собою. Если в силу каких-то обстоятельств меняется зрительный ряд, то это влечет за собою соответствующие изменения в тактильном,

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

осязательном и других рядах элементов. Так, когда «человек поднял руку (изменение в комбинации цветовых и пространственных элементов), то мы, если желаем, всегда можем одновременно ощутить это и при помощи осязания (изменение в комбинации тактильных элементов), отношения тех и других элементов изменяются в определенной связи, которая не может быть заменена другою. Если мы видим определенные движения губ и грудной клетки, то мы обыкновенно слышим определенные звуки речи; и опять-таки отношения тех и других элементов изменяются в определенном взаимном соответствии»<sup>1</sup>.

Такое взаимное соответствие рядов элементов Богданов называет принципом параллелизма рядов. Необходимо отметить, что его понимание этого принципа несколько отличается от того, как понимали этот принцип основатели эмпириокритицизма.

Мах и Авенариус говорят прежде всего о параллелизме психического и физического (физиологического) – двух рядов элементов опыта. Это главные ряды элементов, или, вернее, две группы, в которые сводится все многообразие различных рядов зависимостей элементов. Принцип полного параллелизма психического и физического играет большую роль в познании опыта, являясь наиболее эффективным средством его систематизации.

В эмпириокритицизме была выработана специальная символика для описания сущего, чтобы избежать традиционного дуализма и подчеркнуть взаимосвязанность всех рядов элементов. Для обозначения внутренних состояний нашего тела (таких как воля, образы, воспоминания и т. п.) стали использовать символическое выражение  $\alpha \beta \gamma \dots$ ,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 9.

для внешнего тела –  $A B C \dots$ , для нашего тела –  $K L M \dots$ . Если воспользоваться этой символикой, то субъект-объектная диспозиция, которая считается основополагающей в дуалистической теории познания, будет выглядеть следующим образом. В одних случаях субъект будет представлять собой комплекс  $\alpha \beta \gamma \dots K L M \dots$ , а объект – комплекс  $A B C \dots$ ; в других случаях под субъектом будет пониматься только комплекс  $\alpha \beta \gamma \dots$ , а мир объектов предстанет как  $A B C \dots K L M \dots$ ; однако и в том и в другом случае акт познания будет выражаться одинаковой формулой  $\alpha \beta \gamma \dots A B C \dots K L M \dots$ , которая и указывает на то, что содержание знания обусловлено связью элементов психического и физического рядов.

Обыденное (или дуалистическое) мышление считает комплекс  $A B C \dots$  независимым от  $\alpha \beta \gamma \dots$  и от  $K L M \dots$ , однако эта независимость – относительная и при усилении внимания исчезает. Так, например, какой-либо предмет на близком расстоянии кажется большим, на более отдаленном – меньшим; если посмотреть на него правым глазом, то он покажется другим, чем в том случае, если посмотреть на него левым глазом; при расфокусировании взгляда этот предмет может показаться двойным, а если закрыть глаза, то он совсем исчезнет. Получается, что свойства одного и того же тела видоизменяются нашим телом, а значит, обуславливаются им. Таким образом, некорректно утверждать, что мы имеем дело с одним и тем же предметом: в зависимости от условий восприятия он меняется и каждый раз предстает в нашем опыте другим предметом.

Еще один пример: карандаш, опущенный в стакан с водой. Зачастую этот пример используется для доказательства того, что наши ор-

ганы чувств нам «лгут»: мы видим карандаш сломанным, в то время как «на самом деле» он прямой. Но так ли это? Скорее, нас вводят в заблуждение не наши органы чувств, а дуалистические принципы интерпретации сущего. Когда мы смотрим на карандаш до того, как он опущен в воду, перед нами один комплекс элементов, а когда он в стакане – другой. Делать вывод о том, что один комплекс является истинным, а второй ложным, т. е. что карандаш кажется изогнутым, являясь в действительности прямым, мы не имеем никакого права. Погруженный в воду карандаш, именно благодаря обстановке, оптически изогнут, а при осознании – прямой. Мы можем сказать только одно, а именно то, что различные А В С... связаны с различными К L M... «Выражение “обман чувств” доказывает, что мы недостаточно еще ясно сознали или, по крайней мере, не нашли необходимым это сознание выразить в терминологии, что *наши чувства не могут показывать ни верно, ни неверно*. Единственно правильное, что мы можем сказать о наших органах чувств, есть то, что *при различных условиях они освобождают различные ощущения и восприятия*. Эти “условия” в высшей степени многообразны и отчасти внешнего характера (заключаются в объектах), отчасти внутреннего (обусловлены нашими органами чувств) и отчасти еще более внутреннего характера (зависят от органов центральной нервной системы). Вот почему, если обращают внимание только на внешние обстоятельства, может показаться, что орган при равных условиях действует неодинаково, и действия необычные называют обыкновенно иллюзиями, обманами чувств»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 2005. С. 55.

Несмотря на то, что комплексы  $\alpha \beta \gamma \dots$ ,  $A B C \dots$  и  $K L M \dots$  всегда связаны друг с другом, что и создает непрерывность опыта, их можно рассматривать и анализировать по отдельности. В том случае, когда мы исследуем комплекс  $A B C \dots$  с целью установления структурных связей внутри этого комплекса, т. е. исключительно между элементами  $A B C \dots$ , и пренебрегаем наличием связи с элементами  $\alpha \beta \gamma \dots$  и  $K L M \dots$ , то мы выделяем физический ряд зависимости элементов («внешний мир»). Если мы учитываем отношения  $A B C \dots$  к комплексам  $\alpha \beta \gamma \dots$  и  $K L M \dots$ , то перед нами психический ряд («внутренний мир»). Очевидно, что связь явлений во внешнем и внутреннем мире будет различной: физические тела будут характеризоваться большой устойчивостью и закономерностью отношений своих элементов, в то время как психические процессы (восприятия, представления, ощущения, переживания и проч.) выступят в определенной зависимости от состояний организма человека, и прежде всего от его нервной системы. Богданов выражает это положение эмпириокритицизма следующим образом: «поскольку данные опыта выступают *в зависимости от состояний данной нервной системы*, постольку они образуют *психический мир* данной личности; поскольку данные опыта берутся *вне такой зависимости*, постольку перед нами *физический мир*»<sup>1</sup>. Таким образом, эти две области опыта можно обозначить как зависимый ряд и независимый ряд опыта, хотя независимость физического ряда является условной.

Важно подчеркнуть, что физический и психический ряды не противоположны друг другу по содержанию – это только два разных спо-

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм. Статьи по философии. С. 11.

соба познания. Принадлежность к психическому или физическому определяется способом связи элементов, а не их качеством. Видимый мною цветок, если я мыслю его в зависимости от мозгового процесса, – нечто психическое, но если я его рассматриваю в связи его элементов, то он будет чем-то физическим, как будет физическим и мозговой процесс, если я сделаю его предметом анализа. Физический и психический ряды являются параллельными друг другу как раз потому, что они выступают описаниями одного и того же. Цветок, на который я смотрю, – красный. Как восприятие, он образует ряд элементов, в основании которого лежит ощущение красного. Данное восприятие сохраняется при наличии всего ряда элементов, т. е. при непосредственном созерцании цветка. Однако как представление красный цветок может быть воспроизведен и при отсутствии непосредственного созерцания. На первый взгляд, может показаться, что цветок, который я воспринимаю, отличается от цветка, который я мыслю, откуда следует, что вещь и понятие вещи гетерогенны. Но при более внимательном анализе представления оказывается, что и оно является комплексом элементов, в котором цветовой ряд своим основанием имеет тот же элемент красного, что и цветовой ряд восприятия. Непосредственное восприятие красного и мышление красного различить невозможно (различаются только комплексы элементов – благодаря неодинаковости их связи), и поэтому правоммерным является вывод об их тождестве. Это размышление можно продолжить, применив его и к физическому ряду в его отношении к психическому. Поскольку красный цветок как физическое тело, элемент внешнего мира – это комплекс элементов А В С..., который условно рассматривается вне связи с ком-

плексами  $\alpha \beta \gamma \dots$  и  $K L M \dots$ , то для обоснования тождества элементов физического и психического достаточно указать на эту условность. Действительно, то, что я воспринимаю, как красное, и могу представить его себе, я считаю атрибутом физического тела. Это один и тот же элемент опыта, который ложится в основание различных рядов зависимости – физического и психического. «Одни и те же элементы, – констатирует Богданов, – могут принадлежать “телам” как их “признаки” (“красное”, “зеленое”, “холодное”, “горячее”, “твердое” и т. д.) и входить в состав “восприятий” и “представлений” как собственное, “ощущения” (ощущение красного, зеленого, холодного и т. д.). “Красное” в телах и “ощущение красного” в их восприятии суть тождественные элементы опыта, которые мы только различно обозначаем»<sup>1</sup>.

Таким образом, различно в этих случаях не содержание элементов, а направление исследования. Сами же элементы, если представить их вне той или иной зависимости, не являются ни психическими, ни физическими – они нейтральны (так как в отрыве от соответствующего ряда элементы представляют собой пустую абстракцию). Следовательно, одни и те же элементы могут входить в состав и «физических тел», и «психических процессов».

Принцип параллелизма психического и физического рядов позволяет познавать психическое, исследуя физическое, и, наоборот, физическое при помощи изучения психического. Действительно, эти ряды подобны в отношениях формы, закономерности протекания процессов и т. д. и могут использоваться для эвристического объяснения друг друга. Поскольку нет существенной разницы между физическим и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 7.



психическим, то закономерность, установленная в одном ряде, должна иметь что-то аналогичное и в другом. Таким образом, всем явлениям, имеющим место в физическом ряде элементов, соответствует столько же явлений психического ряда, и познание психического равнозначно познанию физического. Задача науки, как она понималась в эмпириокритицизме, заключается в том, чтобы установить строгое соответствие между физическим и психическим рядами, оставив без объяснения причины их параллелизма.

Следует заметить, что Мах и Авенариус по-разному формулируют принцип параллелизма рядов, хотя по существу выражают одно и то же. Мах утверждает параллелизм в более широком смысле, чем Авенариус, а именно, он говорит о повторении одних и тех же комплексов в сфере физического и в сфере психического: то, что является как тело в физическом ряду зависимости элементов, становится восприятием или представлением в психическом ряду. Таким образом, Мах устанавливает строгое соответствие между индивидуальным опытом (сознанием, внутренним миром) и физическим миром вообще. Авенариус использует принцип параллелизма для выяснения функционального соотношения психического («ряда E», по терминологии Авенариуса) с физиологическими изменениями центрального нервного аппарата (т. е. с «рядом C»). Согласно Авенариусу, следует прежде всего изучать соответствие между психическими явлениями и физиологическими процессами нервной системы, так как соотношение это характеризуется постоянством и может стать содержанием знания. Авенариус называет параллелизм рядов «психофизическим параллелизмом» (впрочем, этот термин используется и у Маха), подчеркивая тем са-

мым, что каждому данному акту сознания соответствует определенное изменение в нервной системе, так что параллельно ряду фактов сознания разворачивается ряд одновременных физиологических нервных процессов в неразрывной и неизменной связи с ними.

Богданов считает, что Авенариус дал более научную формулировку принципа параллелизма, и полностью принимает ее, хотя отказывается ограничивать предмет познания изучением отношений между психическими комплексами и физиологическими фактами. Психофизический параллелизм принимается им как метод исследования, которое должно придти к своему идеалу – установлению монизма знания.

Принцип параллелизма рядов, согласно Богданову, указывает не на содержательное или геометрическое подобие элементов, а на постоянство их координации в опыте. Единство тела, например, обусловлено не природой входящих в него элементов, а спецификой их организации, и говорить о параллелизме рядов имеет смысл только с точки зрения этой организации. «Ряд зрительный – элементы цвета и видимой формы – невысказано даже и сравнивать в его непосредственности с рядом тактильным – элементами осязаемой формы, твердости, тепла – или с рядом акустическим – тонами и шумами; невысказано сравнивать в этом смысле даже отдельные элементы одного ряда между собою, например “красное” с “зеленым”»<sup>1</sup>.

Прежде всего, Богданов обращает внимание на то, что при восприятии тела один из рядов элементов, образующих данный комплекс, играет особую, организующую роль. Как правило, функцию организации восприятия тела выполняют тактильный и (реже) зрительный ря-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 8.

ды. Особенная роль этих рядов обуславливается, согласно Богданову, их значением в биологической борьбе: ощущения тактильного, а затем зрительного рядов являются наиболее жизненно важными для человека. Таким образом, тело представляет собой не просто постоянство отношений между рядами элементов, но иерархически упорядоченное их единство: в основу комплекса ложится один ряд, а остальные объединяются вокруг него как центральной части комплекса. В результате тело становится системой элементов, а не просто их сочетанием, что и объясняет факт взаимозависимости рядов элементов, которые теперь следует понимать как части одной структуры.

Опыт в целом также является структурным образованием (он структурирован настолько, насколько познан), и нарушение принципа параллелизма рядов привело бы к разрушению действительного содержания опыта и к необходимости установления каких-то других принципов его систематизации. Так, например, если мы, воспринимая человека, имеем зрительный ряд элементов, но тактильного ряда нет и его нельзя получить, то перед нами привидение или оптическая иллюзия. Если же мы слышим речь человека, но не видим, не осязаем и никаким другим образом не воспринимаем его, то мы имеем дело со слуховой галлюцинацией, и т. д. Ничто не мешает, однако, галлюцинации или привидению быть действительным содержанием опыта (так как они тоже слагаются из ощущений и представляют собой комплексы элементов), но в случае признания их действительности человеку потребуется отказаться от структурообразующих принципов опыта, получивших закрепление на уровне социума, и жить в своем, уникальном мире, подвергаясь опасности уничтожения.

Принцип параллелизма рядов Богданов называет принципом «психофизического параллелизма жизни», подчеркивая тем самым основную закономерность структурного устройства опыта. Используя этот принцип, Богданов разработал «теорию отражения» комплексов элементов друг в друге и сумел построить монистическое объяснение жизни.

*Возможность эмпириомонизма.* В эмпириокритицизме Богданов обнаружил существенное противоречие: с одной стороны, Мах и Авенариус провозгласили в своих учениях о преодолении дуализма и построении неметафизической картины мира, а с другой – дуализм никуда не исчез, а только принял новую форму. Действительно, принцип параллелизма психического и физического рядов сохраняет два способа познания, отличных друг от друга и представляющих собой две разные закономерности, не допускающие никакой высшей, единой закономерности. Авенариус утверждал, что это не дуализм реальности, а дуализм способа познания, который правильнее было бы называть не дуализмом, а двойственностью познания. Однако такое решение не может, согласно Богданову, считаться удовлетворительным. «Дело в том, что принципиально различные, не сводимые к единству закономерности для цельности и стройности познания немногим только лучше принципиально различных, не сводимых к единству реальностей. Когда область опыта развивается на два ряда, с которыми познание принуждено оперировать совершенно различно, то познание не может чувствовать себя единым и гармоничным»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 13.

Сразу же возникает ряд вопросов, на которые основатели эмпириокритицизма не дают никаких ответов. Так, неясно, почему в едином потоке человеческого опыта возможны именно две принципиально различные закономерности, почему зависимый ряд, психическое, находится в тесном функциональном соотношении именно с нервной системой, а не с другим каким-либо телом, и почему нет в опыте бесчисленного множества зависимых рядов, связанных с телами других типов, и т. д. Эти вопросы нельзя считать бессмысленными – на том основании, что они предполагают не только анализ данного в опыте, но и объяснение его посредством выхода за пределы опыта. Утверждать, что двойственность, поскольку она обнаруживается в опыте, должна быть принята как нечто данное и не требующее объяснения, ошибочно – в том случае, когда эту двойственность можно устранить и добиться действительно гармоничного описания опыта.

Основание для устранения двойственности познания Богданов видит в следующем.

Во-первых, структурное единство опыта позволяет рассматривать параллелизм рядов не как случайное совпадение и не как простую данность – исходный момент исследования, а как выражение общей закономерности, ее результат. Что такая закономерность должна быть, следует из того, что в опыте нам даны не разрозненные ряды зависимости элементов, а их комплексы – тела, имеющие устойчивую структуру. Если считать факт психофизического параллелизма научно доказанным, то тогда познание, стремясь гармонизировать опыт, «должно связать психический и нервно-физиологический ряды в один “процесс”, различно воспринимаемый, но целостный, не психический и не

физиологический, но психофизиологический, – как человеческое тело не есть комплекс зрительный или тактильный, но зрительно-тактильный»<sup>1</sup>.

Таким образом, предметом познания должны стать не ряды элементов, а целостные комплексы, причем внимание следует обратить не на их содержание, а на связь элементов. Познание должно отвлекаться как от качества элементов, так и от способов их восприятия, и тогда на место мира элементов в нем выступит мир отношений. Именно мир отношений способен стать подлинным содержанием знания, которое может претендовать на статус знания объективного, или общезначимого. «В этом мире стройность достигается путем целесообразной группировки комплексов – их разграничений и соединений соответственно требованиям наименьших противоречий и наибольшей гармонии; сами же группировки выполняются и фиксируются при помощи символов, выработка и подбор которых происходят в социальном процессе общения. На этот процесс общения опирается все коллективное научное и философское творчество»<sup>2</sup>.

Итак, двойственность познания устраняется благодаря тому, что предметом познавательного интереса становятся законы структурной организации комплексов и их связи в опыте. «Различия *элементов* исчезают в единстве *отношений*, и цельность познания восстанавливается»<sup>3</sup>, оно становится монистическим. «Это не будет монизм “сущности” или “реальности” – такие бессодержательные понятия не могут удовлетворить критически-монистического мышления; это будет мо-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 32.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 33.

низм типа организации, по которому систематизируется опыт, монизм познавательного метода<sup>1</sup>».

Во-вторых, психофизический параллелизм указывает не только на строгую функциональную зависимость двух рядов элементов – физического и психического, но и на единство человека как живого существа и одновременно субъекта познавательной деятельности. Один и тот же человек является средоточием двух миров: психического, поскольку он живет, т. е. имеет данные только ему ощущения, переживания, представления и т. д., образующие его индивидуальный опыт, и физического, поскольку он познает, т. е. систематизирует содержание опыта с точки зрения его надындивидуальной значимости. Следовательно, опыт в целом может рассматриваться в двух измерениях: со стороны его индивидуальной ценности и со стороны ценности социальной. То, что имеет только индивидуальное значение, образует «внутренний мир» человека и представляет собой психический ряд элементов; а то, что имеет значение не для одного человека, а для общества, в котором он живет, образует «внешний мир» – физический ряд элементов.

Двойственность познания, таким образом, обуславливается и объясняется спецификой человеческой жизни: человек существует как индивид исключительно благодаря его причастности к социуму и вне его является абстракцией. Социальное в человеке первичнее индивидуального, хотя зачастую некритическому (обыденному) мышлению кажется наоборот. Поскольку общественно значимое в человеческой жизни более фундаментально, оно фиксируется в опыте с помощью

---

<sup>1</sup> Там же. С. 32.

физического ряда зависимости элементов и предстает как автономная сфера природы с ее объективными законами и фактами. Конечно, автономность этой сферы является условной, поскольку все равно физическая часть опыта, элементы А В С..., в конечном счете определяется связью с элементами К L M... и  $\alpha \beta \gamma \dots$ . Однако при организации социального опыта зависимость физического ряда элементов от нервной системы и эмоционально-волевых состояний человека не принимается в расчет, потому что социальный опыт – это как раз такой опыт, в котором не учитывается содержание, имеющее только индивидуальную ценность (К L M... и  $\alpha \beta \gamma \dots$ ). Психический ряд элементов функционально зависит от физического и корректируется по мере его познания.

Таким образом, «если в едином потоке человеческого опыта мы находим две принципиально различные закономерности, то все же обе они вытекают одинаково из нашей собственной организации: они выражают две биологически-организующие тенденции, в силу которых мы выступаем в опыте одновременно как особи и как элементы социального целого»<sup>1</sup>. Ответ на вопрос, почему этих типов организации опыта только два, следует искать, согласно Богданову, в биологической и социальной истории человека: «она расскажет вам, как в борьбе за существование возникла родовая жизнь человека, как обособлялась в ней личность и в то же время развертывалась все более широкая связь социальная и, наконец, как развивались, приспособляясь все к той же борьбе, человеческие формы мышления с их современной двойственностью»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 24.

<sup>2</sup> Там же. С. 25.



Устранение двойственности познания приводит к выводу о единстве познавательного механизма. «При этом, – пишет Богданов, – теряет смысл и самое противопоставление “физического” и “психического”. Опыт, организованный индивидуально, входит в систему опыта, организованного социально, как его нераздельная часть, и перестает составлять особый мир для познания. “Психическое” исчезает в объединяющих формах, созданных познанием для “физического”, но и физическое перестает быть “физическим”, как только у него нет его постоянной антитезы – психического. Единый мир опыта выступает как содержание для единого познания. Это – эмпириомонизм»<sup>1</sup>.

Возможность эмпириомонизма является, таким образом, доказанной. Как философская система, он представляет собой результат деятельности познания по систематизации опыта, что предполагает устранение присущих опыту противоречий и достижение гармонии посредством создания всеобщих организующих форм, которые заменят «первичный хаотический мир элементов производным, упорядоченным миром отношений»<sup>2</sup>. И поскольку эмпириомонизм доказан теоретически, то ничто не мешает его практическому осуществлению.

*Смысл субъективности и объективности.* В эмпириомонизме снимается противопоставление субъекта и объекта и отрицается их субстанциональность, однако понятия субъективности и объективности остаются, получая особую трактовку. Тотальность опыта определяет содержание этих понятий: они могут рассматриваться только как обозначения соответствующих уровней организации опыта. Таких уровней два – индивидуальный и социальный, что обуславливается

---

<sup>1</sup> Там же. С. 33.

<sup>2</sup> Там же.

спецификой человеческого существования и двойственностью познания.

Организация опыта на уровне индивида представляет собой упорядоченность психического ряда зависимости элементов. Это то пространство, в котором живет и мыслит отдельный человек, со всеми присущими ему особенностями. Организующим центром этого пространства является индивидуальное «я», субъект, и поэтому организованный вокруг него опыт называется субъективным. Субъективный опыт состоит из определенным образом упорядоченных ощущений, эмоций, представлений, верований, а также знаний, поскольку они представляют для человека некоторую ценность и функционируют в качестве регулятивов его поступков. Принцип систематизации содержания психического опыта у каждого человека свой и предшествует упорядоченности содержания, вследствие чего, с одной стороны, в субъективном опыте скапливается ряд противоречий, а с другой, возникает представление об уникальности индивида и о его автономности. Однако личность человека не что иное, как комплекс «я», который, подобно всем другим комплексам, разлагается анализом на элементы, и эти элементы однородны с теми, которые выступают во всяких иных психофизических сочетаниях.

Субъект – это «приспособление для индивидуальной борьбы за жизнь»<sup>1</sup>, «сложнейший комплекс жизненно важных комбинаций, по преимуществу эмоциональных и волевых, вообще тех, которые стоят в наиболее тесной связи с самосохранением организма»<sup>2</sup>. Это приспособление позволяет человеку аккумулировать полезные для его жиз-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 36.

<sup>2</sup> Там же. С. 12.

недеятельности комплексы элементов при помощи фиксации отношений между ними, и зафиксированные отношения воспринимаются как черты характера человека и его сущность. Поскольку функция субъекта заключается в систематизации индивидуального опыта, то «приспособление, называемое “я”, выступает всего ярче там, где в опыте обнаруживается дисгармония – дисгармония, подрывающая индивидуальное существование; это бывает тогда, когда мы чувствуем голод, холод, страх, тоску, неудовлетворенность»<sup>1</sup>.

Действительно, человек чаще всего думает о себе в соответствующих «экзистенциальных» ситуациях, когда приходится осознать конечность своего существования и его тщетность. Когда же существованию человека ничто не угрожает, он, как правило, забывает о своем «я» и всецело предается жизни, т. е. такой деятельности, которая направлена на внешний предмет с целью установления новых структурных связей элементов. Так бывает в минуты творческого вдохновения, при созерцании произведений искусства, решении познавательных задач или же тогда, когда человек полностью предается коллективной воле и отождествляет себя с коллективом или даже всем человечеством: «человек “забывает себя”, и тогда его переживания наиболее гармоничны»<sup>2</sup>. Таким образом, наличие субъекта не является постоянным: потребность в субъективности отпадает по мере «расширения “я”», т. е. в результате согласования социального опыта.

О том, что постоянство субъекта является относительным, свидетельствует изменение «я» в течение жизни человека. Как комплекс ощущений, наше «я» все время меняется, хотя и медленно; благодаря

---

<sup>1</sup> Там же. С. 36.

<sup>2</sup> Там же.

медленности создается иллюзия постоянства, абсолютности. Содействует постоянству субъекта и крайняя постепенность изменения нашего тела, так что иногда «я» человека отождествляют с его телом или неразрывно связывают с ним («душа в темнице»). В неспособности понять иллюзорность постоянства субъекта заключается причина страха смерти. Ибо чего мы, собственно, боимся, когда мы боимся смерти? Мы боимся уничтожения постоянства нашего «я». Но это уничтожение происходит в самых широких пределах уже в течение всей нашей жизни. В действительности вряд ли имеется больше различий между «я» различных людей, чем сколько наступает у одного человека по истечении многих лет.

Организация опыта на уровне социума представляет собой упорядоченность физического ряда зависимости элементов. Такая упорядоченность возникает в результате общения индивидов и согласования их субъективных опытов. Социально согласованный опыт получает при этом атрибут объективности, поскольку слагается из таких комплексов элементов и их отношений, которые имеют интерсубъективную значимость, а значит, являются в некотором смысле независимыми от конкретного субъекта. Так, один человек воспринимает нечто, что имеет для него ценность, и присваивает данному комплексу элементов определенное имя, например «дерево», чтобы символически закрепить в субъективном опыте важный для него комплекс элементов. С этого момента «дерево» входит в состав его индивидуального опыта, однако имеет пока тот же статус, что и другие комплексы элементов – различные психические состояния и т. д. В процессе общения с другими людьми человек замечает, что его «дерево» так же цен-

но для другого человека, как и для него самого, в отличие от эмоциональных, волевых и т. п. состояний, имеющих только субъективную ценность. Таким образом, соответствующий комплекс элементов, получивший название «дерево», сохранится как такой и при исчезновении моего субъективного опыта – в субъективном опыте других людей. Отсюда следует, что комплекс «дерево» в известном смысле независим от моего субъекта, и поэтому в нем на первый план выносятся отношения между элементами А В С..., в то время как связью с элементами  $\alpha \beta \gamma \dots$  и К L M... можно пренебречь. В результате комплекс «дерево» рассматривается исключительно со стороны внутренней связи его элементов, без учета влияния нервной системы и психических состояний отдельного субъекта, и становится «физическим телом», или объектом. Состоящий из подобных объектов опыт называется объективным.

«Очевидно, – пишет Богданов, – поскольку опыт одних людей лежит вне закономерности, т. е. организованности, для других людей, постольку он необходимо является социально неорганизованным, или “субъективным”, или “психическим”. Напротив, та часть опыта, для которой выработалась в социальном процессе общая, точнее – общезначимая закономерность, та часть выступает как социально-организованная, с атрибутом “объективности”, с характеристикой “физического”»<sup>1</sup>. Смысл объективности, таким образом, заключается в общезначимости, и объективный опыт – это опыт социально организованный.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 35.

Объективность возникает в результате общения людей, т. е. является следствием достигнутого взаимопонимания, и затем обуславливает возможность дальнейшего общения и понимания между людьми. Понимание – это взаимное согласование переживаний, или субъективного опыта людей в процессе коммуникации; мы только тогда правильно понимаем других людей, когда в состоянии уложить в закономерность своего опыта их психические состояния, благодаря чему мы можем адекватно оценивать их переживания и предвидеть их действия. То, что не может быть понято, а значит, не имеет большого значения для социума, остается только психическим, субъективным: это, например, разнообразные эмоции и волевые импульсы, уникальные у каждого человека. Поэтому для только психического содержания опыта не бывает представлений: оно фиксируется исключительно в форме восприятий (так, например, страх или приятность можно только почувствовать, но нельзя представить; думая о страхе или приятности, мы всегда представляем себе тот или иной предмет, вызывающий у нас соответствующую эмоцию или чувство, но не сами эмоцию и чувство). То, что подлежит пониманию, сначала упорядочивается на уровне представлений, а потом получает статус физического тела. Мир физических объектов – это, следовательно, пространство понятного содержания опыта, т. е. структурированного на уровне социума.

Следует заметить, что объективный опыт не совпадает полностью с опытом социальным. Если бы общезначимость опыта исчерпывалась условием сохранения жизнеспособности данного социума, то Богданову пришлось бы признать конвенциональность истины и в конечном счете согласиться с невозможностью философии как системы

знания. Для характеристики объективности Богданов вводит понятие «всей совокупности коллективного опыта» и с помощью него определяет критерий социальной организованности знания.

Дело в том, что социальный опыт, хотя и является результатом согласования субъективного опыта людей, входящих в состав данного социума, далеко не весь социально организован (объективен): он представляет собой достигнутый в настоящее время уровень организации общезначимого опыта различных субъектов, т. е. социально организован в относительном, а не в абсолютном смысле. Вследствие своей неполной организованности социальный опыт всегда включает в себе различные противоречия, так что одни его части не согласуются с другими. Разрешение этих противоречий выступает в качестве задачи дальнейшей социальной организации опыта и определяет направление развития социума. Следовательно, в состав социального опыта входят и те комплексы элементов, которые нельзя считать объективными. Например, домовые или лешие могут существовать в сфере социального опыта и характеризоваться общезначимостью, поскольку в их действительности никто из членов социума не сомневается и поскольку наличие данных комплексов элементов влияет на жизнедеятельность социума в целом. Но вряд ли исходя только из их общезначимости можно сделать вывод об их объективности: с течением времени и в результате развития науки, т. е. в результате достижения большей согласованности социального опыта, домовые и лешие были изгнаны из действительности социальной жизни и стали рассматриваться не как физические ряды зависимости элементов, а исключительно как психические. В настоящее время домовые и лешие

если и существуют, то только в субъективном мире отдельных людей, которые в силу особых причин отказываются принимать социально выработанные нормы в качестве регулятивов их собственной жизни.

Почему же произошло такое сужение социального опыта, т. е. почему то, что еще недавно обладало безусловным значением для всех, теперь сохраняет свою ценность только для некоторых? На этот вопрос можно было бы ответить, сославшись на то, что в реальности лучшим и домовым ничего не соответствует, а значит, это простые выдумки простого народа. Однако в эмпириомонизме апелляция к реальности недопустима, так как тогда пришлось бы восстановить традиционный дуализм и согласиться со всеми вытекающими из него выводами. Богданов пытается решить вопрос монистически, не выходя за пределы опыта.

Итак, «характеристикой “физического” мира со всеми его “телами” или “процессами” является его “объективность”, т. е. общезначимость»<sup>1</sup>. Но какой смысл мы обычно вкладываем в понятие объективности? «Принимая “объективный” опыт с его связью и закономерностью, – продолжает Богданов, – человек принимает тем самым, что этот опыт, эта связь и закономерность не только для него и в данное время, но для всякого познающего существа и во всякое время имеют одинаковое познавательное значение»<sup>2</sup>. Таким образом, в опыте обнаруживаются такие комплексы элементов, которые наделяются атрибутами абсолютного. Сам термин «общезначимость» указывает, поэтому, не только на то, что нечто имеет значение для всех живущих в настоящее время и в данном социуме людей, но что это нечто имеет

---

<sup>1</sup> Там же. С. 79.

<sup>2</sup> Там же.



значение вообще, безотносительно к конкретному социуму и фазе его исторического развития. Налицо явное противоречие: в опыте дано сверхопытное, которое и используется как критерий объективного.

Богданов, однако, никакого противоречия тут не видит. Прежде всего, он указывает на то, что социальный опыт представляет собой специфическую организацию опыта, принципиально отличную от организации субъективного опыта. Если последний образуется в процессе жизнедеятельности индивида, состоит из непосредственно воспринимаемых им комплексов элементов и полностью зависит от субъекта, то социальный опыт характеризуется независимостью от отдельных людей и складывается из таких комплексов элементов, которые существуют намного дольше субъектов, так что эти комплексы можно в известном смысле считать вечными. В этой практической несравнимости преходящего субъективного опыта и постоянного социального опыта и следует искать причину наличия в опыте таких комплексов, которым можно приписать атрибуты абсолютности (общезначимость, вечность и т. д.).

В качестве примера Богданов показывает, каким образом возникли понятия «чистого» времени и «чистого» пространства, а также понятие причинности. Эти понятия, на первый взгляд, кажутся априорными, так как указывают на такие явления, которые не могут быть даны в опыте (бесконечность, однородность, непрерывность). Очевидно, что в субъективном опыте «вырабатывается только “физиологическое” время и “физиологическое” пространство, неоднородные в своих частях, лишённые непрерывности и конечные по своей величине. Точно так же в индивидуальном опыте нет почвы для всеобщих объ-

ективных отношений причинности, а могут сложиться только *привычные отношения последовательности явлений*, отношения частного характера»<sup>1</sup>. Следовательно, представления о бесконечном времени, безграничном пространстве и о законе причинности могут возникнуть только в социально организованном опыте – как результат «взаимного понимания живых существ в их высказываниях и взаимного согласования, взаимной гармонизации “высказываемых” переживаний»<sup>2</sup>.

Важно подчеркнуть, что пространство, время и причинность являются абсолютными лишь постольку, поскольку мы в настоящее время представляем их себе такими. Сейчас они кажутся априорными потому, что возникли раньше других комплексов элементов социального опыта и выступили в качестве «всеобщих форм объективности опыта». Однако и сами формы объективности – время, пространство, причинность – пережили долгую историю развития: «на памяти человечества все эти формы опыта развивались от конечного к бесконечному, от неоднородного к однородному, от прерывающегося к непрерывному»<sup>3</sup>. Сначала они были психическими состояниями и входили в состав субъективного опыта. По мере социальной обработки (в общении людей) их субъективного содержания стало выделяться содержание объективное, т. е. имеющее значение для социума. «Из пространства “зрительного” и “осязательного” путем постоянных поправок, вносимых общением людей, вырабатывалось “чистое” или “геометрическое” пространство, и некоторые важные этапы этого развития пройдены сравнительно недавно. Например, переход от ограниченности

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 131.

пространства у древних к его бесконечности у современных людей, от его неоднородности у людей древности и средних веков к современной однородности (для Демокрита, Эпикура и для тех, которые считали нелепостью существование антиподов, чистое пространство имеет верх и низ). Аналогичную эволюцию прошло представление времени, еще более сложную – идея причинности. Путем этой – по существу социальной – эволюции, все эти формы, от которых зависит «объективность» содержания опыта, достигли современного своего состояния»<sup>1</sup>.

Таким образом, время, пространство и причинность нужно рассматривать как «развивающиеся формы координации элементов и комплексов, как типы их группировки в процессе возрастания организованности и взаимной связи переживаний, образующих опыт»<sup>2</sup>. Эти формы могут иметь «лишь исторически-преходящее, но не объективно-надъисторическое значение, могут быть “истиной времени” (объективной истиной, но только в пределах известной эпохи), а ни в каком случае не “истиной на вечные времена” (“объективной” в абсолютном значении слова)»<sup>3</sup>. Будучи объективными для своего времени, они кажутся абсолютными, поскольку преломляются в конечном субъективном опыте и обуславливают возможность опыта социального.

Получается, что в опыте нет и не может быть ничего абсолютного, что следовало бы считать априорным. Общезначимость социально организованного опыта не является поэтому аисторической, а значит, как критерий объективности, она должна иметь другой смысл.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 234.

<sup>2</sup> Там же. С. 336.

<sup>3</sup> Там же. С. 217.

Следует опять поставить вопрос, почему же домовые и лешие утратили с течением времени свою общезначимость, а другие комплексы элементов, например понятия физики, обозначающие такие явления, которые не могут быть даны в опыте, не только не лишились общезначимости, но и послужили основой для образования других комплексов элементов. Очевидно, что домовые и лешие оказались на деле неустойчивыми комплексами, которые были удалены из физического опыта в результате коллективной работы человечества в его общении, а понятия физики послужили дальнейшей организации социального опыта и обогатили его содержание. Причина здесь в том, что, согласно Богданову, лешие и домовые, хотя они и обладали общезначимостью в определенную историческую эпоху для отдельного народа или его части, например крестьянства, «но в опыт социально-организованный, или объективный, включать их из-за этого еще не приходится, потому что они не гармонируют с остальным коллективным опытом и не укладываются в его организующие формы, например в цепь причинности»<sup>1</sup>.

Таким образом, для того, чтобы домовые и лешие стали комплексами элементов физического ряда, необходимо не только чтобы они имели определенное значение для социума, но чтобы они могли согласовываться с другими комплексами элементов физического ряда; а поскольку все объекты физического мира, или социально организованного опыта, обуславливаются всеобщими формами организации – пространством, временем и причинностью, то лешие и домовые также

---

<sup>1</sup> Там же. С. 27.

должны иметь пространственные и временные измерения и подчиняться закону причинности.

Критерий объективности можно поэтому сформулировать так: он заключается в способности комплекса элементов гармонировать со всей совокупностью коллективного опыта и находиться в полном соответствии с его общими организующими формами. Только при выполнении этих условий тому или иному комплексу элементов следует приписывать атрибут общезначимости.

Используя этот критерий, можно легко выделить объективное содержание в субъективном опыте и субъективное содержание в опыте социальном. Коперник, утверждавший необходимость принятия таких комплексов элементов, которые не имели значения в данном социуме и даже подрывали устои его единства, был, несомненно, прав, в то время как огромные массы его современников, активно защищавшие комплексы, которые, казалось бы, доказали свою социальную пригодность, ошибались. С течением времени, т. е. по мере согласования со всей совокупностью коллективного опыта, оказалось, что опыт Коперника, хотя и был тогда еще только индивидуальным, или субъективным, на деле являлся опытом социально организованным, или объективным, так как вполне укладывался в формы объективности опыта, в формы его социального согласования. И наоборот, опыт подавляющего большинства, несмотря на его историческую социальную значимость, в данном аспекте оказался субъективным.

Субъективный и объективный опыт неравнозначны в биологическом отношении и играют разную роль в структурной организации жизни. Если иметь в виду познавательную деятельность человека, то

индивидуальный опыт является первичным: с него начинается сознательная гармонизация опыта (только и только в этом смысле субъективное предшествует объективному). Однако социальный опыт более фундаментален и именно он дает критерий объективного знания. Познание, хотя и начинается с субъективного опыта (с установления «нижнего единства»), движется в направлении к его объективации (к установлению «высшего единства»). Иницируется познавательная деятельность человека тем, что он замечает противоречие между субъективно ценным и социально признанным и старается разрешить его, уложив индивидуальный опыт в рамки социального или, наоборот, настаивая на преобразовании социального опыта, чтобы он согласовывался с его субъективным опытом. В первом случае имеет место процесс трансляции знаний (обучение или социализация), во втором – процесс развития знания (научные открытия). Субъективный опыт может быть беднее объективного – и тогда согласование психического и физического рядов ведется в форме исправления «психических восприятий» путем замены их «физическими фактами»; когда же субъективный опыт богаче социального, то тогда «психические восприятия» получают статус «физических закономерностей». Но в итоге всегда побеждает, рано или поздно, социально организованный опыт. «Очевидно, – делает вывод Богданов, – что процесс развития должен вести к возрастающему господству именно этого типа, к постоянной кристаллизации всего содержания опыта именно в его формах»<sup>1</sup>. «Сила, которою определяются формы этой кристаллизации, есть общение людей. Вне этих форм нет, собственно, *опыта*, потому что неоргани-

---

<sup>1</sup> Там же.

зованная масса переживаний не есть опыт. Таким образом, опыт социален в самой своей основе, и его прогресс есть *социально-психологический процесс его организации*, к которому всецело приспосаблиется индивидуально-психический организующий процесс»<sup>1</sup>.

*Идеал познания.* Поскольку вектор прогрессивного развития опыта определяется движением от низших форм организации (субъективного опыта) к высшим (объективному), то можно, по мысли Богданова, сформулировать идеал познания (который будет одновременно и идеалом жизни), не прибегая к метафизическим идеям совершенства или конечной цели. Этот идеал заключается в том, чтобы познание объединило «всю сумму человеческих переживаний в гармонически-целостные, бесконечно пластичные формы, в которых опыт каждого органически сольется с опытом всех»<sup>2</sup>.

Однако несмотря на то, что социально организованный опыт является биологически-высшим и именно его рост и гармонизация задают направление развитию познания и человеческой жизни в целом, идеал познания не может предполагать исчезновение субъективного опыта, его полное растворение в опыте объективном. С одной стороны, «индивидуальная организованность вовсе не исключает организованности социальной, а, наоборот, легко становится элементом этой последней, так же как и в процессах труда гармоническое единство личной воли отнюдь не исключает гармонического единства воли коллективной, а, наоборот, при известных условиях позволяет этому последнему достигнуть высшей ступени»<sup>3</sup>. С другой стороны, при полном совпадении

---

<sup>1</sup> Там же. С. 234–235.

<sup>2</sup> Там же. С. 36.

<sup>3</sup> Там же. С. 27.

субъективного и объективного опытов идеал познания превратится в догму и в случае своего достижения станет непреодолимым препятствием не только для дальнейшего развития знания (оно окажется вообще невозможным), но и для его существования как целостной системы опыта (так как не бывает замкнутых систем, которые бы функционировали в условиях равновесия). Следовательно, слияние опыта каждого с опытом всех должно быть динамическим, процессуальным, т. е. таким, при котором обеспечивается бесконечность пластичных форм – а значит, практическое несовершенство достигнутого.

Таким образом, идеал познания, знаменующий собой торжество объективного опыта, ни в коем случае не должен исключать наличие и важность опыта субъективного, поскольку именно благодаря последнему возможно развитие знания. Субъективный опыт должен сохраняться потому, что объективный опыт даже при достижении идеала познания не является совершенным, законченным: в нем будет все равно сохраняться достаточно противоречий, требующих устранения (ибо в опыте нет ничего абсолютного). Идеал познания, поэтому, не указывает на возможность чистого знания, а выступает в качестве механизма дальнейшей гармонизации объективной действительности, обеспечивая непрерывное «расширение социального опыта путем внесения в него новых и новых элементов индивидуального опыта отдельных развивающихся личностей»<sup>1</sup>.

Богданов использует также выражение «собрание человека», которое по смыслу тождественно идеалу познания. Так, всю историю

---

<sup>1</sup> Там же.



человечества можно рассматривать как последовательное прохождение трех этапов организации социального опыта.

На первом этапе социальные опыт предстает как недифференцированное целое, когда психический ряд зависимости совпадает с физическим в силу неразвитости их обоих: в первобытно-коммунистическом обществе еще не было разделения на субъект и объект, а значит, отсутствовала внутренняя борьба и противоречия; «там человек не умел отделять себя от своей группы; его опыт непосредственно сливался с опытом других людей, слово “я” обозначало для него собственное тело с его непосредственными потребностями, но вовсе не комплекс эмоций и стремлений, резко отграниченных от эмоций и стремлений других людей, как это бывает в современном обществе»<sup>1</sup>. Можно сказать, что собственно психического, или субъективного, опыта на данном этапе вообще не было: человек существовал не индивидуально, а социально, из чего следует, что социальность составляет подлинное в человеке, его основу. Примитивное единство психического и физического сохранялось, однако, постольку, поскольку социально организованный опыт был небольшим по объему и мог передаваться из поколения в поколение путем трансляции его как целого, без членения на составные части (каждый человек мог быть носителем всего социально значимого знания и являлся им, что делало выделение субъективности просто ненужным). По мере гармонизации социального опыта объем объективного содержания вырос, и возникла необходимость выработки специальных механизмов его консервации.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 36.

Таким механизмом стало дробление единого континуального опыта на два типа организации: социальный и индивидуальный. Вследствие дробления возникла дисгармония, подрывающая индивидуальное существование каждого человека, который прежде всего стал развивать свой субъективный опыт как приспособление для индивидуальной борьбы за жизнь. Общество оказалось во власти дуализма, и тоска по трансцендентному вытеснила из памяти понимание подлинного существа человека, его социальности. Человек стал мыслить себя сообразно той роли, которую он играл в обществе (организатор или исполнитель), и закреплял в своем опыте соответствующие способности (интеллектуальные или физические). Установившаяся субъект-объектная диспозиция и авторитарное мышление стимулировали дальнейшее дробление социума и в результате привели к опустошению жизни человека, лишили его полноты и радости земного существования. Однако в условиях максимального отчуждения человека от человека и торжества индивидуализма постепенно начало приобретать значение объективное знание, которое вскоре получило статус науки. По мере роста авторитета научного знания и развития техники появился и новый тип людей – рабочие, которые благодаря специфике своего труда (для работы с машинами нужно было быть одновременно и организаторами и исполнителями) актуализировали коллективистский тип мышления и жизни и тем самым сделали возможным дальнейшую гармонизацию социально значимого опыта.

На третьем этапе, согласно Богданову, должно произойти собирание человека – возврат к изначальному социальному единству, которое будет уже не примитивным, а интегральным. Преодоление дихо-

томии психического и физического опыта позволит отказаться от дуалистического мышления, метафизического представления сущего, разрушит мифы об уникальности субъекта и вечности абсолютных истин. Индивидуализму и авторитаризму будет противопоставлен коллективизм как новая форма жизни и мысли, произойдет тотальная переоценка ценностей с точки зрения коллективистской морали. «Свободное стремление к социальной гармонии познания вместе с глубокой уверенностью в возможности и необходимости ее достижения будет постоянно господствовать над всеми проявлениями личного сознания. Освобожденная от внутреннего разлада человеческая мысль, ничем не затемненная, чистая и ясная, будет с недоступной нашему воображению энергией прокладывать себе путь в бесконечность. Там будет достигнут истинный эмпириомонизм, который представляется нам идеалом познания»<sup>1</sup>.

Следует отметить, что процесс собирания человека является принципиально незавершимым. В настоящее время собирание человека обусловлено необходимостью решения ряда конкретных задач, связанных с устранением явных противоречий социальной жизни (раздробленность человека на психологическом, образовательном, экономическом и других уровнях). Эти задачи решить нелегко, но все-таки возможно, хотя на это уйдет довольно длительное время (Богданов, как известно, не верил в возможность скорейшего построения социализма авторитарными методами и считал необходимым прежде всего повышать общекультурный уровень людей, для чего потребуются, возможно, не одно столетие). Когда же все проблемы внутрисоциаль-

---

<sup>1</sup> Там же.

ной жизни будут решены и человек окажется собранным, т. е. станет жить и мыслить как одно человечество, то тогда актуализируются более глубокие стимулы социального развития, благодаря которым можно будет избежать косности и застоя. Эти первичные, т. е. наиболее фундаментальные, стимулы «возникают там, где человек встречается лицом к лицу с природой, где в непосредственной борьбе с нею он сам выступает как производительная, как творческая сила»<sup>1</sup>. Таким образом, собирание человека вновь предстанет как задача, только теперь она значительно усложнится, поскольку потребуются восстановить изначальное единство человека и природы. Человечество как целое по сравнению с природой – это небольшой островок организованного опыта, которому противостоит враждебная, т. е. неорганизованная внешняя среда. И поскольку природа бесконечна, то достижение последней цели никогда не случится, а значит, человек никогда не остановится в своем развитии.

*Непрерывность опыта.* Реализация идеала познания – построение гармонической, свободной от противоречий концепции опыта – предполагает непрерывность опыта. Сразу же следует подчеркнуть, что эта непрерывность не только является конечной целью гармонизации опыта, но и выступает в качестве неперемennого условия этой гармонизации. Очевидно, что если бы опыт не был непрерывным в своей непосредственной данности, до всякой систематизации, то тогда никто не смог бы сделать его таким и осуществление идеала познания оказалось бы просто невозможным.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 75.

Так как опыт предстает, как было показано выше, в двух формах организации – индивидуальной и социальной, то его непрерывность требует строгого параллелизма и совпадения субъективного и объективного опыта – и причем не в отдаленном будущем, когда удастся выработать коллективистские принципы мышления и жизни, а всегда – в том числе и в данный момент, когда остаются в силе субъект-объектная оппозиция и дуалистическое представление сущего. Следует, таким образом, показать непрерывность опыта несмотря на тот факт, что в настоящее время он характеризуется тотальной раздробленностью. Богданов указывает на три основных «перерыва опыта»: это пропасть, разделяющая «дух» и «материю» (перерыв в познании), взаимная несводимость друг к другу «сознания» и «физиологии» (перерыв в сфере жизни) и антитеза индивидуального и универсального, а также одного индивидуального и другого индивидуального (перерыв поля переживаний).

Все эти перерывы опыта можно, однако, свести к одному – перерыву между психическим и физическим рядами зависимости элементов, поскольку они являются его вариациями. Обосновывая возможность эмпириомонизма, Богданов показал, что противопоставление индивидуального опыта (психического) и социального опыта (физического) как особых, не пересекающихся сфер познания не имеет смысла, так как различие элементов исчезает в единстве их отношений. Однако тем самым еще не было доказано равенство объемов психического и физического опыта, а без этого равенства непрерывность опыта недостижима. Действительно, коль скоро окажется, что психический опыт шире или уже физического опыта по объему, то нару-

шится принцип психофизического параллелизма, т. е. обнаружатся такие переживания – элементы психического ряда зависимости, которым ничего не будет соответствовать в физическом ряду зависимости элементов, и наоборот.

Между тем представление о том, что психическая жизнь, или субъективный опыт, не совпадает с миром физических тел, или объективным опытом, является весьма распространенным и убедительным. С одной стороны, человек не в силах усвоить все содержание объективного знания, которое выработало человечество за время своего существования, а значит, его субъективный опыт будет намного уже объективного и ограничится хранением только отдельных его элементов. С другой стороны, создается впечатление, что психическая жизнь непостоянна в своем течении и может возникать из ничего, а после смерти человека бесследно исчезает, в то время как мир физических тел всегда характеризуется стабильностью и неуничтожимостью. Так, когда человек теряет сознание или засыпает, то комплексы элементов психического ряда зависимости распадаются, «чтобы вновь воскресать из психического “ничто” в момент пробуждения»<sup>1</sup>. Отсюда следует вывод, что утверждать равенство объемов психического и физического и обосновывать непрерывность опыта нет никаких оснований.

Чтобы опровергнуть этот вывод, Богданов рассматривает отношение между психической и физиологической жизнью человека. Такое сужение сферы физического к физиологическому вполне оправданно, потому что человек как живое существо – это «физиологический процесс», часть мира физических тел, и если удастся доказать абсолют-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 37.

ный параллелизм между психическими состояниями человека и соответствующими физиологическими процессами, протекающими в его организме, то полученное доказательство можно будет затем расширить и применить для всего физического ряда. В результате получит обоснование тезис о равенстве объемов психического и физического и будет доказана непрерывность опыта.

Богданов начинает с анализа психического опыта. Он представляет собой сложную, но связанную систему разнообразных комплексов переживаний. Комплексы эти соединяются в одно целое при помощи «ассоциативной связи», которая не является постоянной и однородной во всех частях психического опыта, а изменяется в зависимости от важности комплексов элементов для сохранения жизнедеятельности психической системы. Комплексы переживаний можно иерархически упорядочить, исходя из прочности и устойчивости их ассоциативной связи. «Есть комплексы переживаний, настолько прочно связанные со всеми остальными, что их разрушение или выпадение сразу дезорганизует всю систему; таков сложный комплекс органических ощущений, воспоминаний, стремлений, называемый “я”»<sup>1</sup>. Этот комплекс Богданов называет основной координацией переживаний, поскольку он находится в центре субъективного опыта и вокруг него группируются все другие комплексы, образуя сознание человека – «область координированных изменений психической системы (причем формой их координации является ассоциативная связь)<sup>2</sup>. Есть комплексы, которые характеризуются не такой прочной связью с другими комплексами, но сохраняются в психической системе довольно долго (так фор-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 44.

<sup>2</sup> Там же. С. 138.

мируются привычки человека, его предпочтения и черты характера, а также жизненный опыт). Имеются и такие комплексы, связь которых с остальной системой слаба и непостоянна, так что они появляются в поле сознания лишь затем, чтобы вскоре исчезнуть (так, человек с легкостью забывает свои психические состояния, которые не играют особой роли в его жизни). Наконец, есть и такие комплексы переживаний, которые даже не успевают зафиксироваться в памяти человека и не становятся предметом сознательного восприятия (человек может при известных условиях не чувствовать холода, автоматически совершать действия, не обращая на них внимания, и т. д.).

Отсюда следует, что психический опыт состоит не из всех возможных комплексов переживаний, а только из тех, которые в данный момент ассоциируются с основной координацией, или комплексом «я». Но если есть такие комплексы, которые лишь на время актуализируются в поле сознания, то куда они деваются после расторжения ассоциативной связи? Очевидно, что они или распадаются на составляющие их элементы (переживания), или сохраняют свою организованность, но не ассоциируются с комплексом «я». В первом случае необходимо показать, как могут существовать переживания вне какой-либо связи с другими переживаниями или их комплексами; во втором случае нужно обосновать существование таких комплексов, которые не состояли бы в связи с комплексом «я» и в то же время были бы психическими.

Для решения этих задач Богданов вводит понятие непосредственных переживаний. Это такие переживания, которые не включаются в психический опыт и существуют независимо от него, они также могут



образовывать автономные единства – частные комплексы координации переживаний. Но в каком смысле можно говорить о переживании, если оно никак не фиксируется в психическом опыте, т. е. не переживается человеком? Дело в том, что переживание – это не только элемент субъективного опыта, который образует психический ряд зависимости, но и элемент объективного опыта, образующий, при соответствующих условиях, физический ряд. Действительно, как было показано выше, сами по себе элементы не являются ни психическими, ни физическими (они только образуют разные ряды зависимости – психический и физический), и если тот или иной элемент зафиксирован в психическом ряде, то он в принципе возможен и в ряде физическом.

Так, например, человек имеет зрительное восприятие (переживание) красного – следовательно, есть нечто красное и в мире физических тел (физика выразит это «тело» с помощью формул, указывающих на соответствующие характеристики световой волны). Данный переход от психического к физическому не вызывает особых возражений. Но если человек испытывает какую-то эмоцию, например радость (элемент, как кажется, только психического ряда, потому что среди физических тел искать эту эмоцию бессмысленно), то что же будет ей соответствовать в объективном опыте? На этот вопрос можно ответить следующим образом. Поскольку объективный опыт – это опыт социально организованный, то здесь «радость» будет зафиксирована не как уникальная эмоция конкретного человека, а как высказывание об этой эмоции, адресованное другому человеку (всем членам социума). Богданов понимает высказывание в широком смысле:

это не только слово или предложение, но и все другие формы выражения – мимика, жесты, знаки, символы и т. д. Таким образом, «радость» в объективном опыте будет закреплена как имеющее социальное значение знание об этой эмоции. На первых порах развития объективного опыта это знание может сохраняться при помощи поэтических метафор или морально-эстетических норм, но по мере гармонизации социального опыта «радость» получит и свое формальное определение. Наиболее точным определением «радости» в настоящее время является определение, которое дается этой эмоции в физиологии. Здесь то, что в субъективном опыте переживается как «радость», будет выражаться при помощи определенной зависимости физиологических процессов, наблюдающихся в организме человека, испытывающего эмоцию радости. Следовательно, «радости» как переживанию в психическом опыте соответствует «радость» как физиологический процесс в физическом опыте.

Итак, восприятие элемента в психическом ряде зависимости является в принципе достаточным для построения физического ряда зависимости с этим же элементом в его основании, а это значит, что любому психическому комплексу элементов соответствует комплекс физический (физиологический). И поскольку субъективный опыт человека не вмещает всего содержания объективного опыта, то следует признать, что существуют такие элементы и комплексы элементов физического мира, которые не включены в субъективный опыт, но тем не менее могут быть психическими. Это и есть непосредственные переживания и автономные комплексы координации переживаний. Таким образом, «некоторые группы переживаний протекают вне связи

психического опыта, образуя обособленные частные координации, в том же смысле чуждые главной системе координации психических переживаний данного лица, в каком чужды ей психические переживания других людей»<sup>1</sup>. Тем самым доказывается принципиальное равенство объемов психического и физического опыта: психический опыт шире субъективного, так как включает в себя и те комплексы непосредственных переживаний, которые не фиксируются в поле сознания.

Этот тезис, важный для всей философии эмпириомонизма, Богданов подтверждает и с помощью других соображений. Он вводит понятие жизнеразности, которое он заимствует из «Критики чистого опыта» Авенариуса, но вкладывает в него свой смысл, интерпретируя это понятие в контексте психоэнергетики.

Всякое живое существо представляет собой определенное динамическое единство – «жизненную систему», в основе жизнедеятельности которой лежит подвижное равновесие энергии. Для того, чтобы существовать, данной системе приходится отстаивать свое единство в постоянной борьбе с окружающей ее внешней средой, так что между ними возникает постоянный двусторонний поток энергии. Этот поток энергии характеризуется двумя противоположными по своему биологическому значению процессами – ассимиляцией и дезассимиляцией. Ассимиляция – это усвоение энергии жизненной системой из внешней среды, а дезассимиляция представляет собой потерю энергии, рассеяние ее во внешней среде. Полное равновесие обоих потоков во всех частях системы Богданов называет случаем идеального консерватиз-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 46.

ма, который является удобной абстракцией, так как позволяет сделать жизненную систему предметом научного изучения. В действительности идеального консерватизма никогда не бывает, и жизнь системы характеризуется как раз тем, что идеальное равновесие, т. е. взаимное погашение процессов ассимиляции и дезассимиляции, нарушается то в одну, то в другую сторону. Нарушение идеального консерватизма называется жизнеразностью.

Перевес ассимиляции над дезассимиляцией приводит к увеличению энергии системы, а значит, делает ее более жизнеспособной и устойчивой. Такую жизнеразность Богданов называет положительной и отмечает, что она, как правило, сопровождается положительным аффекционалом (термин Авенариуса), т. е. сопряжена с чувством удовольствия. Перевес дезассимиляции над ассимиляцией понижает количество энергии в жизненной системе и ведет к ее деградации, это – отрицательная жизнеразность, которая сопровождается отрицательным аффекционалом, чувством страдания. Развитие живого организма, его прогресс обусловлены наличием положительных жизнеразностей, а деградация и гибель – отрицательных. Таким образом, когда человек, например, чувствует удовольствие (положительный аффекционал), то это значит, что в его организме происходят физиологические процессы, имеющие положительную жизнеразность. И наоборот, когда на душе плохо или что-то болит (отрицательный аффекционал), то исходя из этого можно констатировать наличие физиологических процессов с отрицательной жизнеразностью. «Так как удовольствие есть то, к чему организм стремится, а страдание – то, чего он избегает, то с эволюционной точки зрения удовольствие должно означать неко-

торое повышение жизни, а страдание – ее понижение; если бы дело обстояло иначе, то организм имел бы фальшивого руководителя в своих стремлениях и неминуемо скоро погибал бы»<sup>1</sup>.

Любые изменения в жизненной системе, любые реакции ее на окружающую среду, в том числе и эмоции, сопровождаются соответствующими жизнеразностями с присущими им аффекционалами. Действительно, чтобы возникла, например, двигательная реакция, необходимо нарушение равновесия центрального нервного аппарата (идеального консерватизма), так как движение является результатом потока нервной энергии от центра к периферическому двигательному аппарату, а при сохранении равновесия никакой поток энергии невозможен. Отсюда следует, что жизнеразности всегда сопряжены с определенными переживаниями. Однако в психический опыт входят, как легко убедиться, далеко не все переживания. Так, человек не ощущает работы большинства органов своего организма: большая часть жизнеразностей, возникающих в результате протекания физиологических процессов, никак не фиксируется его сознанием; не воспринимаются жизнеразности и в том случае, если они очень малы для того, чтобы сообщить о себе посредством достаточно четких высказываний, которые можно было бы обнаружить без специальных приборов, и т. д. Таким образом, «область “непосредственных переживаний”», связанных с физиологическим процессом, гораздо шире области психического опыта, которая обнимает лишь одну систему таких переживаний, не захватывая ни побочных, до известной степени самостоятельно организующихся систем, ни частных изолированных групп, ни

---

<sup>1</sup> Там же. С. 63.

изолированных отдельных переживаний»<sup>1</sup>. В целом же «область “непосредственных переживаний” человека, в сфере психического опыта и за его пределами, совпадает с областью жизнеразностей центрального нервного аппарата»<sup>2</sup>.

Итак, Богданов приходит к выводу, что нет жизни чисто физиологической, т. е. такой, которая не сопровождалась бы соответствующими психическими переживаниями: «всякий “физиологический” процесс должен рассматриваться как обнаружение, “высказывание” ассоциативных, непосредственных комплексов»<sup>3</sup>, т. е. комплексов психических. Но это значит, что наличие физиологических процессов указывает на наличие параллельных им психических переживаний и предполагает тем самым единый живой организм, или жизненную систему, которая может отличаться от жизненной системы человека. Должны существовать поэтому и другие организмы, которые будут иметь психические переживания и физиологические процессы, структурно упорядоченные по такому же принципу, как и в организме человека.

Действительно, человек – это жизненная система, в которой имеются, с одной стороны, психические переживания, а с другой, физиологические процессы. Центром психических переживаний (субъективного опыта) является основная координация переживаний, или комплекс «я», а протекание физиологических процессов обеспечивает центральный нервный аппарат, который фиксирует жизнеразности и обуславливает соответствующие реакции организма. Центральный

---

<sup>1</sup> Там же. С. 49.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 80–81.

нервный аппарат – это главный координатор всех жизнеразностей и центр упорядоченной совокупности нервных клеток, функционально тождественный комплексу «я», центру психических переживаний. Сначала жизнеразности возникают на уровне нервных клеток, а потом из суммы этих жизнеразностей образуются жизнеразности живой системы в целом. «И так как, – делает вывод Богданов, – жизнеразности центрального аппарата слагаются из жизнеразностей отдельных клеток, то с полным основанием можно принять, что всюду, где имеется нервная клетка и где возникает в ней жизнеразность, существует также нечто вполне аналогичное нашим “непосредственным переживаниям”, хотя бы очень простое и слабое по сравнению с обычным содержанием поля нашего сознания»<sup>1</sup>.

Таким образом, нервная клетка представляет собой микроорганизм, структурно подобный организму человека и имеющий как физиологические процессы, так и психические переживания. Но нервная клетка как психофизический организм – это «результат развития и дифференциации клетки эмбриональной, а весь психофизический организм в биологическом процессе – результат эволюции самостоятельной клетки типа protozoa»<sup>2</sup>. Согласно Богданову, развитие исключает *creatio ex nihilo* и не может создавать ничего нового по существу, это процесс образования все более сложных комбинаций из элементов, которые выступают в качестве исходных форм организации лишь постольку, поскольку наше познавательное отношение к сущему выделяет их в качестве таковых. Отсюда следует, что если нервная клетка является носителем жизнеразностей и переживаний, то и простей-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 53.

<sup>2</sup> Там же.

шая известная науке клетка protozoa также обладает такими же характеристиками. «Поэтому всюду, где есть живая клетка, мы должны – если признаем закон единообразия природы – принимать нечто принципиально однородное с нашими психическими переживаниями»<sup>1</sup>.

Живая клетка – это низшая степень организации в природе, характеризующаяся наличием двух рядов зависимости элементов – физическим и психическим. Она и называется «живой» лишь постольку, поскольку обладает именно такой организацией. «Неживая» природа – это природа неорганизованная, т. е. такая, в которой мы не можем доступными в настоящее время средствами зафиксировать ассоциативный тип связи элементов, или психический ряд их зависимости. Очевидно, что между живой и неживой природой никакой четкой границы нет и быть не может: область живого постоянно раздвигает свои границы за счет познания неживого, обнаруживая тем самым в нем «психическое». В принципе ничто не мешает предположить наличие обоих видов связи элементов для всех возможных форм организации, включая и те, которые сейчас относятся к неживой и даже к неорганической природе, однако Богданов не спешит делать такой вывод, полагая, что это задача будущей науки. А пока можно констатировать лишь то, что опыт характеризуется непрерывностью и что за всякой физиологической организацией жизни следует принимать ассоциативную организацию переживаний. Другими словами, необходимо признать полный параллелизм жизни в «объективных» и «субъективных» ее проявлениях и на его основе построить стройную и гармоническую концепцию опыта.

---

<sup>1</sup> Там же.



*Теория отражения.* Непрерывность опыта и принцип полного параллелизма жизни с необходимостью предполагают возможность определенной связи между всеми комплексами элементов. Если тот или иной комплекс элементов находится в каком-либо отношении с другим комплексом, то изменения в одном комплексе элементов вызовут соответствующие изменения в другом. Об этом уже говорилось, когда речь шла о параллелизме психического и физического рядов зависимости элементов; теперь же, после обоснования непрерывности опыта, следует распространить указанную закономерность на область опыта в целом. Можно констатировать, что «жизненные комплексы, комплексы переживаний взаимно действуют друг на друга, прямо или косвенно, – взаимно изменяют друг друга, взаимно *отражаются* один в другом, совершенно аналогично тому, как всякие комбинации элементов, с которыми имеет дело познание»<sup>1</sup>.

Богданов предлагает такую формулу, выражающую все случаи взаимного влияния комплексов опыта: «комплекс *A*, прямо или косвенно отражаясь в комплексе *B*, воспроизводится в нем не в своем непосредственном виде, но в виде определенного ряда изменений этого второго комплекса, изменений, связанных с содержанием и строением первого комплекса функциональной зависимостью»<sup>2</sup>. Таким образом, отражение одного комплекса в другом не является прямой копией отражаемого, а обусловлено функциональной зависимостью комплексов друг от друга. Эта зависимость может быть непосредственной, когда взаимодействуют два комплекса элементов (например предмет и его отражение на сетчатке глаза), а также опосредованной, когда отраже-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 76.

<sup>2</sup> Там же. С. 77.

ние одного комплекса сначала передается окружающей среде, а потом фиксируется в другом комплексе (например предмет и образ этого предмета, его представление в уме человека). Главным является здесь не то, что комплекс элементов (пусть это будет видимый человеком предмет) отражается в другом комплексе (в сознании человека), чтобы каким-то мистическим образом через свой внешний облик сообщить знание о своей сущности (в этом случае было бы нельзя пробиться от явления к вещи в себе и нужно было бы признать ограниченность человеческого познания, его только субъективное значение), а то, что оба комплекса, включенные в область непрерывного опыта, не могут не вызывать друг в друге соответствующих изменений при изменении в них самих. Вообще, выбирая термин «отражение», Богданов предвидел возможные неправильные его трактовки из-за традиционного, дуалистического мышления, однако остановился на нем ввиду большой наглядности этого термина. Правильнее нужно было бы говорить о «результатах влияния одного комплекса на другой» или об их «функциональной зависимости от содержания “влияющего” комплекса», но такое выражение было бы громоздким и затрудняло бы изложение.

Функциональная зависимость, или отражение комплексов опыта друг в друге, проясняет содержание закона «причинности» и позволяет обосновать возможность знания. Действительно, когда мы говорим, что данное явление – причина другого явления, то это значит, что явление (изменение) в опыте данного комплекса элементов приводит к появлению (изменению) другого комплекса. Таким образом, в понятии причинности мы просто фиксируем постоянную зависимость од-

ного комплекса от другого (точнее – последовательность изменений в этих комплексах) и ничего более. Очевидно, что понятие первопричины лишено содержания, так как предполагает выход за пределы возможного опыта, и должно быть отброшено как понятие метафизическое, т. е. как инструмент дуалистического мышления. Причинность, как фиксация постоянства отношений между явлениями, не предполагает знание сущности этих явлений и напоминает, скорее всего, «принцип ассоциации», или «привычку», Юма. Закон причинности – это, выражаясь словами Юма, «некое связующее начало, некое ассоциирующее качество», обуславливающее единство социально значимого содержания опыта.

Понимание причинности как функциональной зависимости комплексов элементов друг от друга дает ответ на вопрос о том, как возможно знание. Если знать нечто – это значит знать его причину, то тогда возможность знания не представляет собой никакой проблемы, так как предметом познания является не существо вещи, а постоянство отношений между вещами. Очевидно, что давая определение вещи и выражая тем самым наше знание о ней, мы всегда указываем на отношение данной вещи к другой вещи (например вида к роду). Предложить же определение вещи исходя из нее самой невозможно: даже в случае остенсивного определения изначально имеется отношение субъекта к объекту, т. е., опять же, одного комплекса элементов к другому. Чем-то большим, чем знание отношений, знание быть не может, так как оно представляет собой систематизацию социально значимого содержания опыта, которая является результатом взаимного общения людей, т. е. согласования их субъективного опыта.

Поскольку отражение комплексов элементов друг в друге является характеристикой всего опыта, то можно, следуя логике рассуждений Богданова, предложить классификацию «отражений». Все виды отражения сводятся к трем главным: отражение физического в физическом, отражение физического в психическом и отражение психического в психическом.

1) Отражение физического в физическом обусловлено единством физического мира. В качестве примеров такого отражения Богданов приводит отражение формы предметов в физико-химическом строении светочувствительной пластинки фотоаппарата, движение ртути в термометре по мере изменения температуры, воспроизведение мелодии фонографом посредством специальных черточек на валике и т. д. В данном случае отражаются друг в друге комплексы элементов с минимальной степенью организованности, так что их можно даже называть неорганизованными – в том смысле, что они существуют практически вне познавательной активности человека и от нее почти не зависят. Так, допуская возможность комплексов, представляющих исключительно непосредственную форму связи элементов опыта, естествоиспытатели задаются целью проведения «чистого» эксперимента – такого, в котором «субъективный фактор» был бы сведен к нулю, а функциональная зависимость между двумя комплексами была бы выражена адекватно. При помощи подобных экспериментов изучается природа «сама по себе», в ее непосредственной данности – такая, в которой как будто бы нет человека. Данная абстракция вполне допустима ввиду того, что неорганизованные комплексы отражают друг друга с наименьшим сопротивлением, а устойчивость отношений яв-

ляется наибольшей. Чем более неорганизован комплекс (т. е. чем больше удалось устранить человека из участия в эксперименте), тем точнее фиксация функциональной зависимости отражения и отражаемого.

2) Отражение физического в психическом обуславливает возможность познания внешнего мира. Действительно, поскольку всякое «физиологическое явление и связанное с ним психическое представляет *одну и ту же* величину, одно и то же энергетическое целое, только различными способами воспринимаемое»<sup>1</sup>, то для познания, стремящегося монистически организовать опыт, снимается проблема гетерогенности субъекта и объекта, их субстанциального отличия. Отражение физического в психическом проходит ряд этапов, или фаз, которые соответствуют уровням систематизации опыта.

Низшей фазой отражения жизненного комплекса в психике человека является его восприятие, т. е. фиксация комплекса при помощи непосредственных переживаний. Здесь элементы даются в их непосредственной связи – такой, которая определяется наиболее общими формами организации опыта (пространством и временем). Гармонизация восприятий образует субъективный опыт человека.

Следующая стадия отражения физического в психическом характеризуется созданием «физических тел» и «процессов», т. е. таких комплексов элементов, которые имеют объективное значение, поскольку выражают содержание социально согласованного опыта. Это происходит в результате накопления индивидуального опыта и коммуникации различных субъектов в процессе их совместной деятель-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 73.

ности. «В личном опыте однородные восприятия и представления объединяются в прочные комплексы; взаимная передача переживаний при обмене особей высказываниями ведет к тому, что однородные комплексы, сложившиеся в опыте различных особей, взаимно дополняются и гармонизируются, приобретая характер общезначимости или объективности, становясь комплексами социально-организованного опыта»<sup>1</sup>. На этой стадии появляется и представление о «живом организме» – объективной физиологической координации, представляющей собой отражение индивидуальной жизни в социально организуемом опыте.

Высшей фазой отражения физического в психическом Богданов признает создание объективной концепции жизни, имеющей научный статус. Научная картина мира основана на таком расширении коллективного опыта, когда требуется проведение планомерных исследований с целью сохранения его единства. Наука – это сознательная коллективная деятельность людей, направленная на достижение максимально возможной гармонизации опыта в стройных формах познания. Сообщество ученых систематически занимается созданием новых организующих форм, при помощи которых осуществляется согласование социально значимого содержания опыта во всем его объеме. «В результате “отражение” начинает все точнее соответствовать “отражаемому”, функциональная связь того и другого становится все более прямой и отчетливой»<sup>2</sup>.

3) Отражение психического в психическом выступает в двух вариантах: с одной стороны, оно может быть отражением одного или не-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 83.

<sup>2</sup> Там же. С. 84.

скольких комплексов элементов психического опыта в самом этом опыте, а с другой – отражением психических комплексов и психики в целом другого человека.

В первом случае отражение психического в психическом представляет собой процесс упорядочивания массы разнообразных переживаний и представлений, превращения их в стройный внутренний духовный мир или мировоззрение. Тот или иной образ, возникший в психике и имеющий соответствующую аффекциональную окраску (т. е. вызывающий чувство удовольствия или страдания), сразу же отражается во всех других образах, с которыми он вступает в связь в поле сознания. Аналогично тому, как физические комплексы вызывают определенные изменения друг в друге благодаря их взаимной функциональной зависимости, психические комплексы так же влияют друг на друга. Если, например, человек узнает о радостном для него событии, то постепенно изменяется весь его внутренний мир: грустные моменты отходят на второй план или вообще вытесняются из поля сознания, и человеку становится «хорошо на душе», у него «поднимается настроение». Новая идея, проникая в сознание человека, сразу же корректирует содержание других идей, так или иначе с ней связанных, и в результате восстанавливается непротиворечивая система представлений, позволяющая человеку оптимальным образом ориентироваться в данной ситуации, устанавливать энергетически выгодные отношения с окружающей средой. Отражение собственных психических комплексов в психическом опыте является основой для рефлексивного мышления, позволяя человеку «смотреть на себя со стороны»: в этой способности человеческого интеллекта нет никакой тайны, стоит

только обратить внимание на наличие в психическом опыте не одной, а многих устойчивых координаций комплексов элементов (о чем речь шла выше). Рефлексивное мышление обуславливает возможность самопознания человека, и это самопознание является философской концепцией, которая строится исходя из всей совокупности идей и корректируется каждый раз при появлении новой идеи. «Новая философская концепция, проникающая в мировоззрение человека, может “отразиться” во всех частных комбинациях, из которых складывается это мировоззрение; например, монистическая идея существенно преобразует строение всех образов сознания, сформированных раньше по дуалистическому типу, сглаживая резкие границы, создавая между группировками такие переходы и связи, которых раньше не было»<sup>1</sup>. Учитывая это обстоятельство, Богданов рассматривал свою философию эмпириомонизма не просто как личное дело, выражение собственных предпочтений, а считал ее средством психологического воздействия, инструментом воспитания нового человека.

Во втором случае отражение психического в психическом предстает как конструирование психики другого человека. Психический опыт другого человека никогда не дается нам прямо, как это имеет место при отражении физических комплексов и комплексов психических, составляющих содержание индивидуального опыта. Внутренний мир другого человека непроницаем для познания, но несмотря на это мы все-таки точно знаем, что другой человек обладает таким же субъективным опытом и испытывает сходные переживания. Отвергая, вслед за Авенариусом, теорию интроекции, Богданов объясняет это сле-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 76–77.



дующим образом. Чужой опыт конструируется на основании высказываний другого человека относительно его психических состояний, причем наша психика действует по типу фонографа. Сначала переживания другого человека отражаются в окружающей среде, так что изменение в его психическом комплексе, по закону функциональной связи, вызывает изменение в соответствующем физическом комплексе. Так, человеку хорошо на душе (психический комплекс) – и он улыбается (физический комплекс). Мы фиксируем физический комплекс (видим улыбку другого), и он вызывает соответствующие изменения в нашем психическом опыте, опять же по закону функциональной зависимости (мы сопоставляем собственные переживания радости с соответствующими изменениями в психической системе). Таким образом, мы делаем вывод, что другому человеку свойственны такие же переживания, что и нам самим, и что он имеет психический опыт, подобный нашему. Разумеется, ни о каком тождестве наших психических состояний и состояний другого человека не может быть и речи, так как воспринятые нами высказывания других людей представляют всего лишь отражение их переживаний, очень непохожее, но функционально зависимое от отражаемого, точно так же, как черточки на валике фонографа не похожи на отразившуюся в них мелодию, но функционально зависимы от ее строения. «Чужой психический опыт в нашем познании есть *отраженное отражение* непосредственных переживаний других существ»<sup>1</sup>.

Благодаря «фонографической» деятельности психики возможно всякое общение живых существ, их взаимное понимание. Очевидно,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 80.

что понимание никогда не является полным и требует от человека творческого участия, так что процесс коммуникации напоминает скорее поэтическое сотворчество, чем простой процесс передачи информации. Можно сказать, что понимание – это всегда интерпретирование символического выражения принципиально недоступных для адекватного истолкования психических состояний другого человека. Неполнота понимания стимулирует процесс общения, делает его интересным и открывает возможности для образования новых смыслов. Конечно, эта неполнота, как стимул коммуникации, имеет свои границы и при их нарушении превращается в препятствие. Наша психика тем более точно воспроизводит состояния другого существа, чем более он сходна с психикой этого существа. Так, лучше всего мы понимаем людей, близких к нам по душевному складу и мировоззрению, чем тех людей, взгляды которых кардинально расходятся с нашими. Но этих последних мы понимаем лучше, чем животных, а животных лучше, чем птиц, и т. д. Что касается растений, то, как замечает Богданов, «самое понятие “высказываний” становится почти бесполезным; тем более бесполезно оно по отношению к неорганическому миру»<sup>1</sup>.

*Понятие «интерференция».* Непрерывность опыта и принцип отражения комплексов друг в друге, казалось бы, должны исключать всякое разнообразие опыта, который в итоге с необходимостью сольется в один непосредственный *тау*-комплекс. Однако на практике мы сталкиваемся с повсеместной дискретностью опыта, и эта раздробленность обуславливает ряд проблем, которые зачастую кажутся нам

---

<sup>1</sup> Там же. С. 81.

неразрешимыми. Так, существует представление об уникальности каждого человека, о качественном отличии «я» и «не-я» и т. д. Отсюда следует, что «перерывы» опыта – это несомненный факт, с которым нельзя не считаться при построении монистической теории. Богданов вводит понятие интерференции, чтобы объяснить наличие перерывов опыта при его непрерывности.

Интерференция, как ее определяет Богданов, это взаимное уничтожение величин, которые равны по значению, но противоположны по знаку. В результате того, что противоположные процессы гасят друг друга, достигается жизненное равновесие системы. Поскольку имеются два ряда зависимости элементов – психический и физический, образующие психический и физический опыт, то интерференция должна иметь место как в области психики, так и в физическом мире.

Физический опыт представляет собой совокупность процессов и тел – устойчивых комплексов, которые находятся в постоянном энергетическом обмене с окружающей средой, т. е. постоянно отражаются в других телах и процессах. Вследствие функциональной зависимости смежных комплексов в них возникают жизнеразности, которые и обуславливают соответствующие реакции жизненной системы (например двигательные). Положительные жизнеразности, как было показано выше, свидетельствуют о перевесе ассимиляции над дезассимиляцией и приводят к увеличению энергии системы, а отрицательные, наоборот, понижают количество энергии, так как дезассимиляция оказывается большей, чем ассимиляция. Случай идеального консерватизма (т. е. полного равновесия обоих потоков во всех частях системы), если его рассматривать не как абстракцию, необходимую для познания, а

как условие дискретности опыта, называется в данном случае интерференцией жизнеразностей.

Действительно, поскольку положительные жизнеразности уравновешиваются отрицательными жизнеразностями, то связь между комплексами опыта как бы прерывается. Возникают отдельные тела или процессы, которые представляют собой относительно автономные системы, способные развиваться самостоятельно. Их отдельность обусловлена наличием своеобразной буферной зоны – внешней среды, в которой возникает интерференция жизнеразностей и препятствует осуществлению прямой функциональной зависимости. Так, например, комплекс А интерферирует со внешней средой: здесь наблюдается функциональная зависимость и взаимное отражение, происходят процессы ассимиляции и дезассимиляции, уравновешивая друг друга. Другой комплекс В находится в таком же отношении к внешней среде, что и комплекс А. Нетрудно заметить, что несмотря на то, что оба комплекса связаны со средой, между ними непосредственной связи нет: здесь происходит «перерыв» опыта, и комплексы А и В предстают как отдельные тела или процессы.

В психическом опыте перерывы образуются благодаря интерференции переживаний. Психический опыт представляет собой непрерывный ряд изменений, в нем постоянно возникают и исчезают различные комплексы ассоциативно связанных элементов. Выше говорилось о том, что, кроме основной координации переживаний, или комплекса «я», в психическом опыте имеются и другие координации элементов – непосредственных переживаний. Вообще психическую жизнь можно свести к трем основным моментам: вступлению какого-

нибудь комплекса в поле сознания, его сохранению и удалению из этого поля. «Логически очевидно, – пишет Богданов, – что первый и третий моменты взаимно противоположны и если они протекают одновременно в полном взаимном соответствии, то должны уничтожать друг друга; а это и будет интерференция, дающая “нулевое” переживание»<sup>1</sup>. Что касается сохранения комплекса в психическом опыте, то оно «есть *подвижное*, динамическое равновесие, основанное на непрерывном вступлении элементов в поле сознания и непрерывном их удалении из него, равновесие, подобное сохранению формы водопада»<sup>2</sup>. Таким образом, оно тоже является результатом полной интерференции переживаний.

Благодаря перерывам психический опыт является большой и сложной системой, в которую включено множество подсистем. Непосредственно каждое переживание ассоциируется с очень ограниченным числом других аналогичных переживаний или комплексов, но при посредстве этих других оно связывается с гораздо большим числом комплексов и т. д. Если бы не было явления интерференции, то тогда бы в поле сознания должны были попасть все комплексы сразу, что предельно бы затруднило работу психики или сделало бы ее примитивной. Но в нашем сознании актуализируется лишь часть этой системы, и оно представляет собой своеобразную арену для всевозможных сочетаний комплексов переживаний. Человек способен не только накапливать знания, но и забывать их, что является не менее ценной способностью, чем память. Процесс забвения, согласно Богданову, это тоже явление интерференции переживаний. Вот, например,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 88–89.

<sup>2</sup> Там же. С. 91.

студент сдает экзамен – и вдруг забывает выученный, как он думал, очень хорошо билет. Ему начинает казаться, что он не знает ничего вообще, и студент замолкает. Но на помощь к нему приходит экзаменатор: он подсказывает студенту нужное слово – и тот сразу же вспоминает весь материал и продолжает ответ. С точки зрения теории интерференции произошло в данном случае следующее: комплекс А (начало ответа) был связан с комплексом С (окончание ответа) при помощи буферного комплекса В (то слово или сюжет, который студент забыл); в комплексе В возникла интерференция, и связь между А и С распалась; экзаменатор помог своей подсказкой нарушить равновесие переживаний в комплексе В, и необходимая непрерывность психического опыта была восстановлена.

Итак, теория интерференции объясняет дискретность опыта, не нарушая его целостности, превращая «перерывы в частные случаи непрерывности»<sup>1</sup>. Перерывы в физическом мире обусловлены интерференцией жизнеразностей, а в поле психики – интерференцией переживаний. Интерференция возникает в буферных комплексах, или во внешней среде, которая в одно и то же время соединяет комплексы, обуславливая взаимные отражения друг в друге, и разъединяет их, делая, например, сознание одного существа непроницаемым для другого.

*Идея мирового прогресса.* Поскольку опыт представляет собой не монолитный пав-комплекс и предстает как «бесконечно развертывающийся ряд группировок, в которых связь элементов представляет самые различные степени организованности, от самых низших, свой-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 96.

ственных комплексам среды, до высших, свойственных психике человека»<sup>1</sup>, то можно установить критерий мирового прогресса, не выходя за границы возможного опыта.

Богданов отвергает закон энтропии, согласно которому показателем прогресса следует считать увеличение устойчивости и уравновешенности явлений. Очевидно, что в этом случае развитие стремилось бы к достижению какого-то конечного состояния, которое бы рассматривалось как предел изменений (идеал). Такой идеал был бы статическим и по существу не отличался бы от разнообразных метафизических трактовок «конечного смысла» (метафизика, или «мнимое мышление»<sup>2</sup>, согласно Богданову, характеризуются тремя чертами: во-первых, апелляцией к априорному; во-вторых, принятием отношений, которые принципиально отличаются от тех, что даны в опыте; и, наконец, словесной пустотой абстракций; разумеется, такое сочетание атрибутов позволяет только «уходить в туманы самодовлеющего философствования»<sup>3</sup>, но не служит познанию истины). Критерий прогресса должен определяться исходя не из статики конечного, совершенного состояния, а из динамики существующего, становящегося. Эта динамика свидетельствует о постоянном возрастании организованности комплексов, которое идет в двух направлениях: с одной стороны, расширяется содержание комплекса за счет включения в него новых элементов опыта, а с другой, укрепляется связь между элементами и их рядами, что способствует увеличению сопротивляемости комплекса внешней среде и препятствует его дезорганизации. Таким

---

<sup>1</sup> Там же. С. 103.

<sup>2</sup> Там же. С. 102.

<sup>3</sup> Там же. С. 125.

образом, критерий прогресса будет состоять в возрастании организованности комплексов.

Сформулированный так критерий прогресса Богданов считает универсальным, поскольку он применим как для понимания физических и биологических процессов, так и для анализа социальной жизни. Подобно тому, как в физическом опыте простейшие комплексы, развиваясь, становятся сложными многоуровневыми структурами, в которых объединяются ранее разрозненные элементы, так и в социальной жизни прогресс выражается в «собираании человека»: преодолевается индивидуализм, классовая и интеллектуальная раздробленность, дуалистическое мышление и т. д., обеспечивая «бесконечное возрастание полноты и гармонии жизни»<sup>1</sup>.

Используя критерий прогресса, Богданов сформулировал важные для философии эмпириомонизма теории психического и общественного подбора, а также «научно» определил цель человеческой жизни. Этой целью, считает Богданов, может быть идеал, состоящий в бесконечно возрастающей сумме счастья. Счастье – это не «райское блаженство» и не причастность к чему-то абсолютному (такое «счастье» никогда не может быть дано человеку в опыте, поскольку является метафизическим конструктом), а характеристика прогрессивного процесса гармонизации жизни. Следовательно, понятие счастья содержательно определимо уже сейчас, несмотря на то, что современное общество находится в условиях дисгармонии. Существенные черты счастья известны нам потому, что, во-первых, мы предчувствуем его в моменты экстатического созерцания красоты природы и мысли (когда

---

<sup>1</sup> Там же. С. 106.



«наше маленькое существо исчезает, сливаясь с бесконечностью») и, во-вторых, мы понимаем счастье как стремление к большей организованности, анализируя развитие жизни. Идеал счастья, таким образом, является сверхиндивидуальным (не подавляющим личность своей недостижимостью и не возвышающим ее, а устраняющим в человеке его индивидуалистическое содержание и позволяющим тем самым перейти от «я» к «мы») и динамическим (т. е. изменяющимся в процессе эволюции жизни и ее познания). Он выражается в совпадении максимума жизни общества, как целого, с максимумом жизни его отдельных частей и его элементов – личностей.

*Метод подстановки.* Субъективный опыт всегда представляет собой определенное единство, а значит, требует законченной системы объяснения той совокупности комплексов элементов, которая образует внутренний мир человека. Знание человека о самом себе и о мире, в котором он живет, с необходимостью является полным, или завершенным, так как в противном случае человек не только бы не смог сказать о себе ничего определенного, но и оказался бы не в состоянии совершать целенаправленные действия. Полнота знания обусловлена тем, что субъективный опыт отражается в самопознании как целое (это условие функционирования нормальной психики, т. е. психики здорового человека; в случаях неполного отражения субъективного опыта возникает шизофрения и другие психические заболевания). Конечно, не все элементы знания человека о самом себе и мире являются равноценными: некоторые из них имеют только субъективное значение (то, что человек думает сам), а некоторые являются объективными (то, что думают и другие), и прогресс философского и научного зна-

ния постепенно приводит к расширению сферы объективного в субъективном опыте человека, обнаруживая фиктивность даже самых дорогих для человека представлений. Получается так, что полнота самопознания всегда сохраняется – несмотря на то, что содержательно знание человека о самом себе и мире постоянно меняется, становясь все более истинным. Это значит, что данное знание, будучи законченной системой объяснения и представляя для человека жизненно важную ценность, содержит в себе элементы вымысла. Следовательно, для функционирования жизненной системы, которая называется человеком, необходима не только истина, но и ложь; вернее, то, что оказывается ложью в результате развития коллективного опыта (познания), на определенном этапе эволюции человека является истиной. Именно элементы вымысла обуславливают целостность самопознания и мировоззрения – в этом заключается их относительная истинность.

Но каким образом в опыте появляется вымысел – то, чего нет на самом деле? И не указывает ли данное обстоятельство на наличие априорных форм, благодаря которым возможен опыт? Для ответа на этот вопрос Богданов исследовал смысл и генезис понятия «вещь в себе», а также сформулировал теорию универсальной подстановки.

Итак, поскольку отражение субъективного опыта в познании всегда является целостным, то человек испытывает потребность мыслить монистически. Эта потребность реализуется во всех типах мышления, свойственных человеку (так, например, Богданов выделяет авторитарное, метафизическое, научное, эмпириомонистическое и др. виды мышления). Даже дуалистическое мышление, несмотря на его апелляцию к априорному, является строго монистическим, поскольку, как

было показано выше, заставляет непознаваемый мир «вещей в себе» служить познаваемости «вещей для нас». Что такое «вещь в себе», мы, конечно, не знаем, но зато точно знаем, что «вещь в себе» является непознаваемой. Такое знание о непознаваемости необходимо для того, чтобы построить монистическую картину мира, в которой не будет перерывов опыта или логических противоречий. Недостатком этой картины выступает, очевидно, то, что в основании интерпретации сущего лежит произвольное допущение о границе возможного опыта, принципиально непреодолимой в процессе познания и предполагающей вынесенность за пределы опыта инстанции истины. В результате такой интерпретации пространство мысли значительно суживается и лишается возможности развития.

Анализ дуалистического мышления позволяет определить смысл «вещи в себе». Он заключается в том, что на место незнания чего-то мы подставляем наше знание о незнании, достигая тем самым необходимой для нормального существования жизненной системы «человек» полноты знания. Горизонт сущего замыкается, и человек получает возможность мыслить логически, т. е. заниматься систематизацией опыта. Таким образом, «вещь в себе» – это результат подстановки известного под неизвестное. «Для цельного мышления, – пишет Богданов, – требовались “последние причины” вещей и со стороны их активности, и со стороны их пассивности, причины и “действия” вещей и их простого “существования”. Эти “последние причины” и получили название “вещь в себе”»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 110.

Можно проследить генезис «вещи в себе», поскольку (если следовать смыслу этого понятия, а не его формальному статусу как концепта трансцендентального идеализма) в течение всей истории своего существования человечество пользовалось ею в качестве необходимого инструмента собирания опыта. Сначала «вещь в себе» формулировалась в первобытных, грубо реалистических формах, когда ее считали точным повторением вещи-явления (отсюда, согласно Богданову, проистекает известное в античности учение о том, что мы видим вещи благодаря тонким и маленьким их подобиям, которые отделяются от вещей и попадают нам в глаз). Затем, по мере того как обнаруживалась зависимость явления вещи от устройства органов восприятия и интеллектуальной способности человека, под «вещью в себе» стали понимать скрытую от непосредственного созерцания сущность, которая стала предметом познания. Наконец, Кант предложил наиболее утонченную формулировку «вещи в себе», объявив ее непознаваемой. После критики кантовской философии эмпириокритиками, во-первых, стало ясно, что в «вещи в себе» нет ничего априорного и что она состоит из тех же элементов опыта, что и явления, и, во-вторых, было раскрыто действительное содержание «вещи в себе», а именно то, что она является результатом подстановки известного под неизвестное.

Можно сказать, что «вещь в себе» – это общее название для всех понятий, которые являются вымыслами, необходимыми для целостности опыта. К таким вымыслам, или «истинам-заблуждениям», относятся понятия души, бога, бессмертия, абсолютной истины, безусловного добра и т. д. Все они образуются опытным путем, путем подстановки, а не при помощи сомнительных религиозно-метафизических

практик трансцендирования. Критический анализ этих понятий, по мнению Богданова, должен привести не только к их элиминации, но и к экспликации той доли истины, которая в них имеется: другими словами, следует понять необходимость подстановки и механизм ее действия.

Подстановка – это не какой-то новый метод познания, созданный Богдановым, а способ систематизации опыта, существующий столько же времени, сколько существует мыслящее человечество. Сначала подстановка привела к наивному антропоморфизму, когда «все люди, все живые существа и даже все предметы неживой природы “понимаются” по прямой и непосредственной аналогии с психикой самого познающего»<sup>1</sup> (анимизм, фетишизм). Затем, по мере развития опыта, из явлений неорганической природы были изъяты «души» и на их место поставлены «силы» и «первопричины», тоже результаты подстановки, давшие импульс развитию механистической науке, с одной стороны, и метафизике, с другой. Так, в это время «функциональная связь условий и обусловленного – “причинность” – представляется вообще в таком виде, что причина “вызывает” следствие наподобие того, как наша воля вызывает действие. Например, “природа не терпит пустоты”, “сила тяготения стремится взаимно сближать массы”, “растения борются за существование” и т. п.»<sup>2</sup>. Дальнейшая систематизация опыта привела к пониманию относительности и условности подстановки, вследствие чего появилась идея «чистого описания», выражающая стремление совершенно отделить натуралистическое познание от сплетающихся с ним элементов подстановки, т. е. от субъективного

---

<sup>1</sup> Там же. С. 113.

<sup>2</sup> Там же. С. 114.

фактора. Однако сопряженная с этой идеей апелляция к «объективности» имплицитно предполагает ту же подстановку, поскольку «объективность» мыслится как характеристика мира «an sich», независимого от познавательной активности человека.

Свою заслугу Богданов видел в том, что ему удалось найти критерий правильности подстановки и с его помощью критически исправить ее, очистив от наивных форм и превратив тем самым в инструмент научного познания. Прежде всего, он установил, что исходной точкой удачной подстановки должно являться психическое и что связь психического с физиологическим (психофизический параллелизм) выступает в качестве объективного основания подстановки и является стимулом к ней.

Первое утверждение (что подстановка должна начинаться с психического) обусловлено тем, что только психическое является непосредственным опытом человека. Физическое – это результат отражения психического в коллективном опыте, т. е. является продолжением непосредственного опыта – областью «подставляемого», опытом косвенным. Кроме психического и физического, в эмпириомонистической картине мира ничего нет, и апелляция к сверхопытному заранее исключается в силу ее абсурдности. В то время как психическое выступает исходным моментом подстановки, физическое служит для нее опорой, условием объективности. Следует заметить, что тезис о предшествовании психического в процессе познания не делает философию эмпириомонизма «субъективно-идеалистической» и не превращает ее в разновидность панпсихизма. Как было показано выше, психическое и физическое отличаются друг от друга лишь степенью

организации, и психическое, или ассоциативная связь элементов, является менее организованным опытом, чем физическое, представляющее причинную связь элементов. Нет ничего удивительного в том, что познание, или систематизация опыта, продвигается от менее организованных комплексов (психического) к комплексам более организованным (физическому).

Второе утверждение (касающееся психофизического параллелизма) является результатом раскрытия механизма подстановки. Действительно, поскольку психический и физический ряды зависимости элементов связаны функциональной зависимостью и обуславливают отражение различных комплексов элементов друг в друге, то, изучая изменения в одном ряде (комплексе), можно гипотетически утверждать наличие соответствующих изменений в другом, причем степень вероятности правильности такого утверждения очень велика. «Строго научная форма “подстановки”, – пишет Богданов, – такова: определенным физиологическим состояниям нервных центров соответствуют определенные факты сознания»<sup>1</sup>. Существуют такие явления, изучать которые легче со стороны физической зависимости их элементов, но есть и такие явления, о которых мы знаем исключительно благодаря нашим психическим переживаниям. Так, например, законы природы познаются вследствие сопоставления объективных процессов физического мира, а категории морали становятся предметом знания в результате фиксации постоянства соответствующих психических состояний. Принцип психофизического параллелизма требует признать за любыми психическими переживаниями соответствующие физиче-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 118.

ские (физиологические) процессы (и наоборот), так как в противном случае нарушилась бы непрерывность опыта. Данное требование не вызывает никаких затруднений, если мы можем наблюдать оба ряда зависимости элементов (например, зрительное восприятие предмета можно изучать как со стороны физиологии, устанавливая регулярность отношений между предметом, его отражением на сетчатке глаза, в соответствующих процессах нервной системы и т. д., так и со стороны психических реакций человека). Но в том случае, когда возможно наблюдение только одного из рядов, на помощь приходит метод подстановки. Допуская с помощью подстановки не данные нам непосредственно явления и таким образом моделируя их, мы достигаем полноты знания и получаем возможность для его дальнейшего развития.

Например, перед нами стоит задача изучить такое явление, иногда встречающееся в человеческой жизни, как счастье. Со стороны психической, каждый человек, скорее всего, имеет о нем свое непосредственное представление, однако систематизировать разнообразные субъективные переживания счастья с целью получить объективное определение содержания этого понятия не так-то просто. На помощь приходит подстановка. Исходя из собственного переживания счастья, мы выделяем некоторый комплекс физиологических процессов, как если бы мы знали, что эти процессы и являются отражением психического комплекса «счастье». Зафиксированные физиологические процессы представляют собой комплексы элементов коллективного опыта, т. е. являются объективными, а значит, могут использоваться для практической проверки подстановки. В результате неоднократной



коррекции подстановки можно вывести «формулу» счастья, т. е. получить научное определение этого феномена. «Таким образом, мы всегда имеем право и основание заменять в энергетическом исследовании психический процесс его физиологическим отражением, и наоборот, смотря по тому, что из двух для нас доступнее и удобнее; например, когда не выяснен физиологический процесс, но легко наблюдается соответственный психический, лучше подставить второй вместо первого; когда психический процесс не поддается измерению, можно попытаться измерить вместо него физиологический»<sup>1</sup>.

Применение метода подстановки не исчерпывается изучением параллельных рядов опыта отдельного человека. Подобно тому, как принцип психофизического параллелизма трактуется Богдановым не в узком смысле функционального соотношения психического («ряда Е») с физиологическими изменениями центрального нервного аппарата (с «рядом С»), а в широком – в смысле основного принципа устройства опыта вообще, так и метод подстановки получает предельно расширительную трактовку и объявляется универсальным. С помощью подстановки осуществляется понимание между людьми (человек может понять состояние другого человека только в том случае, если сам испытывал нечто подобное: видя внешние изменения лица собеседника, обусловленные, например, тем, что он смеется, человек подставляет под эти физические комплексы свои психические состояния и делает вывод о том, что его собеседник счастлив). Подстановка позволяет предвидеть поведение не только людей, но и животных, находящихся на разных уровнях эволюции, других организмов, включая простей-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 135.

шие, и даже моделировать неорганические процессы. Во всех этих случаях человек «судит о других по себе», т. е. подставляет свои переживания под наблюдаемые явления и исходя из этого строит предположения, которые зачастую оказываются познавательно ценными. Такой перенос своих качеств на другие явления иногда приводит к положительным результатам потому, что «эмпириомонистически наша психика отличается от “неживой природы” только высшей степенью организованности; а высшая степень включает и заключает в себе низшие; и потому естественно, что схемы, соответствующие некоторым чертам комплексов высшей организованности, могут соответствовать и отношениям низших комплексов»<sup>1</sup>. Наконец, только посредством подстановки можно построить непротиворечивую картину мира, имеющую научный статус: «с точки зрения систематизированной, исправленной подстановки вся природа представляется как бесконечный ряд “непосредственных комплексов”, материал которых тот же, что и “элементы” опыта, а форма характеризуется самыми различными степенями организованности, от низших, соответствующих “неорганическому миру”, до высших, соответствующих “опыту” человека»<sup>2</sup>.

Согласно Богданову, прогресс науки и философии заключается в смене наивных форм подстановки научными. Исследуя историю мысли и желая способствовать прогрессу познания, он предложил следующую классификацию подстановок:

1) подстановка психического под физическое (научная, когда психика подставляется под физиологию нервной системы, движения жи-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 128.

<sup>2</sup> Там же. С. 129.

вотных и отчасти растений, а также свободных живых клеток и критически проверяется; наивная, когда сложная психика человека приписывается животным, растениям или природным явлениям: всеобщий анимизм, поэтическое одухотворение природы, пантеизм, панпсихизм);

2) подстановка физического под физическое (наивная: механические теории света, теплоты, теории электрических и магнитных жидкостей и т. п.);

3) подстановка физического под психическое (наивная: учение о материальности души как простого повторения тела, материализм Демокрита, Эпикура, Бюхнера и т. п.);

4) подстановка метафизически неопределенного под физическое и психическое (наивная: учение сенсуалистов, материалистов типа Гольбаха, кантианцев, Спенсера и т. п. о «непознаваемой» или «познаваемой смутно» «вещи в себе», принципиально отличающейся от явления, но составляющей его причину);

5) подстановка эмпирически неопределенного под физические, неорганизованные процессы (научная: естественно-научные теории, стремящиеся к «чистому описанию» в абстрактно-монистических схемах и признающие «объективный» характер фактов, эмпириомонизм).

*Психический подбор.* Для изучения «поля сознания» и психического опыта в целом Богданов разработал «психоэнергетический метод». Психическая система человека представляет собой единое энергетическое целое, состоящее из множества подсистем и разложимое на элементы – непосредственные переживания. Это динамическая систе-

ма, и в ней постоянно происходят различные процессы, совокупность которых образует психическую деятельность. Непосредственные переживания являются энергетическими величинами и поддаются поэтому измерению и формализации. Как энергетические величины, они обладают положительным или отрицательным аффекционалом и параллельны соответствующим жизнеразняностям. Положительный аффекционал (чувство удовольствия) свидетельствует о повышении энергии психической системы и возрастании ее жизнеспособности, а отрицательный (страдание) – об их уменьшении.

Поскольку все переживания характеризуются или положительным или отрицательным аффекционалом (безразличный аффекционал – это результат интерференции противоположных аффекционалов или предельная величина того и другого), то все процессы, происходящие в психическом опыте человека, могут быть разделены на две группы: те, которые способствуют увеличению энергии психической системы, и те, которые приводят к трате этой энергии. Данная дихотомия имеет большое значение, и не только для теории, но и для повседневной жизни человека. Так, всем известно, что «приятное есть то, к чему стремятся, неприятное – то, чего избегают», и это знание не является случайным: данная формула, несмотря на кажущуюся тавтологию, выражает фундаментальную характеристику психического опыта. Как и Чернышевский, Богданов считает, что к этой формуле «в конечном счете сводятся все принципы прикладной психологии – педагогики, политики, морали – все методы юридического и нравственного воздействия одних людей на других»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 136.

Очевидно, что стремление к приятному и попытки избежать неприятного противоположны друг другу. «Эти две тенденции образуют своего рода “психический подбор” переживаний: в смене и в повторениях переживаний те из них обнаруживают относительно наибольшую жизнеспособность, которые наиболее “приятны”; наименьшая же свойственна тем, которые наиболее “неприятны”»<sup>1</sup>. Таким образом, психический подбор – это механизм взаимодействия переживаний, приводящий к жизненному усилению или ослаблению психической системы. Поскольку психический подбор всегда связан с аффекционалом, то, во-первых, он выступает в поле сознания (мы чувствуем удовольствие или страдание) и, во-вторых, по направлению зависит от соответствующего аффекционала. Если человек испытывает удовольствие, то имеет место положительный психический подбор, если страдание – то отрицательный.

Так как поле сознания, согласно Богданову, это совокупность координированных изменений, происходящих в психической системе, а психический подбор является механизмом таких изменений, то отсюда следует, что содержанием сознания выступают только те переживания и их комплексы, которые участвуют в психическом подборе. Действительно, если человек осознает что-то или имеет представление о чем-то, то это осознание или представление так или иначе эмоционально окрашены, а значит, обладают положительным или отрицательным аффекционалом. Нейтральных переживаний не бывает, поскольку переживание – это нарушение энергетического равновесия психической системы, которое сразу же приводит к действию психи-

---

<sup>1</sup> Там же.

ческого подбора. Таким образом, *«все поле сознания непрерывно является в то же время полем психического подбора, и вся жизнь сознания представляется как процесс развития и разрушения психических форм, направление которого во всякий данный момент определяется знаком аффекционала»*<sup>1</sup>.

Однако процесс психического подбора захватывает не только те реакции, которые имеются в поле сознания, но и те, которые происходят в других координациях переживаний. Этот вывод следует, во-первых, из того, что в психическом опыте имеются комплексы элементов, не попадающие в поле сознания (благодаря интерференции переживаний), и, во-вторых, что психический опыт характеризуется непрерывностью. Очевидно, что никаких структурных отличий между главной координацией переживаний (полем сознания) и другими координациями нет: и в том и в другом случаях элементы соединяются в комплексы при помощи ассоциативной связи и образуют подвижные, динамические системы энергетического равновесия. Следовательно, идею психического подбора следует распространить на всю область непосредственных переживаний вообще. И так как эта область совпадает с царством жизни в природе, то психический подбор выступает всеобщим принципом жизни.

В этом аспекте психический подбор сопоставим с естественным отбором<sup>2</sup>. С одной стороны, они отличаются друг от друга, так как

---

<sup>1</sup> Там же. С. 140.

<sup>2</sup> Богданов употребляет выражение «естественный подбор», но не для того, чтобы акцентировать внимание на каком-либо аспекте, который скрадывается выражением «естественный отбор», а, скорее, для своего рода симметрии с «психическим подбором» (и потом с «общественным подбором»); противоположную точку зрения см.: *Пустильник С.Н.* Принцип подбора как основа тектологии Богданова // Вопросы философии. № 8. 1995. С. 24–31.

факторами психического подбора являются повышение и понижение энергии психической системы (воспринимаемые как удовольствие и страдание), а факторами естественного отбора, как он трактуется в дарвинистской биологии, признаются размножение и смерть особей, воспринимаемые как объективные явления. Но с другой стороны, если вспомнить о параллелизме психического и физического, то нетрудно увидеть существенное сходство подбора и отбора. «То, что “субъективно” существует как удовольствие и страдание, то выступает “объективно” как физиологическое изменение – в смысле развития или деградации системы; и то, что воспринимается “объективно” как смерть или размножение, то протекает “субъективно” в виде исчезновения прежних рядов непосредственных переживаний или возникновения новых»<sup>1</sup>. По сути, разница заключается лишь в том, что об одном и том же явлении мы говорим в одном случае со стороны психического ряда зависимости элементов, а в другом – со стороны физического. Таким образом, «нельзя установить никакого принципиального различия между “психическим” и “естественным” подбором, если тот и другой понимать не в грубо реалистическом смысле как самостоятельного “деятеля” жизни, а в том чуждом всякого олицетворения, строго методологическом смысле, в каком мы принимаем эти понятия»<sup>2</sup>.

Психический подбор следует считать частным случаем естественного отбора, или, как его называет Богданов, всеобщего подбора жизненных форм, потому что первый выступает механизмом взаимодействия и развития ассоциативных координаций переживаний, а второй

<sup>1</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм. Статьи по философии. С. 144.

<sup>2</sup> Там же. С. 145.

относится ко всем явлениям жизни во всех формах. Аффекционал, характерный для психического подбора, функционально сопоставим с воздействием внешней среды на организм, принимающий участие в естественном отборе. Кроме того, психический подбор можно рассматривать как психическую причинность (поскольку он создает целостность субъективного опыта), а естественный отбор – как биологическую причинность (так как он позволяет связать в одно целое объективный опыт).

Как психическая причинность, психический подбор служит средством понимания разнообразных сочетаний психических комплексов. В качестве демонстрации эффективности применения метода психического подбора для анализа психических явлений Богданов предложил своеобразную классификацию человеческих характеров. Так, исходя из трех моментов протекания психического подбора, а именно материала переживаний, направления подбора и его интенсивности, можно дедуктивно вывести все известные типы людей (вернее, организации их психики). Когда материал для подбора и его интенсивность являются максимальными, а направление подбора меняется и бывает столько же раз положительным, сколько и отрицательным, то получается психический тип человека творческого, активного, с сильной волей и реалистическим мировоззрением, стремящимся к монизму, – энциклопедический гений своего времени. При тех же условиях, но в случае преобладания положительного подбора появится «эллинический» тип человека, характеризующегося преобладанием фантазии над реалистической тенденцией, эклектизма над монизмом и слабостью воли. Если же, при максимуме материала для подбора и его ин-



тенсивности, преобладает отрицательный подбор, то получится тип «утописта», или «иудея» – человека со строго последовательным мышлением и непреклонной волей, большой активностью в жизненной борьбе и фанатической преданностью идее; «один из самых чистых и законченных его представителей – это наш протопоп Аввакум»<sup>1</sup>. При максимуме интенсивности подбора, но нехватке материала «гений» трансформируется в «совершенного джентльмена», «эллин» – в «благодарного алкоголика» или «банального бонвивана», а «иудей» – в «догматического фанатика». Дальнейшая дедукция приводит к выделению всех остальных типов («мещанина», «декадента», «филистера», «специалиста» и т. д.). Очевидно, что, зная причины образования этих типов, можно сознательно культивировать их. Так, чтобы в обществе все стали «гениями», необходимо прежде всего создать соответствующую среду (максимум материала для подбора, максимум интенсивности подбора и равное количество отрицательных и положительных аффекционалов), хотя, разумеется, это еще не дает стопроцентной гарантии появления «высших людей», а только повышает их вероятность.

*Виды ассоциаций.* В поле сознания встречаются комплексы психических элементов различной степени организации – переживания, восприятия, представления, понятия и т. д. Теория психического подбора позволяет установить причину их разнообразия и определить способ образования.

Прежде всего, различные комплексы представляют собой один и тот же тип связи элементов – ассоциативный. Это значит, что ком-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 171.

плексы А, В, С и т. д., актуализируясь в поле сознания, выступают иногда вместе, а иногда порознь, в комбинации с другими комплексами. Но в то же время совместное появление А, В, С и т. д. в поле сознания обусловлено рядом причин, точнее – психической причинностью. Изучение этой причинности позволило Богданову выделить три основных типа ассоциативной связи.

Самой общей и наиболее распространенной является ассоциация по смежности. Этот тип связи характеризуется тем, что комплексы, попавшие в поле сознания и зафиксированные в определенном порядке, стараются сохранять этот порядок в различных комбинациях. Так, например, человек видит предмет, который видел раньше, и данное восприятие влечет за собой ряд других восприятий связанных с данным предметом других предметов. Богданов объясняет ассоциативную связь следующим образом: те комплексы, которые актуализируются в поле сознания, совместно подвергаются психическому подбору, т. е. испытывают энергетические изменения: если подбор положительный, то энергия этих комплексов возрастает, а если отрицательный, то уменьшается. Таким образом, данные комплексы образуют единую энергетическую систему, причем эта система характеризуется относительным равновесием, так как в поле сознания комплексы удерживаются одновременно. Вообще «попасть в поле сознания» – это значит вступить в область координированных изменений психической системы, что предполагает не только взаимный обмен энергией между комплексами и внешней средой, но и между самими комплексами. Можно сказать и так: психические комплексы в поле сознания отражаются друг в друге и между ними устанавливается функцио-

нальная зависимость. При нарушении системы равновесия в одном из комплексов запускается механизм психического подбора – и равновесие восстанавливается, т. е. в других комплексах, ассоциированных с данным комплексом, происходят соответствующие изменения. Так, например, когда комплекс А выступает в сознании, то он появляется не один, а влечет за собой и другие, ассоциированные с ним комплексы В, С, D и т. д., так как система равновесия, существовавшая до восприятия комплекса А, оказалась нарушенной и в результате психического подбора смежные комплексы также попали в поле сознания, чтобы восстановить энергетическое равновесие.

Наиболее прочными ассоциации по смежности бывают тогда, когда наблюдается сильный аффекционал: «сильный аффекционал означает энергичное действие психического подбора; и так как именно это действие и создает из двух встретившихся в сознании комплексов одну систему равновесия, то понятно, что более интенсивный подбор обуславливает большее относительное единство, большую устойчивость новой системы, т. е. более прочную связь ее частей»<sup>1</sup>. упрочиваются ассоциации и тогда, когда данные переживания неоднократно выступают в поле сознания.

Вариантом ассоциации по смежности является ассоциация по временной последовательности. Действительно, последовательность – это та же смежность, но только взятая не в горизонтальном, а в вертикальном срезе. Ассоциация по временной последовательности также является результатом психического подбора. Богданов называет ассоциации по смежности и по временной последовательности простей-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 148.

шими и первоначальными, так как на их основе образуются ассоциации высшего типа – по сходству и по контрасту.

Второй основной вид ассоциации представляет ассоциация по сходству. Поскольку психический подбор, как энергетический процесс, направляется в сторону относительно устойчивого равновесия и при достижении его старается упрочить достигнутое, то в психическом опыте образуются консервативные системы, которые воспринимаются человеком как нечто привычное. Явление привыкания – это результат частого повторения в поле сознания одних и тех же комплексов, ассоциированных друг с другом по смежности. На основе процесса привыкания и возникает ассоциация по сходству.

Пусть комплексы А и В, А и С, А и D ассоциированы по смежности и образуют в поле сознания консервативную систему, т. е. нечто привычное, причем комплекс А является наиболее часто повторяющейся комбинацией элементов. Таким образом, при появлении комплекса А обнаружится, во-первых, комплекс В, во-вторых, С, в-третьих, D. Комплексы В, С и D будут связаны друг с другом через комплекс А. «Следовательно, в какой бы из этих своих ассоциативных комбинаций А непосредственно ни являлось, оно “имеет тенденцию” вызвать в сознании и остальные свои комбинации: А+В “влечет” за собой А+С и А+D и т. д., одна кошка “напоминает” о других кошках, одна птица – о других птицах... Это и есть ассоциация “по сходству”»<sup>1</sup>.

Согласно Богданову, ассоциация по сходству позволяет человеку совершать логическую операцию обобщения. Обобщение – это повто-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 154.

ряющаяся часть сходных комплексов, а значит, оно может не соответствовать (точнее, практически никогда не соответствует) конкретному комплексу переживаний. Действительно, комплекс А фиксируется в сознании всегда только или в ассоциации по смежности с комплексом В, или с комплексами С, D и т. д. В результате обобщения человек знает, что такое А, хотя непосредственно, т. е. в чистом виде, этот комплекс никогда не являлся предметом его восприятия. Тем самым решается извечная проблема универсалий: знание чего-то «в себе» или «как такового» отнюдь не предполагает наличие «идеального бытия». «“Чистого” обобщения, которое бы “отвлекалось” от всего индивидуального в обобщенных частных комплексах, человек никогда не может реализовать в своем сознании»<sup>1</sup>.

При помощи операции обобщения в человеческой психике возникает обширная система логически упорядоченных абстрактных понятий, и изучение отношений между этими понятиями позволило обнаружить известные фигуры силлогизмов. То, что в познании называется понятием, представляет собой социально обусловленную ассоциацию по смежности между обобщением (неустойчивым комплексом) и словом (которое является, как выражается Богданов, «высококонсервативным комплексом», поскольку он образуется в результате конвенции).

Третий основной тип ассоциации – это ассоциация по контрасту, или по различию. Этот наиболее сложный тип ассоциации образуется на основе ассоциации по сходству, когда общие черты сходных комплексов отступают на второй план и внимание концентрируется на

---

<sup>1</sup> Там же.

различиях. Такая концентрация внимания возможна благодаря тому, что зрительные, осязательные, слуховые и т. п. комплексы заключают в себе «иннервационные элементы», т. е. элементы волевые.

Согласно Богданову, все содержание человеческой психики можно разделить на два типа психических переживаний: образы (ощущения, восприятия, представления, понятия) и волевые комплексы (стремления, импульсы). Образы возникают в результате отражения воздействий внешней среды в психической системе, а волевые комплексы представляют собой обратную реакцию системы на эти воздействия. «Комплексы “среды” обуславливают изменения в комплексах “психики”»; поскольку эти последние имеют пассивный характер, не отражаются в свою очередь в комплексах среды, постольку они только “образы”; поскольку они получают активную окраску, отражаются в свою очередь в среде, постольку они составляют “волю”<sup>1</sup>. Действительно, поскольку все смежные комплексы характеризуются функциональной зависимостью и отражаются друг в друге, то можно выделить два этапа такого взаимного отражения: если комплекс среды отражается в психике человека, то получается образ; если же этот образ отражается во внешней среде, то имеет место волевая реакция организма, или волевой комплекс. Важно подчеркнуть неразрывную связь этих двух отражений, которые образуют один и тот же процесс – психическую реакцию человека. Для пояснения этой мысли Богданов приводит такой пример: охотник видит добычу и сразу же стремится завладеть ею (определенный зрительный образ изначально связан с соответствующим волевым импульсом). «Первоначально это – один

---

<sup>1</sup> Там же. С. 156.

непрерывный комплекс, и только с расширением и усложнением опыта он разделяется на две взаимно ассоциированные части»<sup>1</sup>.

Так как волевой комплекс предполагает совершение какого-то действия, а это последнее невозможно без затраты энергии, то он является для психической системы энергетически отрицательной величиной и стимулирует действие отрицательного психического подбора. Этот подбор действует так долго, как долго сохраняется в поле сознания образ, вызывающий данную реакцию. Однако реакция, как известно, может случиться не сразу или вообще не произойти. Почему? Только потому, что данному волевому импульсу противостоит другой импульс, обусловленный наличием другого образа в поле сознания. Охотник видит добычу, но бросается на нее не сразу, поскольку замечает опасность: в его сознании сталкиваются два противоположных волевых комплекса и вступают в конкуренцию друг с другом; охотник колеблется, выбирая из двух возможных действий оптимальное.

Схематически это выглядит следующим образом: комплексы В и С ассоциированы по сходству посредством комплекса А, однако вызывают противоположные по знаку волевые импульсы, вследствие чего общее между ними, а именно связь с комплексом А, ступшевывается и бледнеет, в то время как различия выступают в сознании с максимальной отчетливостью. Образуется ассоциация по различию, или «форма различения». «Она возникает тогда, когда два образа, взаимно связанные по сходству, оказываются в конкуренции между собою – благодаря различию ассоциированных с ними волевых комплексов»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 157.

<sup>2</sup> Там же. С. 159.

Основные виды ассоциаций (по смежности, по сходству и по различию) могут создавать громадное множество разнообразных видов производных ассоциаций, которые образуют сложную ткань психического опыта. Взаимозависимость, обобщение и различение выступают при этом в качестве средства систематизации психического опыта. «В прогрессивном процессе обобщения ассоциируются по сходству всевозможные “формы обобщения” и “формы различения” и осуществляется тенденция к наибольшей гармонии познания; в прогрессивном процессе различения все комбинации того и другого рода ассоциируются по различию, и осуществляется тенденция к наибольшей полноте познания. Смысл обеих тенденций один и тот же – *maximum* жизни в сфере познания»<sup>1</sup>.

*Функция и формы идеологии.* Если понятие, с точки зрения эмпириомонизма, представляет собой социально обусловленную ассоциацию по сходству, то идеология – это система таких понятий. Здесь важны два момента: во-первых, то, что понятие не является чисто логической категорией, а образуется в результате ассоциации переживаний и поэтому «укоренено в бытии», т. е. имеет отношение к существованию человека как систематизатора опыта, и, во-вторых, что оно появляется посредством социального согласования опыта. Идеология, как ее трактует Богданов, также обладает данными качествами, что и делает возможным постановку вопросов о жизненном значении идеологии, о параметрах ее развития и условиях наибольшей ее жизнеспособности.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 160.



Сразу же следует подчеркнуть, что идеология – это атрибут и условие социальной жизни, и говорить об идеологии отдельного человека бессмысленно. Очевидно, что если понятия образуются в процессе общения людей и фиксируют социально значимое содержание опыта, то система этих понятий будет выражать и в то же время содержать коллективный опыт. Понятие, элемент идеологии, Богданов называет «социально-организующей формой», или «идеологическим приспособлением», которое позволяет человеку утвердить единство опыта на уровне социума.

Очевидно, что идеология, истолкованная таким образом, должна была существовать столько же, сколько существует форма социальной жизни человечества, а так как социальная жизнь с необходимостью предполагает общение и язык как средство коммуникации, то идеология возникает одновременно с появлением слова. Схематически (при всем понимании условности схемы) генезис идеологических форм можно представить следующим образом.

Для сохранения своей жизни человек стремится согласовать свой субъективный опыт с субъективным опытом других людей, утверждая тем самым опыт коллективный в качестве единства более высокого порядка. Образовавшееся социальное целое представляет собой сложную систему координации объективированных переживаний, и для поддержания этой системы (социума) в борьбе с окружающей ее внешней средой (природой) человек изобретает ряд приспособлений. Генетически первичными являются технические приспособления, которые позволяют удовлетворять основные потребности человека (в еде, жилье и т. д.), – это приспособления «непосредственной борьбы

за жизнь», такие как орудия труда, способы добывания пищи и проч. В результате успешного применения технических приспособлений они становятся средством поддержания социальной жизни, «коллективизируются», т. е. становятся социальными приспособлениями, доступными для всех членов социума. Данная трансформация оказывается возможной благодаря ассоциации переживаний по сходству и операции обобщения, в результате чего возникают понятия технических приспособлений, которые и фиксируют социально значимое содержание опыта. Данные понятия – это тоже приспособления, но уже вторичные, поскольку они служат социализации технических приспособлений непосредственной борьбы за жизнь. Богданов называет их «организующими» приспособлениями, или «идеологическими формами».

На ранних стадиях развития техники, с одной стороны, и идеологии, с другой, различие между первичными и вторичными приспособлениями не только не является принципиальным, но зачастую вообще с трудом уловимо. «Например, один и тот же крик у стадных животных и также у людей может служить и средством устрашения нападающих врагов, т. е. орудием непосредственной борьбы, и призывным сигналом для других членов группы, т. е. организующим приспособлением... способом непосредственного общения»<sup>1</sup>. Для доказательства того, что простейшие идеологические формы (формы прямого общения) всецело сводятся к техническому процессу и от него зависят, Богданов использовал теорию происхождения корней (теорию трудовых выкриков), предложенную Л. Нуаре. Согласно немецкому физиологу, язык и разум появились благодаря совместной трудовой дея-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 271.

тельности наших первобытных предков, которая сопровождалась соответствующими междометиями – первобытными словами. Эти слова, по Богданову, были физиологической частью тех действий, которые они обозначали, или тех психофизиологических комплексов, которые соответствуют действиям. Изначально трудовой акт представлял собой нераздельное целое технических действий и их звуковых сопровождений (такая синхронность объясняется тем, что мускульные сокращения, необходимые для совершения трудового акта, в силу постоянной нервной иррадиации вызывали мускульные сокращения речевого аппарата). Затем звуковое сопровождение трудового акта превратилось благодаря ассоциации переживаний по сходству в понятие, содержанием которого был данный трудовой акт. В результате появилась идеологическая организующая форма – сокращение соответствующего трудового акта. «Таким образом, первичный познавательно-идеологический элемент – понятие – оказывается в данном случае просто сокращенною формою технического элемента – трудового акта»<sup>1</sup>, и начало идеологии лежит в сфере «техники». Технический процесс является «материальным» базисом идеологии и социальной жизни в целом.

Понятие потому и может служить организующим приспособлением, что оно представляет собой сокращенный трудовой акт. «Понятие, – пишет Богданов, – есть орудие организации опыта, орудие объединения опыта пережитого и регулирования им опыта последующего, т. е. в конечном счете живого труда»<sup>2</sup>. Очевидно, что систематизировать опыт прошлого можно только при помощи его символизации,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 277.

<sup>2</sup> Там же.

или в сокращенном виде, так как психика человека ограничена. Система понятий позволяет построить символическую картину социально-трудового опыта и тем самым обеспечить целостность и поступательное развитие социума.

По мере развития общества и его технических приспособлений для борьбы с природой идеологические приспособления становились все более сложными и многочисленными и объединились в многоуровневую динамическую систему с множеством относительно автономных подсистем. Возвышаясь над «техническим процессом» (базисом), эти приспособления образуют «идеологическую ткань» (надстройку, которая является «многоэтажной», и тем в большей мере, чем сложнее жизненное целое). Богданов выделяет три типа основных организующих приспособлений социальной жизни, которые охватывают весь идеологический процесс:

1) формы непосредственного общения (крик, речь, мимика), которые служат для непосредственного объединения и координирования действий человека, а затем и его психических реакций (представлений, эмоций), неразрывно связанных с действиями и их определяющих; координация человеческих действий достигается в данном случае как прямым (через призывы, приказания, указания, просьбы и т. п.), так и косвенным (через передачу мотивов для действий – сообщение фактов, их объяснение, выражение настроений и т. д.) путем;

2) формы познавательные (понятия, суждения и их сложные комбинации в виде религиозных доктрин, научных теорий, философских систем), необходимые для систематического координирования труда на основе пережитого опыта; особенностью этих организующих форм

является тенденция к созданию максимальной гармонии не только действительного опыта (между комплексами элементов, существующими в настоящем), но также опыта возможного (между всеми возможными комплексами в прошлом, настоящем и будущем);

3) формы нормативные (обычай, право, нравственность, приличия, практические правила целесообразности для поведения людей), которые предназначены для устранения противоречий социальной жизни путем ограничения возможных линий частичной систематизации опыта, нарушающих его гармонию (так, например, право частной собственности – это символическое выражение стремления всех членов общества не допустить отнятие вещи кем бы то ни было, а стремление представляет собой сокращенную форму волевого комплекса «действие» – обобщения различных действий против захвата вещи); нормативные формы возникают прежде всего в области отношений непосредственной трудовой борьбы за жизнь общества.

Что касается форм искусства, то Богданов отказывается считать их специфическими типами идеологических приспособлений. Искусство не составляет особый идеологический тип потому, что оно обусловлено смешением трех указанных выше основных типов идеологии. Пение и поэзия – это видоизмененная речь, и поэтому с точки зрения их способности служить организационными формами опыта никаких принципиальных отличий от форм непосредственного общения у них нет. Танцы и пластические искусства подобны мимике, а музыка представляет собой смешение мимики с речью. В архитектуре, помимо идеологических приспособлений, есть немало и технических элементов, и т. д. Кроме этого, все формы искусства заключает в себе и

социально-нормативные формы идеологических приспособлений. Так, искусство изначально было тесно переплетено с обычаем и религией, играя тем самым нормативную роль в жизни социума; «на высших ступенях культуры возникает стремление превратить всю жизнь людей в художественное произведение искусства, и принцип искусства – красота – становится нормою человеческого поведения»<sup>1</sup>.

Философия и наука также, согласно Богданову, относятся к идеологии – к познавательным формам идеологических приспособлений. В науке, как и в философии, создается цепь обобщающих понятий, которые систематически проверяются практикой и упорядочиваются по их способности организовывать материал знания (объективный опыт). На вершине этой цепи находятся «последние» понятия – самые общие, «всеорганизующие» для человеческого опыта. От обыденного знания философия и наука отличаются систематичностью и строгостью, а также более широким материалом (системой понятий) и большей социально-идеологической работой, которая требуется для обработки этого материала, «но способ образования спутанной системы понятий обыденного мышления и стройной системы научного мышления один и тот же: объединение “организующих” опыт комбинаций другими, “организующими” в свою очередь первые»<sup>2</sup>.

Специфика научной деятельности заключается в том, что в процессе систематизации опыта задействуются многочисленные элементы, которые когда-либо входили в состав субъективного опыта различных людей, причем из всей этой массы материала сохраняется и организуется лишь наиболее жизнеспособное и устойчивое. Таким

---

<sup>1</sup> Там же. С. 270.

<sup>2</sup> Там же. С. 273.

образом, научное знание основывается на непосредственных переживаниях (на психическом опыте), которые в процессе социального согласования получают характеристику объективности. Можно сказать, что наука – это знание, поскольку оно социально согласовано (а это значит, что научным может быть знание только о том, что было и что есть, но не о том, что будет). Наиболее фундаментальными являются, разумеется, естественные науки, потому что они, как форма идеологии, вытекают непосредственно из технических приспособлений борьбы с природой и «представляют собой высшую систематизацию *технического опыта*, “идеологию производительных сил”»<sup>1</sup>.

Философская деятельность отличается от научной претензией на достижение полноты возможного знания. «Жизненное значение философской картины мира, – пишет Богданов, – заключается в том, что она есть последняя и высшая, *всеорганизующая* познавательная форма»<sup>2</sup>. Поскольку человек испытывает потребность мыслить монистически (ибо только так возможна индивидуальная и социальная жизнь), но находит в опыте разрозненные и даже противоречащие друг другу комплексы элементов, он изобретает такие идеологические приспособления, которые позволили бы ему связать воедино все эти комплексы, «объяснить» их уместность и необходимость. Так, например, стремясь к добру, но сталкиваясь в реальной жизни со злом, человек находит способ оправдать последнее, чтобы получить возможность продолжать жить (в этом, в частности, смысл теодицеи, различных теорий прогресса и т. д.). Таким образом, человек нуждается в законченной и полной системе знания, и именно такую идеологию позволя-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 332.

<sup>2</sup> Там же. С. 232.

ет ему создать философия (при помощи метода подстановки). «Философия возникла как стремление мыслить все содержание опыта в *однородных* и *связных* формах и приобрела самостоятельное значение именно как реакция против чрезмерной раздробленности и противоречивости опыта, выступивших на определенной стадии культурного развития»<sup>1</sup>. Обеспечивая человека завершенной картиной мира, философия вынуждена оперировать такими понятиями, которые не даны в опыте. Однако эти понятия, несмотря на их априорность, не противоречат опыту и могут быть использованы в качестве форм его организации (философское понятие бога, например, всегда используется для объяснения человека и мира, в котором он живет, и непознаваемость бога служит основанием для возможного знания). Можно сказать, что философия – это знание, поскольку оно рассматривается как материал для социального согласования (а это значит, что философское знание является универсальным и касается не только того, что было и что есть, но и того, что будет и что должно быть).

Различие философских систем обусловлено тем, что выбирается в качестве основания для построения завершенной идеологии. Если таким основанием являются данные естественных наук, а выработанные в этих науках методы систематизации опыта используются и для построения философской картины мира, то образуются философские системы материализма. Когда же базисом выступают явления «нравственные», а также наиболее абстрактные из форм познавательных – логические законы, чистые категории познания и т. п., то создаются философские системы идеализма. Очевидно, что материалистические

---

<sup>1</sup> Там же. С. 109.



системы являются более научными и более соответствуют действительному положению дел, чем системы идеалистические: первые находятся в прямом отношении к техническому процессу (поскольку выступают как идеологические формы, организующие этот процесс), а вторые – в косвенном (так как основываются на идеологических формах). «Идеализм, следовательно, есть “идеология идеологии”»<sup>1</sup>, и в этом причина его научной несостоятельности. Конечно, материалистическое мировоззрение также не может считаться до конца научным, так как для завершения картины мира требуется выход за пределы опыта. Но выход этот осуществляется благодаря гипотезам, которые имеют вполне научный характер, потому что истинность их проверяется на практике. Системы идеализма, наоборот, всегда догматичны, поскольку идеологическое основание идеалистической философии исключает опытную проверку. Вот почему идеализму, как правило, свойственны авторитарная и религиозная тенденции, и «особенно тяготеют к авторитету и религии те формы идеализма, которые опираются на “нравственное сознание”, т. е. на нормативную идеологию в самом чистом виде»<sup>2</sup>. Идеализм – это «смягченная форма религиозного мировоззрения»<sup>3</sup>, которая перестанет выполнять организующую функцию, как только гармонизация опыта позволит разрешить основные противоречия социальной жизни.

Философии материализма, согласно Богданову, предстоит еще долго выступать в качестве всеорганизующей познавательной формы – конечно, если она избежит догматизации, участи идеалистической

---

<sup>1</sup> Там же. С. 332.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 231.

философии. Для этого нужно соблюдать следующие условия: во-первых, нужно отказаться от традиционного противопоставления «материи» и «духа», а также всех рудиментов метафизического мышления (таких как понятие «вещи в себе», субъект-объектная диспозиция, абсолютная истина и т. д.), и, основываясь на естественных науках, строить организующие формы из такого материала, который был бы всеобщим, а таким материалом являются непосредственные элементы опыта; во-вторых, следует прояснить смысл объективности как социальной согласованности опыта и преодолеть дуализм во всех его формах; в-третьих, используя идею всеобщей подстановки, нужно представить универсум как бесконечные, непрерывные ряды комплексов, материал которых тождествен с элементами опыта, а форма предстает в самых разных степенях организованности, прогрессивно переходящими от хаоса элементов к сложному человеческому опыту – субъективному и объективному. Именно такой философией, согласно Богданову, и является эмпириомонизм.

Идеология, являясь структурным компонентом социальной жизни, играет в обществе как положительную, так и отрицательную роль. С одной стороны, она способствует организации личного и социального опыта, расширяет его, а с другой, ориентирует социальную систему скорее на статику, чем на динамику. Без идеологии невозможно общество, она обеспечивает развитие новых форм и органическое их слияние с социальным целым, так как идеологические организующие формы играют роль связующего звена между новым, непривычным и старым, привычным. Без познавательных идеологических форм нельзя было бы людям достичь понимания друг друга, чтобы вступить в

коммуникацию и определить содержание объективного опыта. Однако идеология, вернее, ее формы, достигшие в свое время всеобщего признания и выступающие в качестве непреложных истин, могут являться труднопреодолимым препятствием на пути социального прогресса. «История знает примеры, когда целая культура становилась неспособной к развитию благодаря тому, что вырабатывала идеологию, исключаящую социальный прогресс»<sup>1</sup>. Как правило, общепризнанные идеологические формы становятся социальными «вампирами», которые «не столько “пьют кровь” прогрессивных элементов жизни, сколько “перегрызают им горло”, пока могут»<sup>2</sup>.

Явление «вампиризма» Богданов объясняет тем, что старые идеологические формы, пережившие свой жизненный базис, стараются удержать свои организаторские позиции во что бы то ни стало. Они утверждают себя в качестве последних истин или универсальных ценностей вопреки исторической условности всякой идеологии, стимулируя тем самым развитие авторитарного мышления (т. е. такого, которое ориентируется не на достижение нового, а на авторитет достигнутого и апеллирует к ставшему как к верховной инстанции, способной судить обо всем возможном содержании опыта). Вследствие тенденции к консервации систематизации опыта, определяющей современность, образуются традиции, которые обеспечивают аргументативную базу для табуирования новых идеологических приспособлений. Таким образом, всему новому приходится долгое время пробиваться сквозь консерватизм несовместимых с ними традиционных воззрений, пока

---

<sup>1</sup> Там же. С. 282.

<sup>2</sup> Там же. С. 260.

они сами не смогут образовать традицию и доказать свою б<sup>о</sup>льшую важность для организации социальной жизни.

*Вопрос об истине.* Понимание истины в эмпириомонизме существенно отличается как от гносеологических (истина – это соответствие вещи и интеллекта, или адекватное отображение реальности в сознании), так и онтологических (истина – это сама реальность, бытие, «естина») ее трактовок. Первый подход, гносеологический, не устраивал Богданова потому, что требовал допустить существование объективной реальности, независимой от нашего сознания (в этом случае возник бы дуализм познания со всеми вытекающими отсюда неразрешимыми проблемами). Второй подход, онтологический, предполагал догматическое принятие истины как абсолюта, в результате чего истина трактовалась статически и изымалась из сферы возможного опыта.

Пытаясь осмыслить существо истины в контексте непрерывного опыта, Богданов, с одной стороны, стремился не допустить превращения истины в пустое абстрактное понятие или в логическую категорию, указывая на жизненное значение истины и на ее опытное происхождение, а с другой стороны, старался избежать вульгарного отождествления истины с бытием или жизнью, так как в этом случае, во-первых, понятие истины страдало бы чрезмерной неопределенностью и, во-вторых, осталась бы непроясненной ее способность служить познанию. В результате появилась эмпириомонистская трактовка истины, которую можно назвать неклассической, поскольку она содержит элементы конвенциональной теории (истина – это результат соглашения), когерентной, разработанной прежде всего в эмпириокритицизме (истина – это характеристика непротиворечивого сообщения, свойство

согласованности знаний), прагматической (истина – это полезность знания, его эффективность, т. е. истинным является то, что позволяет достичь успеха) и теории истины, предложенной в философии жизни Ницше (истина есть тот род заблуждения, без которого определенный род живых существ не мог бы жить).

Согласно Богданову, «истина есть идеологическая форма – организующая форма человеческого опыта»<sup>1</sup>. Как элемент идеологии, она имеет свой «материальный базис», а именно технический процесс, сферу непосредственной борьбы человека с природой (и окружающей внешней социальной средой). При изменении базиса меняется и существо истины, поскольку появляется возможность выработки новых идеологических приспособлений, а значит, истина динамична, а не статична. Материальный базис обуславливает и критерий истины, который заключается в способности истины служить расширению опыта, т. е. его прогрессивной организации. «“Истинность” тех или иных познавательных форм выражается именно в возможности строить на них “практику”, не приходя к противоречию, т. е. в конечном счете в их пригодности для координирования действий»<sup>2</sup>.

Интересно заметить, что к такому пониманию истины Богданов пришел в результате чтения прежде всего марксистской литературы. В марксизме он увидел неклассическую материалистическую философию, применяющую методы социально-генетического исследования и пытающуюся построить картину мира исходя из него самого, т. е. из отношений между данными опыта, без апелляции к сверх-опытным метафизическим инстанциям. «Для меня марксизм, – писал

---

<sup>1</sup> Там же. С. 220.

<sup>2</sup> Там же. С. 268.

Богданов, – заключает в себе отрицание безусловной объективности какой бы то ни было истины, отрицание всяких вечных истин»<sup>1</sup>. В этом отношении философия марксизма противостоит традиционному материализму, который принимал «истины времени» (объективные истины, но только в пределах данной эпохи) за «истины на все времена» (объективные в абсолютном значении слова). Такими исторически непреходящими истинами считались понятия материи, пространства и времени, законы движения материи и проч. Последовательный материализм, согласно Богданову, должен с необходимостью отказаться от этих догматов – рудиментов метафизического мышления, так как в противном случае ему не удастся избавиться от догматики и статики, препятствующих подлинно философскому познанию мира.

Отстаивая последовательность марксизма, Богданов вел полемику с такими его интерпретаторами и популяризаторами, как Плеханов и отчасти Энгельс. Недостаток философии последнего, по мнению Богданова, заключается в том, что она страдает нерешительностью в проведении принципа исторической обусловленности всякой истины. Как известно, Энгельс допускал возможность «плоских» абсолютных истин («Plattheiten»), таких как математические положения («дважды два – четыре»), законы логики (в частности, закон тождества  $A=A$ ), констатации факта («Наполеон умер 5 мая 1821 года») и др. Такие истины являются «банальными» и «жалкими», однако именно в силу своей банальности они могут претендовать на вечность и неизменность. Богданов увидел в этой непоследовательности большую угрозу для монистической философии и выступил с бескомпромиссной кри-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 217.

тикой «банальных» истин. Действительно, если допустить возможность абсолютных истин пусть на таком, элементарном уровне, то ничто не сможет помешать их утверждению и на уровне метафизическом. Более того, соблюдая принцип интеллектуальной честности, философ должен был бы непременно это сделать, а это повлекло бы за собой восстановление во всех правах дуалистической картины мира и религиозного мышления.

Прежде всего, Богданов указал на неточность даже самых, казалось бы, очевидных «плоских» истин. «Дважды два – четыре» не может считаться абсолютной истиной, во-первых, потому, что это простая тавтология, т. е. обозначение одного и того же при помощи разных слов, а тавтология не может нести новой информации и не может служить организации опыта; во-вторых, истинность данного математического положения зависит от соответствующей системы исчисления, которая конвенциональна, так как в свое время была изобретена человеком: согласно другой системе (троичной), также придуманной людьми и поэтому ничем не уступающей первой системе, дважды два будет равняться не четырем, а минус одиннадцати. Таким образом, все дело сводится к тому, какую систему счисления мы договоримся считать истинной, а не что данное математическое положение истинно. Законы логики не могут считаться вечными истинами на том основании, что они фиксируют статику мысли, а не ее динамику. Кроме того, чтобы логические законы действовали, необходимо принять на веру ряд допущений, а это значит, что нужно руководствоваться такими понятиями, которые не могут быть выведены из опыта и не допускают опытную проверку, т. е. являются простыми догматами, про-

исхождение которых как аз и нужно поставить под вопрос. Например, силлогизм Барбара будет истинным только в том случае, если мы догматически примем первую посылку, имеющую квантор всеобщности (нужно поверить в то, что «все люди смертны»), чтобы, зафиксировав свою принадлежность к роду человеческому, сделать вывод о собственной смертности; но из опыта нельзя узнать, что все люди смертны, так как из того, что все жившие до настоящего времени умерли, не следует, что люди будут умирать всегда; руководствуясь этим сообщением, Богданов, кстати, ставил перед собою реальную цель достижения бессмертия и в связи с этим выдвинул идею переливания крови). Закон тождества сам является большим допущением и абстракцией, так как в опыте нет ничего тождественного и статичного (кажушееся равновесие обусловлено, как было показано выше, интерференцией динамических процессов, переживаний). Принятие закона тождества за абсолютную истину обычно ведет к заблуждениям и ошибкам, обусловленным смешением тождества символов с тождеством явлений, ими обозначаемых. Что касается смерти Наполеона, то, опять же, это утверждение не может считаться абсолютно истинным: констатация факта вообще представляет собой очень сложную процедуру и зависит от ряда условностей. Так, чтобы утверждать абсолютность истины о дате смерти Наполеона, необходимо сначала разобраться с тремя понятиями, составляющими данное суждение: первое относится к определенной личности – Наполеону, второе – к определенному физиологическому процессу – смерти, а третье – к исторической дате. Очевидно, что ни одно из этих понятий не может считаться абсолютно истинным: о том, кто же на самом деле был Наполеон, до



сих пор спорят историки, о том, что такое смерть, спорят врачи и философы, а историки устанавливают дату смерти исходя из свидетельств очевидцев кончины Наполеона и полностью зависят от них, а значит, и здесь возможна практически бесконечная полемика. Таким образом, истины факта вообще не могут быть истинами и их следует считать всегда лишь интерпретациями.

«Для объективной истины надысторической – критерия нет в нашем “историческом” мире»<sup>1</sup>, – делает вывод Богданов. «Истина – это живая организующая форма опыта, она ведет нас куда-нибудь в нашей деятельности, дает точку опоры в жизненной борьбе; разве “банальности”, поскольку они “плоски”, подходят к этой характеристике?»<sup>2</sup>. Жизненное значение истины обуславливается не тем, что она вечна и неизменна, а тем, что она может служить целью совместных действий и орудием достижения этой цели. И подобно тому, как последняя цель знаменовала бы собою конец движения, а значит прекращение жизни, так и последняя истина предполагала бы конец мышления, творческой деятельности человека.

*Общественный подбор.* Поскольку опыт представляет собой единое целое и биологическая причинность (естественный отбор) играет в нем организующую роль, то естественно предположить, что принцип подбора относится не только к психическому опыту, но к опыту вообще. Таким образом, «“единицей” подбора является отнюдь не только то, что называют “особью” в тесном смысле слова, но всякое жизненное единство»<sup>3</sup>. Так, принцип подбора касается таких образо-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 219.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 244.

ваний, как социальная группа, класс, общество в целом, идеология и любая ее часть – слово, идея, норма, технический прием и т. д. Все эти комплексы подвластны одному и тому же закону: «сохраняются формы, приспособленные к их среде, разрушаются неприспособленные; или, пользуясь более точной и более научной формулой: *сохранение и разрушение жизненных форм находится в строгой закономерной зависимости от их среды*»<sup>1</sup>.

Специфика общественного подбора заключается в том, что его единицы являются надындивидуальными, т. е. выступают элементами не субъективного, а объективного опыта. По этой причине «борьба за существование» предельно усложняется: идеологические формы могут жить намного дольше их реальных носителей (людей) и способны влиять на социум даже после их формальной «гибели», так что может, на первый взгляд, показаться, что общественный подбор предполагает множество исключений (благодаря медицине поддерживается существование слабых людей, на войне гибнут лучшие, а подлецы выживают, в социальной жизни побеждают всегда «тупые и слабые людишки, имеющие счастье владеть капиталом»<sup>2</sup>). Однако дело в том, что общество – это организм не биологический, а идеологический, представляющий собой систему отношений между людьми, причем эти отношения не являются абстрактными, а выражаются в конкретных технических и психофизиологических приспособлениях людей. Прочность идеологических форм зависит от прочности общественных отношений, и общественный подбор учитывает всю сложность социальной среды и выступает прежде всего как подбор отношений.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 247.

Так как общество представляет собой жизненную систему, части которой находятся в органической связи между собой, то люди, составляющие данное общество, вступают в процессе общения в отношения не только друг с другом, но и с идеологическими формами, которые являются для них социальной средой. Благодаря жизнеспособности социальной системы сохраняются как существующие отношения, так и люди, причем судьбу последних определяет общественный подбор «по связи», т. е. такой, который действует не прямо, а опосредованно, через систему социальных отношений. Вот почему «паразит-рентьер, тупой и дряблый белоручка» оказывается более приспособленным в капиталистическом обществе, чем трудолюбивый и талантливый пролетарий: в борьбу за существование рентьера включаются экономические, политические и другие идеологические отношения, перед «объективностью» которых пролетарий бессилён. Что касается рентьера, то здесь действует положительный подбор по связи, а пролетарий подпадает под действие подбора отрицательного.

Общественный подбор, или подбор по связи, Богданов называет «системным подбором», подчеркивая тем самым, что он закономерен для функционирования систем в целом. Какой бы ни была система (социальной, биологической, психической и т. п.) и какое содержание опыта она не имела бы, в ней всегда будет наблюдаться системный подбор, благодаря которому возможна динамика системы и ее целостность. Так, например, без понимания механизма системного подбора нельзя найти оправдание сохранению в организме рудиментарных органов, в социальной жизни – паразитических классов, в философии – религиозно окрашенных доктрин и т. д.

Поскольку при помощи общественного подбора объясняется сохранение и развитие социума, то его можно рассматривать как социальную форму причинности. Очевидно, что эта форма причинности является разновидностью биологической причинности, которую представляет всеобщий подбор, или естественный отбор. А это значит, что общественный подбор энергетически измерим и имеет прямое отношение к закону сохранения и превращения энергии. Каждая общественная форма представляет собой энергетический комплекс, содержащий определенную сумму энергии в соответствующей комбинации. Энергия, как было показано выше, это не субстанция вещей, а их соотношение; и поскольку в данном случае исследуются отношения между социальными единицами, то можно безо всякой натяжки говорить о социальной энергетике. Сумма энергии – это «мера тех изменений, которые одна “вещь” может вызвать в другой “вещи”»<sup>1</sup>, или мера отношений одного общественного комплекса к другому. Таким образом, «всякий акт общественного подбора представляет собой возрастание или уменьшение энергии того общественного комплекса, к которому он относится»<sup>2</sup>. При увеличении энергии социальной системы имеет место положительный общественный подбор, а при уменьшении – отрицательный.

Общественный подбор – положительный или отрицательный – действует в социальной системе постоянно, делая ее «живой», динамической. Случай совершенного энергетического равновесия, или случай идеального консерватизма, является абстракцией; в действительности социальная система, как и всякий жизненный комплекс,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 264.

<sup>2</sup> Там же. С. 252.

представляет собой подвижное равновесие двух противоположных энергетических процессов: ассимиляции – усвоения энергии из окружающей среды, и дезассимиляции – перехода энергии жизненного комплекса в низшие формы и комбинации, ее траты.

Понимание механизма общественного подбора, согласно Богданову, является важным не только потому, что позволяет сделать социальную жизнь предметом научного изучения, но и потому, что дает возможность прогнозировать и даже моделировать тенденции развития общества. Действительно, все многообразие происходящих в социальной жизни процессов можно свести к двум основным: тем, которые повышают жизнеспособность социальной системы (положительный социальный подбор), и тем, которые делают общество слабее, менее приспособленным к существованию в данных условиях (отрицательный подбор). Таким образом, чтобы определить вектор развития общества, достаточно проанализировать диалектику положительного и отрицательного социального подбора.

Положительный подбор, или общее возрастание суммы энергии социальной системы, является результатом того, что некоторые части этой системы начинают функционировать с минимальным сопротивлением со стороны окружающей среды. Увеличение энергии этих частей постепенно распространяется на всю социальную систему, поскольку комплексы элементов связаны друг с другом функциональной зависимостью, и в результате все общество в целом становится «общим полем» для социального подбора. Это значит, что все части социальной системы будут испытывать действие положительного подбора, в том числе и те, которые представляют собой устаревшие идео-

логические приспособления или социальные отношения. Таким образом, энергия увеличивается не только в тех социальных комплексах, которые являются «зародышевыми комбинациями», определяющими развитие общества в будущем, но и в тех, которые представляют собой «пережитки условий прошлого». Получается, что вследствие действия положительного подбора, затрагивающего всю социальную систему, в ней укрепляются и те отживающие комплексы, которые необходимо разрушить, чтобы обеспечить процессы ассимиляции, т. е. прогрессивное развитие общества. Поскольку имеется постоянное действие положительного подбора, то внутренняя дисгармония социальной системы не играет большой роли и даже почти не замечается, но когда положительный подбор становится менее интенсивным или прекращается совсем, то она становится очевидной. «Положительный подбор, таким образом, создает и развивает скрытые противоречия»<sup>1</sup>.

Отрицательный социальный подбор начинается с момента обнаружения и актуализации противоречий, поскольку они уже не могут сглаживаться действием положительного подбора. В результате отрицательного подбора происходит сужение поля жизни, вызванное разрушением комплексов, содержащих противоречия. Сумма энергии социальной системы при этом уменьшается, поскольку отрицательный подбор также косвенно затрагивает все части общества. Если обнаружившиеся противоречия являются глобальными, то социальная система гибнет и распадается на элементы, которые могут рассматриваться как материал для образования других систем. Но если на разрешение противоречий уходит не вся энергия социума и после разру-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 258.

шения противоречивых комплексов остается достаточное число таких, которые способны инициировать процессы ассимиляции, то тогда общество получает возможность для дальнейшего развития, которое может увенчаться более сложной формой организации объективного опыта. Таким образом, отрицательный подбор играет позитивную роль в социальной жизни и служит ее гармонизации, так как при благоприятных условиях уменьшение жизни, обусловленное отрицательным подбором, в конечном счете оказывается выигрышем для жизни. «Сложный социальный комплекс, подвергшись временному потрясению, недостаточному, чтобы его разрушить или радикально ослабить, в результате этого потрясения оказывается освобожденным и очищенным от наименее жизнеспособных своих элементов, главным образом от пережитков прошлого, а также вообще от наименее удачных, наиболее слабых и неприспособленных форм и комбинаций, входящих в его состав»<sup>1</sup>. Общество становится целостнее и гармоничнее, в нем создаются оптимальные условия для укрепления прогрессивных комплексов. В этом заключается позитивный момент кризиса, который удалось преодолеть, или революции, которую удалось довести до конца: они открывают новую эпоху в творческой деятельности человечества, позволяя ему систематизировать опыт на более высоком уровне.

Положительный и отрицательный общественный подбор взаимно дополняют друг друга, обуславливая движение общества к максимально возможной степени организации объективного опыта. «Положительный подбор есть стихийное творчество жизни, отрицательный

---

<sup>1</sup> Там же. С. 260.

– ее стихийный регулятор»<sup>1</sup>. Поскольку социальная система сохраняется, а значит, и развивается (так как ничего застывшего в жизни не бывает и сохранение – это результат постоянного развития), то положительный подбор всегда преобладает над отрицательным. Если процессы ассимиляции намного превосходят противоположные им процессы дезассимиляции, то общество становится «рыхлым»: в нем параллельно друг другу развиваются разные, практически автономные социальные координации, которые рано или поздно приводят к острым противоречиям. Если заметного преобладания не наблюдается, то тогда общество пребывает в «застое», что тоже чревато актуализацией скрытых противоречий и нарушением достигнутой гармонии. Таким образом, поступательное развитие социальной системы обусловлено относительным превосходством положительного отбора над отрицательным. Последний должен всегда сохраняться, поскольку именно он способствует разрешению социальных противоречий, которые выступают в качестве условия общественного развития. Как выражается Богданов, «положительный подбор – это сама жизнь, отрицательный подбор – контролирующий механизм ее движения»<sup>2</sup>.

*Исторический монизм.* Если под социальным подбором понимать жизненную зависимость разнообразных идеологических форм от их внешней, т. е. социальной, среды (а именно в таком смысле речь и шла выше об общественном подборе), то очевидно, что общество (т. е. внешняя среда) не может подлежать действию социального подбора. Однако оно, как система, не может не подлежать действию подбора вообще, поскольку наличие и функционирование механизмов, обеспе-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 261.

<sup>2</sup> Там же.



чивающих единство и сохранность социальной системы, является необходимым. Общество, как целое, отстаивает себя в постоянном противоборстве с окружающей его внесоциальной средой, т. е. такой, содержание которой никак не осмыслено и не включается поэтому в объективный опыт. Богданов называет такую внесоциальную внешнюю среду «природой».

Важно подчеркнуть, что в данном случае понятие природы призвано зафиксировать не нечто принципиально отличное от содержания социального опыта, а только то, что не включается в настоящий момент в объективный опыт данного социума и поэтому выступает по отношению к внутренней организации социального опыта как сила деструктивная, или враждебная. Природой, таким образом, будет называться не только бесконечный ряд непосредственных комплексов, существование которых мы вынуждены допустить, следуя логике эмпириомонизма, но и ряд комплексов, находящихся на более высоком уровне организации – от разнообразных органических форм до форм социальных, в том числе и таких, которые по степени организованности намного превосходят данное общество. Критерием природы будет выступать в данном случае непознанность комплексов, вследствие чего нивелируются различия в их организованности и все многообразие их жизненных проявлений сводится к одному – быть внесоциальной средой, от которой зависит развитие или деградация общества в целом. Только как мир непознанного природа страшна для человека и является его «врагом», причем борьба с этим врагом определяет смысл жизнедеятельности социума.

Отношение общества к природе тождественно отношению любой системы к ее среде и выражается во взаимном энергетическом обмене. Следовательно, и здесь имеют место как положительный подбор (когда усвоение энергии из природы превосходит энергетические затраты социума, т. е. процессы ассимиляции преобладают над процессами дезассимиляции), так и отрицательный подбор (трата энергии перевешивает усвоение). Уровень организации социальной системы при этом тем выше, чем сильнее власть общества над природой, и тем ниже, чем более зависит социальная система от внешней природной среды. Очевидно, что прогресс общества напрямую зависит от увеличения его власти над природой, а добиться этого можно только посредством коллективных усилий, т. е. при помощи скоординированных действий всех членов социума. И поскольку общество сохраняется как целое, то необходимо констатировать наличие коллективной, или общественной, борьбы за существование.

Общественная борьба за существование функционально тождественна индивидуальной, как она была описана Дарвином, однако имеет свою специфику, так как предполагает социальный обмен энергии со средой, который не сводится к простой сумме физиологического обмена отдельных организмов. Своеобразие общественной борьбы за существование заключается в том, что она ведется в сфере труда и мышления людей, и поскольку мышление можно рассматривать как разновидность труда, то социальная борьба за жизнь полностью исчерпывается борьбой в сфере труда, имеющего значение для общества

в целом. «Общественный процесс, – делает вывод Богданов, – есть *процесс сотрудничества людей*»<sup>1</sup>.

Сотрудничество людей может осуществляться в двух основных формах, хотя всегда преследует одну и ту же цель – увеличение власти общества над природой. В первом случае сотрудничество ведется в области непосредственной борьбы с природой, и природа является объектом социального действия (например коллективное добывание пищи на охоте), во втором – коллективные усилия направлены на природу не прямо, а опосредованно, и объектом социального действия оказываются другие социальные действия или функции (например обсуждение плана охоты, орудий охоты и т. п.). Для понимания социальной энергетики различение этих двух форм сотрудничества является важным, поскольку они по-разному обуславливают процессы ассимиляции и дезассимиляции: усвоение энергии происходит только в одной области – в области непосредственной борьбы с природой, в то время как трата энергии имеет место как в ней, так и во всех остальных областях социальной жизни. Следовательно, фундаментальной для жизнедеятельности социума выступает сфера непосредственной общественной борьбы за существование, и поскольку она ведется при помощи технических средств, то отсюда можно сделать вывод, что «весь социальный процесс в его целом совершается за счет технического»<sup>2</sup>.

Это положение составляет основание исторического монизма. Действительно, если «самая возможность внетехнических социальных функций и их реальные границы *определяются всецело* тем “избыт-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 263.

<sup>2</sup> Там же. С. 264.

ком” энергии, тем перевесом усвоения над тратой, какой дается в сфере социально-технической жизни»<sup>1</sup>, то тем самым исключается возможность любого дуалистического объяснения общества и законов его развития. История социума предстает как постоянное расширение (в случае прогрессивного развития) объективного опыта, т. е. превращение предметов природы в продукт человеческого труда, или как сужение опыта (в случае деградации), т. е. возврат к более примитивным способам сохранения жизни. Идеалом социального развития служит при этом «созидание такой среды, по отношению к которой энергия социальной системы была бы maximum»<sup>2</sup>.

Итак, поскольку технический процесс является генетически первичной областью социальной жизни, ее материальным базисом, обуславливающим всякое дальнейшее развитие общества, то изменение исторических форм социума следует рассматривать как следствие соответствующих изменений уровня гармонизации социально-технической системы. Богданов выделяет три типа такой гармонизации.

Первый тип заключается в действии отрицательного подбора, который возникает вследствие наличия в социально-технической системе противоречий (внутренние противоречия являются неперенным атрибутом любой системы; в данном случае они вызваны тем, что для борьбы с внешней природой общество изобретает различные технические приспособления, которые конкурируют друг с другом). В результате отрицательного подбора уничтожается одно из конкурирующих приспособлений, а иногда и оба, тем самым устраняя противоречие.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 265.

Второй тип гармонизации состоит в изменении, одностороннем или обоюдостороннем, находящихся во взаимном противоречии комплексов элементов социально-технического опыта, что приводит, как правило, к некоторому усложнению жизни.

Третий тип представляет собой развитие организующих приспособлений – это самый важный тип гармонизации, делающий возможным исторический прогресс. Развитие приспособлений отличается от простого изменения тем, что создаются качественно новые формы организации опыта – идеологические. Это происходит следующим образом: «две жизненные комбинации, которые при непосредственном их соединении оказываются во взаимном противоречии, легко связываются, уже без противоречия, при посредстве третьей комбинации – комбинации “организующей”»<sup>1</sup>. Противоречие устраняется здесь благодаря тому, что организующий центр препятствует одновременному использованию функционально противоположных комплексов и в то же время сохраняет их как необходимые приспособления для решения соответствующих задач. В итоге устанавливается оптимальный режим траты энергии и увеличивается коэффициент полезной работы системы, отчего она становится более устойчивой к внешним воздействиям и получает возможность дальнейшего качественного развития. При этом наблюдается так называемый системный эффект, выражающийся в том, что целое оказывается всегда больше суммы его частей. Так, например, «согласованные движения двух рук выполняют не вдвое, а вчетверо, впятеро больше полезной работы, чем движения одной руки»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 267.

<sup>2</sup> Там же.

В социальной жизни роль организующих приспособлений, позволяющих достичь максимально высокого уровня гармонизации социально-технического опыта, играют идеологические формы. Богданов неоднократно подчеркивает важную для исторического монизма мысль о том, что идеология не является чем-то принципиально отличным от техники, а представляет собой результат ее развития. Все различие исчерпывается той функцией, которую они выполняют в социуме: техника, или приспособления непосредственной борьбы за жизнь, необходима для ассимиляции энергии, а идеология, или социально-организующие формы, нужна для консервации и экономного использования полученной энергии. «Вообще же “идеологические приспособления” представляют собой комбинации, большей частью более сложные, тех же элементов, которые имеются в “технических формах”, в приспособлениях для непосредственной борьбы с внешней природою»<sup>1</sup>.

Вектор социального развития определяется движением от простого к сложному: от простейших технических форм организации социального опыта к сложнейшим идеологическим формам. Поскольку социальная система – это система отношений, зафиксированных между людьми в процессе их сотрудничества в борьбе с природой, то развитие социума представляет собой совершенствование общественных отношений. Так как отношения эти обусловлены наличием технических и идеологических приспособлений организации опыта, то при создании теории исторического монизма необходимо рассмотреть механизмы развития как техники, так и идеологии.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 271.

Что касается технических приспособлений, то, находясь в пограничной области социальной жизни, эти формы испытывают на себе влияние двух факторов: с одной стороны, их развитие обуславливается воздействием внешней природы, или внесоциальной среды (здесь действует механизм естественного подбора), а с другой, эволюция технических форм определяется социальной средой (общественным подбором). В первом случае, чтобы естественный подбор был положительным, должен выполняться ряд условий, среди которых главное – строгое соответствие новой технической формы характеристикам внешней среды. Во втором случае положительный знак социального подбора определяется непосредственной социальной полезностью технического изобретения (когда оно позволяет повысить производительность труда и увеличить перевес усвоения энергии над ее тратой) и способностью выдержать «социальное сопротивление» системы (оно возникает, поскольку любое новшество воспринимается сначала как угроза стабильности системы; социальное сопротивление преодолевается в том случае, когда новое техническое приспособление находит для себя приемлемое «объяснение», т. е. такой способ интерпретации, который бы встроил новшество в контекст традиции, изменив тем самым содержание этой традиции; утверждение нового возможно только при достаточно высокой степени пластичности социальной системы, ее способности сохраняться, изменяя свои прежние формы).

Эволюция идеологических приспособлений является более сложной, что объясняется двояким статусом идеологии в обществе. С одной стороны, идеология может способствовать утверждению новых технических приспособлений, облегчая их органическое слияние с со-

циальным целым (так, одним из видов идеологической работы является «объяснение» нового, отчасти даже его вульгаризация с целью сохранения в социальной системе). С другой стороны, идеология может выступать в качестве препятствия техническому прогрессу, если он подрывает основы существующих социальных отношений, которые нашли свое выражение в настоящих идеологических формах.

Исходя из этого, Богданов выделяет две линии идеологического развития. Первая линия – основная, по которой идет действие социального подбора: «в многоэтажной идеологической надстройке это направление снизу вверх, от технической жизни к высшим, всеохватывающим организующим формам, к “последним обобщениям” в познании, к “основам конституции” в правовой жизни, к “нравственному идеалу” в этической и т. д.»<sup>1</sup>. Эта линия является основной потому, что она совпадает с вектором социального прогресса и выражает общую закономерность гармонизации опыта. В научном познании она соответствует методу индукции.

Вторая линия идеологического развития – это линия производная: она представляет собой продолжение и отражение основной линии и выражает движение сверху вниз, от высших организующих форм к низшим. Эта линия возникает благодаря тому, что идеологические формы в силу присущей им абстрактности характеризуются известным консерватизмом, и чем выше в иерархии организующих приспособлений оказывается идеологическая форма, тем сильнее ее консерватизм (так, «высшие принципы» и «последние основания» являются наиболее устойчивыми, и их трансформация возможна только при ус-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 285.



ловии изменения социальной системы в целом). Стремясь к собственному сохранению, идеологические формы постоянно оказывают обратное воздействие на организованный ими социальный опыт, заставляя его тем самым максимально соответствовать установленным нормам или принципам объяснения. При этом обнаруживается тенденция к адекватному и однозначному истолкованию содержания опыта и реализуется претензия на построение системы объективного (а потом и абсолютного) знания. В известной степени такая линия развития идеологических форм способствует социальному прогрессу (так, она соответствует научному методу познания – дедукции), однако чаще всего она препятствует гармонизации социального опыта. Это бывает в том случае, когда забывается тот факт, что данная линия идеологического развития является производной и что высшие формы обладают действительностью лишь постольку, поскольку они организуют низшие, технические, и учитывают все изменения, происходящие на базовом уровне. Относительная самостоятельность и активность идеологической надстройки создают иллюзию самодостаточности идеологии, и ее начинают считать первичным социальным двигателем; в результате, однако, развитие общества консервируется, социальная система начинает деградировать.

Итак, эволюция технических приспособлений и идеологических организующих форм составляет все содержание социального прогресса. Социальная система, как система отношений, должна рассматриваться только в аспектах техники и идеологии: «в процессе техническом лежат социально-динамические условия, в идеологическом – со-

циально-статические условия развития форм человеческой жизни»<sup>1</sup>. Социальная динамика обуславливается постоянным притоком энергии, который обеспечивается техникой (технический процесс Богданов называет «энергетической причиной» социальной жизни и ее источником). Социальная статика достигается при помощи идеологии, которая выполняет ограничительную и формирующую функции, без чего общество не могло бы быть целостным. Поскольку «технический процесс представляет основную, идеология – производную область социальной жизни»<sup>2</sup>, то технические приспособления можно назвать «материей» общественного развития, а идеологические – его «формой». Таким образом, органическое сочетание «материи» и «формы» образует общество; материальное начало социальной жизни (техника) является первичным по отношению к формальному (идеологии), так как в техническом процессе лежит исходная точка всякого социального развития; идеологические формы делают, однако, это развитие возможным.

2. *Пolemика с В. И. Лениным*. Публикация «Эмпириомонизма» (1904–1906) вызвала множество критических отзывов. Среди критиков философии Богданова был и Ленин, который в работе «Материализм и эмпириокритицизм» (1909) указал на целый ряд недостатков концепции эмпириомонизма.

Если отбросить те пассажи, которые имеют чисто эмоциональную или риторическую природу, то замечания Ленина можно свести к нескольким положениям. Прежде всего, Ленин обращает внимание на двусмысленность основного понятия эмпириомонизма – «опыт». Соглас-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 292.

<sup>2</sup> Там же. С. 294.

но Ленину, Богданов наделяет понятие «опыт» эклектическим содержанием, следуя за Р. Авенариусом, для которого «то этот термин означает того, кто испытывает; то он означает то, что испытывают; последнее значение подчеркивается тогда, когда речь идет о природе нашего Я»<sup>1</sup>. В результате опытом называется чувственное восприятие и объекты физического мира, мысль и природа, знание и заблуждение, факты социальной жизни и феномены культуры. Такое употребление понятия «опыт» вносит, по мнению Ленина, путаницу в рассуждения Богданова, вместо того чтобы способствовать заявленному им преодолению гносеологического дуализма.

Развивая это положение, Ленин показывает, что гносеологический дуализм не устраняется и при помощи введения понятия «элементы опыта». Так, вслед за эмпириокритиками, Богданов утверждает нейтральность элементов (они не являются ни психическими, ни физическими, так как эти характеристики зависят только от способа связи элементов в опыте, а не от их качества), однако атрибут нейтральности скрывает опять же эклектическое содержание. С одной стороны, элементы являются результатом анализа опыта, т. е. они идеальны. С другой стороны, элементы опыта – это ощущения, т. е. они реальны. Таким образом, тезис о нейтральности элементов сводится к известному утверждению о тождестве бытия и мышления, который требует дополнительного обоснования. В эмпириомонизме, однако, вместо теоретического разбора этого фундаментального положения тождество бытия и мышления принимается на веру, а это позволяет сделать вывод о том, что философия Богданова является догматической.

---

<sup>1</sup> Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. М., 1989. С. 79.

Далее, если сопоставить психический опыт с физическим, то необходимо, следуя логике эмпириомонизма, признать, что физический ряд зависимости элементов произведен от психического, т. е. вторичен по отношению к нему. И Богданов действительно выводит физический опыт из психического. Но это означает, что изначально имеется только психический опыт и поэтому все сущее представляет собой комплексы элементов-ощущений. Несмотря на то, что Богданов утверждает независимость связи элементов физического ряда от психического, все комплексы элементов физического опыта, или телá, состоят из ощущений, так как в противном случае пришлось бы признать, что существуют «ничьи» ощущения, а также комплексы ощущений «сами по себе».

Итак, понятия «опыт» и «элементы опыта» не способствуют, согласно Ленину, построению монистической философии. Проблема дуализма решается Богдановым только на словах – посредством редукции действительности к психическому опыту: отождествление реальности и мысли достигается при помощи устранения реальности как предмета исследования вследствие понимания познания только как систематизации чувственных восприятий. В таком случае эмпириомонизм, делает вывод Ленин, сводится к утверждению, что «существуют только мои ощущения», и по существу ничем не отличается от солипсизма.

Но если это так, то тогда эмпириомонизм не имеет никакого познавательного значения: действительно, не нарушая принципа имманентности, нельзя объяснить получение нового знания. Поскольку

«человек не может выскочить из самого себя»<sup>1</sup>, или совершить «трансцензус» к «вещам в себе», то в его опыте изначально должно содержаться все возможное знание: только при этом условии прогресс познания допустимо рассматривать так, как это делает Богданов, а именно как усложнение «идеологических форм» организации опыта. Неудивительно, что такое познание принципиально конечно и предполагает наличие «идеала», и поэтому в эмпириомонизме не случайно «идеал познания» играет решающую роль, сливаясь, к тому же, с «идеалом жизни», а это дает основание, полагает Ленин, считать эмпириомонизм разновидностью идеализма. В силу того, что познание, как его понимает Богданов, не связано ни с каким объектом, который принципиально отличался бы от его истолкования (чувственного восприятия), то оно конвенционально, и единственным критерием его истинности может быть только социальная пригодность, или «общезначимость». Но ведь такое понимание объективности знания позволяет, хотел того Богданов или нет, утверждать и пропагандировать различные антинаучные учения, например католицизм, который, несомненно, обладает общезначимостью и является выдержавшей проверку временем «организующей формой человеческого опыта», но все-таки не может считаться знанием объективной реальности. Вот ключевое размышление Ленина по этому поводу: «Богдановское определение объективности и физического мира безусловно падает, ибо “общезначимо” учение религии в большей степени, чем учение науки: большая часть человечества держится еще поныне первого учения. Католицизм “социально организован, гармонизован, согласован” вековым его раз-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 76–77.

вителием; в “цепь причинности” он “укладывается” самым неоспоримым образом, ибо религии возникли не беспричинно, держатся они в массе народа при современных условиях вовсе не случайно... Если этот несомненно общезначимый и несомненно высокоорганизованный социально-религиозный опыт “не гармонирует” с “опытом” науки, то, значит, между тем и другим есть принципиальная, коренная разница, которую Богданов стер, когда отверг объективную истину»<sup>1</sup>.

Итак, при последовательном проведении принципов эмпириомонизма нельзя, согласно Ленину, избежать или солипсизма, с одной стороны, или беспредметности познания, с другой. Выход один: признать, что «чувственное представление *не* есть существующая вне нас действительность, а только *образ* этой действительности»<sup>2</sup>. Тогда познание будет понято как отражение объективной реальности, существующей независимо от познающего субъекта. Однако этот выход как раз и не устраивает Богданова: ему кажется, что признание объективной реальности обусловлено догматическим истолкованием материи как абсолютной истины, т. е. предполагает апелляцию к тому, что никак не может быть дано в опыте. Согласно Богданову, «абсолютная материя», или объективная реальность, – это рудимент метафизического мышления, который он и пытается устранить при помощи монистического истолкования познания.

Ленин указывает на причину ошибочности вывода Богданова относительно того, что понятие «объективная реальность» непременно является концептом метафизического истолкования мира: эта ошибка заключается в абсолютизации субъективного опыта, вследствие чего

---

<sup>1</sup> Там же. С. 136.

<sup>2</sup> Там же. С. 125.

«свидетельство самосознания» некритически принимается за единственный способ познания, а «ощущение своих ощущений» отождествляется с содержанием знания. «Софизм идеалистической философии состоит в том, – пишет Ленин, – что ощущение принимается не за связь сознания с внешним миром, а за перегородку, стену, отделяющую сознание от внешнего мира, – не за образ соответствующего ощущению внешнего явления, а за “единственно сущее”»<sup>1</sup>.

Противоречивость учения Богданова, согласно Ленину, обусловлена тем, что он попытался найти «третий путь» в философии, отказавшись как от идеализма, так и от материализма. Тем самым создатель эмпириомонизма продемонстрировал непонимание принципа партийности философии. Неудивительно, поэтому, что, соединив марксизм с эмпириокритицизмом, он не только не способствовал прогрессу философской науки, а, наоборот, затормозил его. В частности, это выразилось в биологизации познания, что, несомненно, является упрощением гносеологической проблематики. Так, Богданов считал познание биологическим приспособлением человека к окружающей среде, причем успешность этого приспособления трактовалась им как достаточное основание для утверждения объективной истинности знания. По этому поводу Ленин замечает, что «человек не мог бы биологически приспособиться к среде, если бы его ощущения не давали ему *объективно-правильного* представления о ней»<sup>2</sup>; следовательно, необходимо поставить вопрос об отражении объективной реальности в мышлении человека, а не ограничиваться рассмотрением феноменального мира субъекта.

<sup>1</sup> Там же. С. 59.

<sup>2</sup> Там же. С. 192.

Согласно Ленину, Богданов не понял марксистского положения о диалектическом единстве абсолютной (объективной) и относительной истины, что выразилось, в частности, в том, что он приписал диалектическому материализму метафизическое истолкование материи. Но материя – это не абсолют и не субстанция, и объективная реальность не обозначает неизменной сущности вещей. Материя (объективная реальность) – это «гносеологическая категория», которая, как и категория духа (сознания), используется для объяснения процесса познания, а не для онтологического описания сущего. Как концепты гносеологии, материя и дух, а также сущность вещей, субстанция и т. д. относительны, они «выражают только углубление человеческого познания объектов», причем «диалектический материализм настаивает на временном, относительном, приблизительном характере всех этих *вех* познания природы прогрессирующей наукой человека»<sup>1</sup>.

Вообще понятие «абсолютная истина», обозначающее принципиальную завершенность познания, только препятствует развитию философии, потому что с его помощью в обществе культивируется «фи-деизм», который всегда был непримиримым врагом науки и здравого смысла. Поэтому, делает вывод Ленин, нужно вести бескомпромиссную борьбу против всего абсолютного в философии, и успех в этой борьбе имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Однако, замечает Ленин, отказ от абсолютов как от пережитков метафизического мышления вовсе не обозначает, что слово «абсолютный» должно быть изъято из философского лексикона. Так, оно может быть использовано для противопоставления понятий, имеющих чисто ус-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 283.



ловное значение, т. е. таких, которые создаются в качестве гипотез при обосновании той или иной методологии познания, в том числе и таких основополагающих категорий, как «материя» и «сознание». Очевидно, что в этом случае слово «абсолютный» имеет исключительно методологическое значение и не может рассматриваться как рудимент метафизики. «Конечно, – пишет Ленин, – и противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области; в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна»<sup>1</sup>. И в другом месте: «Пределы абсолютной необходимости и абсолютной истинности этого относительного противопоставления суть именно те пределы, которые определяют *направление* гносеологических исследований. За этими пределами оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического, как с абсолютной противоположностью, было бы громадной ошибкой»<sup>2</sup>.

Ленин не раз подчеркивает, что относительность теоретических положений и понятий, составляющая стержень теории познания диалектического материализма, принципиально отличается от релятивизма, который в итоге приводит к отрицанию возможности познания: «Материалистическая диалектика Маркса и Энгельса безусловно включает в себя релятивизм, но не сводится к нему, т. е. признает относительность всех наших знаний не в смысле отрицания объектив-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 160.

<sup>2</sup> Там же. С. 263–264.

ной истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших знаний к этой истине»<sup>1</sup>.

Богданов ответил на критические замечания Ленина пространной статьей «Вера и наука», которая была опубликована в качестве приложения к его работе «Падение великого фетишизма» (1910). Если не обращать внимание на пафосные возражения Ленину, которые в большинстве своем сводятся к уличению своего оппонента в невежестве и в привычке все вопросы, в том числе и философские, решать авторитарными методами, то суть аргументов Богданова заключается в следующем. Показывая неосновательность обвинений в эклектичности содержания понятий «опыт» и «элементы», он представил их логическую дедукцию. Прежде всего, полагает Богданов, нужно обратить внимание на противопоставление материи и духа в метафизике: эти понятия традиционно мыслятся онтологически, т. е. человеческим представлением о реальности некритически присваивается статус самой реальности. Далее, материя и дух понимаются как противоположные сущности, что является следствием дуалистического мышления. Однако противоположность материи и духа, или, точнее, физического и психического рядов зависимости элементов, снимается в познании, и на смену этим философским понятиям приходит более широкое понятие «опыт». В отличие от метафизических понятий «материя» и «дух», оно имеет не онтологическое, а гносеологическое значение. Вот ключевое размышление Богданова: «И физическое и психическое *познаются*, т. е. образуют *материал познания*, или, что выражает ту же мысль, – одинаково принадлежит к миру *опыта*... Опыт,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 148.

или материал познания, мы можем анализировать. Выполним анализ как можно старательнее и проведем его так далеко, как только удастся. Мы приходим к “элементам опыта”. Махисты признают такими элементами цвета, тоны, формы, запахи и т. п. Эмпириомонизм находит, что элементами опыта являются *процессы возникновения или исчезания в опыте* цветов, тонов, форм и т. под., т. е. на место “махистских” *статических* элементов ставит *динамические*<sup>1</sup>. Таким образом, и «опыт», и «элементы» – это концепты гносеологии и приписывать им онтологическое значение нет никаких оснований.

Далее, поскольку элементы опыта являются результатом анализа опыта и не обозначают никакой абсолютной реальности, то они, утверждает вслед за эмпириокритиками Богданов, содержательно тождественны. Отличается только характер их связи в опыте, причем эту связь необходимо понимать не как простое соединение элементов в комплексы или ряды с известной закономерностью, как это делали основоположники эмпириокритицизма, а как организацию элементов. Это позволяет, во-первых, рассматривать комплексы элементов в контексте их системного единства («целое больше своих частей») и, во-вторых, монистически объяснить отличие физического опыта от психического. «Понятие “организация”, – пишет Богданов, – отличается от понятия “соединение” не только тем, что включает мысль о *сопротивлении* организованного комплекса всякому разъединению или вообще изменению, которое в нем вызывают какие-либо внешние воздействия, – но также идею *исторического развития* данной связи,

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Вера и наука (По поводу книги В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Богданов А.А. Падение великого фетишизма: Современный кризис идеологии. М., 2010. С. 174.

создающейся, разрушающейся и преобразующейся в борьбе ее форм. Именно эта сторона эмпириомонистической концепции позволяет ставить вопрос об «объяснении» различия между физическим и психическим опытом, – то есть о *происхождении и развитии* того и другого, об их генетическом соотношении»<sup>1</sup>.

Вывод, который следует из анализа связи элементов, заключается, согласно Богданову, в том, что физические и психические комплексы отличаются друг от друга не содержательно, т. е. не онтологически, а типом и степенью организации. Для психических комплексов характерна более низкая, «ассоциативная», форма организации, которая позволяет упорядочить субъективный опыт. Что касается физических комплексов («тела», «процессы», все, что мы называем «данным» нам в нашей «среде»), то они обладают более высокой формой организации – «объективной закономерностью», которая достигается посредством коллективного труда и познания; это социально-организованный опыт.

Конечно, замечает Богданов, было бы ошибкой считать, что существуют только два вышеназванных типа связи элементов, которые мы получаем при помощи анализа опыта. Поскольку опыт не статичен, а постоянно развивается, то логично допустить наличие более простых типов связи элементов, которые были бы характерны для простейших форм жизни и мышления. Поэтому правомерно говорить о наличии опыта до человека и даже до любого мыслящего (чувствующего) существа, без отношения к индивидуальному или коллективному субъекту. Природа, как она понимается в материализме, утверждает Бо-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 176.

гданов, и представляет собой совокупность непосредственных комплексов – систему стихийно организованного опыта, соответствующего низшим комплексам, или «неорганическим вещам в себе». «Таким образом, эмпириомонизм рассматривает вселенную как бесконечно разветвляющийся мир элементов, организующихся в комплексы все большей сложности и стройности, от группировок самых неустойчивых и непрочных, отражающихся в человеческом опыте как “неорганическая природа”, к сочетаниям ассоциативным, воспринимаемым нами как “одаренные психикой живые существа”, к человеческой организации опыта, индивидуальной и социальной, и, может быть, к дальнейшим, еще более совершенным формам и типам»<sup>1</sup>.

Итак, мир элементов, по мысли Богданова, намного шире, чем наш опыт. Следовательно, познание развивается благодаря тому, что в опыт людей включаются новые элементы и их комплексы, которые до их познания находятся «вне нас» и могут считаться «объективной реальностью». Уже в эмпириокритицизме не только не отрицается «существование вне нас», но предпринимается попытка определить критерий принадлежности комплексов элементов к физическому опыту, потому что пространственное выражение «вне нас» не является точным (ибо и галлюцинации воспринимаются как нечто для нас внешнее). Этот критерий сводится к независимой, или объективной, связи элементов, образующих «вещи», или физические комплексы. Таким образом, «опыт – это вещи и образы, комплексы физические и психические. Элементы в обоих случаях одни и те же; в одних комплексах это *элементы вещей*, в других – элементы образов или *ощущения*»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 177.

<sup>2</sup> Там же. С. 164.

Эмпириомонизм идет дальше и не только допускает «непосредственные комплексы низших ступеней организованности»<sup>1</sup> в качестве противостоящей человеку внешней среды, но и исследует законы их отражения друг в друге (подстановка эмпирически неопределенного под физические, неорганизованные процессы). Очевидно, делает вывод Богданов, нельзя отождествлять все элементы с субъективными ощущениями и на этом основании делать вывод о солипсизме.

Недопустимо также отождествлять физический опыт, как он трактуется в эмпириомонизме, с материей. Понятие физического опыта выражает «не мир, взятый *без* человека и *независимо* от человека, а мир “вещей опыта”, т. е. “явлений” физического характера»<sup>2</sup>. Физический опыт потому и не отделим от человека, что является результатом его трудовой и познавательной обработки внешнего мира, или природы, существующей независимо от человека. Это коллективно-организованный опыт, образовавшийся вследствие борьбы человечества с природой и зафиксировавший в тех или иных устойчивых формах победы в этой борьбе. «Школа Плеханова, – пишет Богданов, – и В. Ильин в том числе, вообще не обладает отдельным понятием, соответствующим понятию “физический опыт”. Как мы видели, она, в сущности, всякий опыт считает *психическим*: и потому “вещи для нас”, или физические комплексы *опыта*, она постоянно путает с “представлениями” и “ощущениями”»<sup>3</sup>. Если сравнить психический и физический опыт, то первый будет более простым и вариативным: в этом смысле он следует «до» физического опыта, предшествует ему.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 186.

<sup>2</sup> Там же. С. 187.

<sup>3</sup> Там же. С. 186.

Но это не обозначает, подчеркивает Богданов, что тем самым отрицается первичность природы над духом. Наоборот, признание первичности материи (бытия) по отношению к мышлению (духу) является одной из основных предпосылок эмпириомонизма.

Особое внимание Богданов уделил разбору изложенной Лениным диалектики абсолютной и относительной истины. Главное противоречие этой диалектики, согласно Богданову, обусловлено попыткой сохранить в теории познания понятие абсолюта. Очевидно, что это понятие не может быть использовано в качестве коррелята к понятию относительной истины, поскольку содержание абсолютного принципиально не определимо и не верифицируемо. Не удивительно, рассуждает Богданов, что «самое понятие “абсолютного” вполне фиктивно, ибо содержание понятий берется *только из опыта*, а в опыте нет и не может быть ничего абсолютного. Мыслить абсолютное – значит впасть в *плоское* логическое противоречие (отнюдь не диалектическое)... “Приближаться” к абсолютному через относительное, т. е. к *бесконечно-далекому через конечное* – совершенно невозможно, ибо “бесконечность” есть математический символ с отрицательным значением. К бесконечной величине можно прибавлять или от нее убавлять конечные сколько угодно – от этого она *не изменяется*: именно такова математическая характеристика бесконечно-больших величин... Расстояние от “абсолютного” *неизменно*, пойдём ли мы вперед, назад, направо, налево; и говорить о “приближении” к абсолютному есть насмешка и над логикой, и над всяким прогрессивным стремлением»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 153.

Будучи введенным в теорию познания, не раз повторяет Богданов, понятие «абсолютная истина» возрождает религиозное авторитарное мышление, а научное и философское познание делает невозможным: «в абсолютное ведь можно только *верить*, знать его – нельзя»<sup>1</sup>. Вера в абсолютное – это «требование *остановки* научного познания на известном пункте, декретирование невозможности идти далее»<sup>2</sup>. Даже такие, казалось бы, бесспорные истины, как истины факта, не могут считаться абсолютными. Например, истинность высказывания «Наполеон умер 5 мая 1821 года» не является таким очевидным, как это кажется на первый взгляд: констатация факта вообще представляет собой очень сложную процедуру и зависит от ряда условностей. Так, чтобы утверждать абсолютность истины о дате смерти Наполеона, необходимо сначала разобраться с тремя понятиями, составляющими данное суждение: первое относится к определенной личности – Наполеону, второе – к определенному физиологическому процессу – смерти, а третье – к исторической дате. Очевидно, что ни одно из этих понятий не может считаться абсолютно истинным. Во-первых, нельзя сказать, что умер тот же человек, та же «личность», которая фигурировала в таких-то предыдущих событиях, связанных с именем «Наполеона»: иллюзия единства «я» уже давно разоблачена физиологией и психологией. Поэтому утверждение о смерти Наполеона – это скрытый софизм: «в подлежащем мыслится великий социально-культурный деятель, а сказуемое относится к жалкой развалине, исторически ничтожной»<sup>3</sup>. Во-вторых, неизвестно, что такое смерть: об

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 157.

<sup>3</sup> Там же. С. 150.



этом до сих пор спорят врачи и философы. В-третьих, историческая дата представляет собой чистую условность: и сама эра, и способ счисления времени конвенциональны.

Итак, подведем итоги философской полемики между Богдановым и Лениным. Нетрудно заметить, что их философские позиции в основных моментах не только сходны друг с другом, но и являются тождественными. А именно: и Богданов и Ленин отвергают возможность апеллировать к абсолютной истине как предмету философского познания, оба критикуют догматизм и метафизику, а также пытаются обосновать монистическую систему философии, наконец, оба они, признавая объективность реальности и примат материи над духом, стремятся преодолеть недостатки классического материализма, отвергая как метафизическое, так и натуралистическое понимание материи и истолковывая понятие «материя» в контексте гносеологии. Более того, практически тождественными оказываются и объяснения процесса познания, несмотря на то, что ленинская теория «отражения» формально была направлена против богдановской идеи «подстановки» (так, Богданов трактовал функциональную зависимость между психическими и физическими комплексами как их «отражение» друг в друге и на этом основании делал вывод о возможности «научной подстановки»<sup>1</sup>), что, по сути, совпадает с ключевым положением теории отражения Ленина, а именно, что «дух не существует независимо от тела, что дух есть вторичное, функция мозга, отражение внешнего мира»<sup>2</sup>).

<sup>1</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. С. 156.

<sup>2</sup> Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. С. 98.

Но если философские позиции Богданова и Ленина действительно одинаковы, то тогда возникает вопрос, о чем же, собственно, они спорили и почему их полемика получила такой большой общественный резонанс. Думается, что спорили они о словах, и только о них, или, точнее, об их количестве, необходимом для выражения соответствующей мысли. Как будто сознательно руководствуясь принципом «экономии мышления» Э. Маха, Ленин сумел более компактно и просто объяснить то, что Богданов объяснил при помощи многочисленной и запуганной философской и научной терминологии. Кроме того, некоторые критические замечания «философа от сохи» заставили создателя эмпириомонизма пересмотреть свои теоретические допущения, вследствие чего «соперник Ленина» оказался побежденным и на философском поприще. Скорее всего, именно под воздействием дилетантской критики Ленина Богданов вскоре после публикации «Эмпириомонизма» разочаровался в философии и все свои силы отдал разработке тектологии, которая, как наука, должна была заменить философию. Вот характерное высказывание Богданова, свидетельствующее о его скепсисе относительно возможностей философского познания: «Философия доживает последние дни. Эмпириомонизм – уже не вполне философия, а переходная форма, потому что он знает, куда идет и кому должен будет уступить место. Начало всеобщей новой науки будет положено в ближайшие годы, ее расцвет возникает из той гигантской, лихорадочной организационной работы, которая создаст новое общество и завершит мучительный пролог истории человечества. Это время не так далеко...»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Философия живого опыта: Материализм, эмпириокритицизм, диалектический материализм, эмпириомонизм, наука будущего. Популярные

3. *Проблема человека.* Практически во всех сочинениях Богданова так или иначе представлена «проблема человека», понятая им как требование разоблачения человеческого *я* – одного из наиболее дорогих и опасных для человека «фетишей», препятствующих развитию мышления и преобразованию в соответствии с ним реальности человеческой жизни. *Я* человека, выступающее в различных своих ипостасях «души», «субъекта», «личности» и т. д., давно уже утратило присущую ему когда-то «организующую функцию» и превратилось в средство консервации отжившего, мертвого, в результате чего новое и живое вынуждено изменять себе, а вместе с этим и жизни в целом. Окаменелость *я* восстает против динамики мысли, так как заставляет ее оперировать «конечными рядами причин», вместо того чтобы продвинуться за пределы того, что воспринимается «ясно и отчетливо» (т. е. намеренно вводит в заблуждение). Обожествленное *я* – исток авторитаризма мышления и дуалистической разорванности человека, его «нечистой совести» и «частной собственности»; это вечное проклятие над человеком выдвигает категорический запрет на творчество и обрекает человека на рабство, которое рисуется ему в ярких красках «мещанского счастья».

По сути, Богданов говорит о том же, о чем позже писал и Фуко, утверждавший, что «в наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека»<sup>1</sup>. Человек как помеха воспринимать сущее как сущее, не искаженное законами «антропологического сна»,

---

очерки. М., 2010. С. 271–272.

<sup>1</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 362.

человек как кривое «зеркало природы»<sup>1</sup>, в котором отражаются его собственные галлюцинации, – такой человек может согдаться только для «филистерской обывательщины»<sup>2</sup>, против которой Богданов вел постоянную и непримиримую борьбу.

«Смерть субъекта», таким образом, становится ближайшей задачей философской критики и действенным стимулом развития философской мысли. Кроме того, Богданов видит в разоблачении я способ решения проблемы интерсубъективности. Действительно, поскольку представление о субъекте отражает лишь временный этап эволюции человека, связанный с дроблением коллективного опыта в результате распространения специализации, то с преодолением раздробленности исчезнет субъект, а вместе с ним и проблема непонимания. Только тогда, делает вывод Богданов, когда «всякий *строит мир* по образу и подобию своего специального *опыта*»<sup>3</sup>, возможно взаимное непонимание, но и оно является не абсолютным, а относительным, поскольку в его основе все равно лежит единство опыта. Это изначальное единство указывает и на подлинное существо человека, состоящее в его социальности. Подлинный человек – это все человечество, в котором решена проблема интерсубъективности. Отсюда следует и задача философии – «собрание человека», что значит уничтожение его я. Индивидуализму, по мысли Богданова, должен быть противопоставлен

---

<sup>1</sup> Ср.: Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. – Интересно заметить, что проблематика созданного Рорти «мифа об антиподах» полностью соответствует идеям «марсианских рассказов» Богданова. Как антиподы, так и марсиане обходятся без представлений о «душе», «субъективности» и дуалистической картины мира.

<sup>2</sup> Богданов А.А. Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990. С. 30.

<sup>3</sup> Там же. С. 35.

коллективизм – не столько как форма жизни, сколько как особая форма мышления.

Итак, элиминация субъекта отчетливо осознавалась Богдановым как актуальная философская проблема, не разрешив которую, нельзя было построить монистическую картину мира. Необходимо заметить, что устранение *я* не предполагало утверждение *мы* в качестве безусловной ценности человеческой жизни и тем более не вело к становлению «Единого Государства»<sup>1</sup>. По мысли Богданова, проект «собирания человека» является принципиально неосуществимым. Действительно, подлинное человечество, как идеал познания и жизни, никогда не может и не должно быть достигнуто, так как в этом случае потребовалось бы допустить «конец истории» и целый ряд других метафизических положений. Весь смысл апелляции к «подлинности» человека состоит, поэтому, не в том, чтобы познать идеальное, а в том, чтобы найти способы воздействия на человека реального, всегда «неподлинного» – живого. Элиминация принципа субъективности и утверждение идеала коллективизма необходимы, согласно Богданову, для того, чтобы подчеркнуть взаимосвязь и взаимообусловленность *я* и *мы*, показать относительность и инструментарность этих понятий, их роль в организации опыта.

Таким образом, идеал познания, который лежит в основе эмпириомонизма, именно потому, что он позволяет создать монистическую картину мира, является принципиально неосуществимым на практике, вследствие чего сохраняется динамика жизни и обеспечивается постоянное развитие философии и науки. Богданов неоднократно

---

<sup>1</sup> См.: Замятин Е.И. Мы // Знамя. 1988. № 5–6.

подчеркивал важность понимания невыполнимости задачи собирания человека. Так, задаваясь вопросом о том, что же будет делать собранное воедино человечество, когда все противоречия, обусловленные расколотостью его опыта, будут устранены, он указывал на наличие *более глубоких* стимулов развития, благодаря которым окажется возможным избежать косности и застоя. Эти *первичные*, т. е. наиболее фундаментальные, стимулы «возникают там, где человек встречается лицом к лицу с природой, где в непосредственной борьбе с нею он сам выступает как производительная, как творческая сила»<sup>1</sup>. Тем самым задача собирания человека вновь актуализируется как *задача*, только теперь она значительно усложняется, поскольку требуется «восстановить» изначальное единство человека и природы. Человечество как целое – это всего лишь осколок универсума, и что помешает ему опять обратиться к объяснительной схеме Богданова, чтобы поставить перед собой новые цели? И поскольку природа *бесконечна*, то достижение *последней* цели никогда не произойдет, а значит, человек никогда не остановится в своем развитии. Но это значит также, что непрерывность опыта никогда не будет достигнута и субъективность не лишится права оставаться необходимым условием мышления. Субъект по-прежнему будет требовать своего разоблачения и в то же время сохранит все свои философские прерогативы.

4. *Обоснование этики имморализма*. Критика субъекта закономерно переходит у Богданова в критику индивидуалистической морали. Указывая на реактивность существующих моральных ценностей (они существуют лишь в силу наличия в опыте «отрицательной основы»,

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Новый мир. С. 75.

придающей им смысл; так, например, идеи свободы, равенства, братства – это реакция на фактическое отсутствие этих ценностей в реальной жизни), их социально-практическую заданность и функциональность, Богданов ставит вопрос о возможности философского моделирования нравственности. Традиционная система моральных норм, наиболее точно выраженная в практической философии Канта, представляет собой рудимент индивидуалистического фетишизма, поскольку основывается на карательном императиве «угрызений совести» и стремится воспрепятствовать нравственному развитию человека. Поэтому «освободительная борьба современного *аморализма*, индивидуалистического и социального»<sup>1</sup>, приветствуется Богдановым как средство разоблачения лживости и губительности господствующей морали, которая уже давно превратилась в систему нравственного закабаления людей и всячески способствует их всесторонней деградации. Необходимо противопоставить ей мораль новую, причем такую, чтобы она не смогла стать в будущем очередным препятствием для нравственного роста человека. Выход, полагает Богданов, лежит в преодолении стихийного движения жизни, которое должно стать движением гармоническим, т. е. «сознательно-целесообразным».

Для решения этой задачи потребовалось, во-первых, показать возможность моделирования нравственных норм непринудительного типа и, во-вторых, найти «свободный от противоречий ответ» о цели жизни, которая бы и стала центральным регулятивом новых моральных ценностей.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 53.

Согласно Богданову, нравственными нормами, свободными от принудительности и от консерватизма, могут быть «нормы целесообразности», которые не предписывают человеку его цели, а только указывают на средства их достижения. Эти нормы схожи с «научно-техническими правилами» и напоминают гипотетические императивы Канта<sup>1</sup>, они подлежат критике опыта и выражают – уже вопреки Канту – примат теоретического разума над практическим<sup>2</sup>. Богданов называет их также «формами жизни», подчеркивая тем самым естественность «норм целесообразности» и их соответствие «гармоническому развитию жизни».

Что касается вопроса о сознательно («научно») сформулированной цели жизни, то ею, считает Богданов, может быть идеал, состоящий «в бесконечно возрастающей сумме счастья». Это «счастье» *пока что* принципиально неопределимо, потому что адекватно представить себе высший (монистический) тип жизни нельзя, находясь в условиях дисгармонии. Но тем не менее, полагает Богданов, мы уже теперь способны охарактеризовать это «счастье» в основных, существенных его чертах, так как, во-первых, мы *предчувствуем* счастье в моменты экстатического созерцания красоты природы и мысли (когда «наше маленькое существо исчезает, сливаясь с бесконечностью») и, во-вторых, мы *понимаем* его как стремление к большей организованности, анализируя развитие жизни. Идеал счастья, таким образом, должен быть сверхиндивидуальным (не подавляющим личность своей

---

<sup>1</sup> Кант, как известно, называл гипотетические императивы «техническими» и считал их «предписаниями умения, повелевающими всегда лишь условно» (См., напр.: *Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума.* СПб., 1995. С. 277).

<sup>2</sup> См., напр.: *Богданов А.А.* Новый мир. С. 62.



недостижимостью и не возвышающим ее, а устраняющим в человеке его индивидуалистическое содержание и позволяющим тем самым перейти от *я* к *мы*) и динамическим (т. е. изменяющимся в процессе эволюции жизни и ее познания). К тому же, этот идеал, или «максимум жизни общества, как целого, совпадающий в то же время с максимумом жизни его отдельных частей и его элементов – личностей»<sup>1</sup>, должен оставаться, как и идеал познания, принципиально неосуществимым.

Итак, новая мораль, моделируемая Богдановым, базируется на весьма необычных принципах: в основу ее кладутся нормы, лишенные нормативности, и заведомо недостижимая цель жизни. Называя новую мораль «этикой сорадования» и противопоставляя ее дуалистической «этике сострадания», он пытается утвердить «научную» нравственность в качестве цементирующего элемента единого опыта, чтобы достичь тем самым его непрерывности.

Этика сорадования, на первый взгляд, кажется абсурдной, так как предполагает выполнение внутренне противоречивой задачи – создание *морали имморализма*. Более того, эта этика обосновывается Богдановым с помощью таких положений, которые не выдерживают, по видимому, никакой критики: легко заметить гипертрофированную зависимость новых моральных принципов от идеала общей цели, в результате чего провозглашается тезис о взаимной заменимости людей (теория «винтиков»), оправдывается «бесчувственность» к страданиям близких («товарищей»)<sup>2</sup>. Однако если обратить внимание не на форму

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Так, напр., Богданов пишет: «Товарищ дорог товарищу как гармонично с ним действующая сила в общей борьбе, как частичное живое воплощение общей це-

выражения мыслей Богданова, а на их содержание, вспомнив, к тому же, что он отнюдь не идеализировал «казарменного коммунизма» и отрицательно относился к нивелированию «рабочей силы»<sup>1</sup>, то можно увидеть актуальность самой проблемы, разрешить которую и пытался Богданов.

Прежде всего нужно заметить, что теория «винтиков» никак не может рассматриваться в качестве конгениальной философским рассуждениям пролетарского мыслителя, призывавшего к превращению «человека-дробинки» в «человека-целое». «Винтик» – это доведенная до абсурдного предела специализация человеческого опыта, следствие утраты изначального единства его родового содержания. Существо «винтика» – не столько в его заменимости, сколько в том, что он *винтик* и обречен оставаться таким же, подчиняясь диктату сущности, определяющей его существование. Уникальность человека, таким образом, может быть понята не как его достоинство – достоинство отдельного человека, а как болезнь или уродство всего человечества. Конечно, отсюда не следует, что «эмпириомонист Богданов отрицательно относился к личности»<sup>2</sup>. Как раз наоборот: только освободившись от «пут самости», индивидуальности, человек впервые получает возможность развиваться во всей полноте. Уметь выходить из себя, становиться другим и синтезировать в своем действительном опыте бес-

---

ли... Товарищ выбыл из строя, товарищ погиб, – первая мысль, которая выступает на сцену, это как *заменить* его для общего дела, как заполнить пробел в системе сил, направленных к общей цели. Здесь не до унынья, не до погребальных эмоций: все внимание направлено в сторону действия, а не “чувства”. – Там же. С. 69.

<sup>1</sup> См., напр., письмо Луначарскому от 19 ноября (2 декабря) 1917 г.

<sup>2</sup> Гусев С.С. От «живого опыта» к «организационной науке» // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб., 1995. С. 336.

конечные вариации опыта возможного – вот та задача, решением которой Богданов занимался в первую очередь.

Как целое, человек качественно отличается от того человека, который стал субъектом истории и как предмет философии послужил причиной ее стагнации в тупике метафизики. Это отличие сказывается, прежде всего, в том, что перед человеком открывается все богатство жизни, поскольку она теперь воспринимается не как жизнь личная, однозначно определенная и замкнутая в тесные рамки социокультурных условностей и индивидуальных характеристик, а как жизнь, постоянно требующая для себя все новых и новых форм, что *заставляет* человека творчески и свободно относиться к ней и к себе самому. Интерпретация жизни, какой бы удачной она ни была, лишается, таким образом, права считаться окончательной или же абсолютно истинной и вынуждена уступить место непрекращающемуся интерпретированию-экспериментированию жизни, которое только и может гарантировать бесконечность ее развития. Тезис о возможности полной взаимной заменимости и исчислимости людей, «когда в опыте каждого имеется уменьшенное, но верное и гармоничное отражение опыта всех, когда в переживаниях другого никто не находит ничего принципиально недоступного и непонятого»<sup>1</sup>, не кажется одиозным, если учесть, что в новом социуме, о котором говорит Богданов, нет человека, но есть человечество, как нет уникального опыта, а есть коллективный и пролетарское самосознание является «живой клеткой живого коллектива»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Новый мир. С. 44.

<sup>2</sup> Богданов А.А. Падение великого фетишизма: Современный кризис идеологии. М., 2010. С. 126.

Итак, как же возможна «этика сорадования», коль скоро это не простая идеологема и не лишенное смысла словосочетание? Ответить на этот вопрос помогает богдановское истолкование *свободы*, которое является своеобразным развитием практической философии Канта, хотя в конечном итоге противоречит ей по существу. Известно, что Кант считал идею свободы условием морального закона и выводил из этого понятия идеи о боге и бессмертии, утверждая их объективную реальность исходя из субъективной необходимости допустить их в качестве регулятивов морального универсума. «Царство свободы», таким образом, открывало простор для веры, которая, будучи основанной на чистом практическом разуме, становилась гарантом аподиктичности всех теоретических истин. Неудивительно, что «моральное познание» было объявлено познанием высшим и полным, а теоретический разум оказался зависимым от разума практического. Но что это значит? Только то, что свобода незаметно трансформировалась в свою противоположность и что «чистое *понятие* свободы» стало играть в системе Канта роль более важную, чем указание на трансцендентальный статус свободы или ее проблематизация.

Действительно, с одной стороны, Кант характеризует свободу как проблематическое понятие, а с другой – утверждает, что это «единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но *знаем* а priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем»<sup>1</sup>. Выходит, что возможность свободы априорно известна, то есть аподиктична. Другими словами: свобода как возможность всегда действительна, и поэтому она уже как-то

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика практического разума. С. 124.

определена, реализована, а значит, закреплена в том или ином *понятии* свободы, которое куда важнее для философского системостроительства, чем непостижимая свобода-в-себе, лишенная всякого положительного содержания. Как понятие, свобода занимает строго фиксированное место в «метафизике нравов» и необходима для завершения системы трансцендентального идеализма; более того, она подчиняется необходимой логике этой системы и сама является необходимостью, поскольку обуславливает непротиворечивость и функционирование системы в целом. Вот почему Кант может сказать: «Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет опору всего здания системы чистого, даже спекулятивного, разума, и все другие понятия (о боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, т. е. возможность их доказываться тем, что свобода действительна, так как эта идея про-является через моральный закон»<sup>1</sup>.

Богданов критикует «метафизический идеализм», обращая внимание на то, что Кант создает, скорее, лишь новый кодекс *права*, не понимая, что «действительная, вполне реализованная свобода есть вовсе не “право”, а отрицание права»<sup>2</sup>. Свобода вообще имеет *отрицательную* природу, и любые попытки заковать свободу в рамки положительных определений заканчивались тем, что она подменялась *понятием* свободы и наделялась противоположным содержанием, так что под именем свободы являлась теперь вновь утвержденная необходи-

<sup>1</sup> Там же. С. 123.

<sup>2</sup> Богданов А.А. Новый мир. С. 65.

мость. Известно, например, что в христианской философии проблема теодицеи решалась указанием на двойственный характер свободы: свобода как произвол – это источник греха и зла в мире, результат *неправильного понимания* человеком своей свободы, которая, правильно понятая, ничуть не противоречит необходимости и не может расходиться с божественной волей. Отсюда вывод, что свобода совсем не свободна в выборе вариантов своей реализации, что она должна быть однозначно понята и что содержание *понятия* свободы в том и состоит, что это «*познанная необходимость*».

Именно такое истолкование свободы является доминирующим, и поскольку свобода, как требование познать необходимость, связана с ответственностью и наказанием, то нетрудно догадаться, почему в современном обществе она интегрируется в систему правовых представлений и истолковывается исключительно с юридической точки зрения. «Что такое эта свобода? Определенное *право*. Как норма правовая, она должна, следовательно, заключать в себе элементы внешнего принуждения»<sup>1</sup>. Очевидно, что такая свобода не может не служить интересам правящего *буржуазного* класса и не выполнять полицейские функции. Утверждая себя как право, свобода является как раз затем, чтобы не допустить осуществления этого права, сделать его номинальным, фиктивным. Ибо, размышляет Богданов, все говорят о «свободе» слова, союзов и т. п., но на деле ее не имеют, и никто не думает о «свободе» внутренних переживаний – мыслей и снов, о «свободе» дышать или мечтать, потому что все это просто есть и не может быть отнято у человека.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 64.

Итак, следует отличать свободу-понятие от отрицательной свободы: первая связана с необходимостью и является метафизической, вторая представляет собой не ограниченную ничем возможность и может быть названа *естественной*. Метафизически истолкованная свобода предполагает наличие у человека неизменной сущности и заставляет его коснеть в ней, объявляя все новое ложным и порочным; свобода естественная, напротив, открывает бесконечные перспективы изменения природы человека, поскольку отрицает все достигнутые им в процессе исторического развития определенности. По мысли Богданова, только отрицательная свобода может быть по-настоящему положительной, и поэтому следует освободить свободу от понятия свободы, снять с нее вечное проклятие пережившего свое время религиозного истолкования мира. Очевидно, далее, что произвол, несмотря на традиционное отождествление его с чем-то пагубным и злым, не обязательно должен таковым и являться. Он может быть причиной не только зла, но и добра – все зависит от того, в каком контексте совершается и рассматривается поступок человека. И если произвол – это всегда преступление, то разве не бывает преступлений во благо? Следовательно, свобода, как произвол, нравственно нейтральна, и ее нельзя осуждать единственно на том основании, что она концептуально неопределима и поэтому непредсказуема.

Так же обстоят дела и с нравственностью. Подобно тому, как свободу нужно освободить от ее понятия, и нравственность нужно развести с моралью. Традиционная мораль сострадания построена на известном софизме, утверждающем взаимосвязь и взаимную обусловленность нравственности и религиозности. Именно потому, что уда-

лось создать видимость убедительности тезису о том, что только человек религиозный может считаться нравственным, дальнейшее отождествление морали и нравственности стало возможным. Синтезирующее все три понятия слово «духовность», как непременный атрибут желаемого совершенства, окончательно задушило в человеке его нравственное достоинство и сделало его «свободным рабом» морали. Что же такое мораль? Прежде всего, это система *понятий* о нравственности, и неудивительно, что здесь речь идет о понятиях, а не о нравственности. Нравственный поступок, поэтому, может осуждаться с точки зрения той или иной морали, а отрицающие Бога зачастую оказываются праведнее верующих. Богданов демонстрирует гетерогенность морали и нравственности на многих примерах, в том числе и указывая на обитателей Красной Звезды, которые прекрасно обходятся без авторитарных норм и вечных прав, но не превращаются от этого в волчью стаю.

Этика, как учение о нравственности, может и должна быть *имморальной*. Одним из важнейших условий ее научности является преодоление *совести* как фундаментального постулата старой морали. Традиционно совесть играла роль глашатая истинной моральности и как таковая могла противоречить общепринятым моральным нормам, корректировать и даже отвергать их. Согласно Богданову, понятие совести получило наибольшее развитие в практической философии Канта: приняв вид безличного категорического императива, она тем самым обнаружила свое существо: оказалось, что совесть так же моральна и так же искусственна, как и все «вечные ценности», но только более, чем они, наделена карательной функцией. Совесть – это по-



следнее прибежище морали, ее *ultima ratio* – своеобразный софизм, благодаря которому создается иллюзия прорыва в ноуменальное. С этим софизмом не справился даже Кант, и в результате критический пафос его философии сменился морализаторством в духе догматической метафизики.

Как и свобода, нравственность, согласно Богданову, естественна, и поэтому критерием нравственного должна быть не совесть, ибо она искусственна, а научно обоснованный принцип, указывающий на объективные закономерности динамики нравственности, как определенной системы человеческого опыта. По Богданову, таким принципом является *положительный подбор*, который и должен занять место совести в новой этике сорадования. Отныне нравственным должно считаться все, что ведет к укреплению организации опыта, что способствует собиранию человека и приближает достижение гармонии. В будущем, *социалистическом* обществе, когда будет полностью реализована свобода и все люди достигнут нравственного совершенства, исчезнут представления о правах и моральных ценностях, человека перестанут мучить угрызения совести, и сострадание станет казаться таким же абсурдным и оскорбляющим человека предположением, каковым сейчас, в наше критическое время тотальной дисгармонии, кажется тезис о взаимозаменяемости людей, их исчислимости и прозрачности.

5. *Тектология*. В переводе с греческого «тектология» значит «наука о строительстве» (τέκτων – плотник, строитель; λόγος – слово, учение). «Строительство» – наиболее подходящий синоним для понятия «организация», отсюда другое название тектологии – «всеобщая орга-

низационная наука». Задача тектологии заключается в том, чтобы выяснить, какие способы организации наблюдаются в природе и в человеческой деятельности, обобщить, систематизировать и объяснить их, т. е. дать абстрактные схемы их тенденций и закономерностей; затем, опираясь на эти схемы, определить направления развития организационных методов и их роль в экономии мирового процесса. «Общий план этот аналогичен плану любой из естественных наук, но объект науки существенно иной. Тектология имеет дело с организационным опытом не той или иной специальной отрасли, но всех их в совокупности; другими словами, она охватывает материал всех других наук и всей той жизненной практики, из которой они возникли; но она берет его только со стороны метода, т. е. интересуется повсюду способом организации этого материала»<sup>1</sup>.

Тектология основывается на философии эмпириомонизма, она является результатом практического применения его идей и методов. В качестве основных понятий в тектологии используются понятия элементов и их сочетаний (комплексов), а при помощи принципа параллелизма физического и психического выводятся все тектологические законы. Но если в «Эмпириомонизме» элементы и их комплексы рассматривались в контексте теории познания и обозначали фиксированное содержание опыта, то в «Тектологии» они анализируются с точки зрения динамики жизни как активности-сопротивления, а комплексы элементов характеризуются в аспекте их организации и сводятся к трем типам: комплексы организованные, дезорганизованные и нейтральные.

---

<sup>1</sup> *Богданов А.А.* Тектология: Всеобщая организационная наука. М., 2003. С. 74.

Ссылаясь на параллелизм психических явлений с физическими нервными процессами – принципиальное положение, обоснованное в «Эмпириомонизме», Богданов доказывает единство организационных методов (в психических и физических комплексах, в живой и мертвой природе, в работе стихийных сил и сознательной деятельности людей и т. д.): «параллелизм означает именно то, что связь элементов и сочетаний на одной стороне соответствует связи на другой, т. е. что имеется основное единство способов организации». И поэтому «любой продукт “духовного творчества” – научная теория, поэтическое произведение, система правовых или нравственных норм – имеет свою *архитектуру*, представляет расчлененную совокупность частей, выполняющих различные функции, взаимно дополняя друг друга: принцип организации тот же, что и для каждого физиологического организма»<sup>1</sup>.

Тектология, по мысли Богданова, является наукой, а не философией. Как наука, она оказывается предпочтительней философии, потому что обходится без принимаемых на веру допущений, необходимых для построения целостной картины мира. Научное знание представляет собой систему выверенных на практике положений, в то время как «с понятием о философской теории не совмещается мысль о точной опытной проверке»<sup>2</sup>. Согласно Богданову, «по мере своего развития тектология должна делать излишней философию, и уже с самого начала стоит *над* нею, соединяя с ее универсальностью научный и практический характер»<sup>3</sup>. В одной из первых редакций «Тектологии» он

---

<sup>1</sup> Там же. С. 36.

<sup>2</sup> Там же. С. 22.

<sup>3</sup> Там же. С. 86.

выдвинул даже тезис о «конце философии», который послужил причиной обвинений Богданова в «редукционизме» и «нигилизме».

Однако этот тезис вовсе не предполагает отказа от философии. Утверждая, что всеобщую организационную теорию можно построить только как науку, а не как философию, Богданов не отрицает важности философии, но, наоборот, подтверждает ее. Тектология как наука невозможна без философии эмпириомонизма, потому что является той частью ее содержания, которая получает статус объективного знания вследствие закрепления на уровне социального опыта. Вырастая из эмпириомонизма, тектология делает и его философские идеи и схемы предметом своего исследования, изучая их так же, как всякие иные организационные формы опыта. В этом смысле тектология делает философию «излишней», т. е. превращает ее положения, отчасти гипотетические, в строго научные выводы. Однако это совсем не значит, что наука способна заменить собой философию. Полного «вытеснения» философии из социальной жизни никогда не произойдет, так как непрерывность и целостность опыта (условие социальной жизни и научного мышления) требуют таких идеологических приспособлений, которые невозможно получить непосредственно из опыта. Таким образом, функция философии заключается в том, чтобы обеспечивать целостность опыта (познавательный монизм), а науки – в том, чтобы делать полученную монистическую картину мира объективной реальностью.

Философия отличается от науки, согласно Богданову, не как пройденный этап интеллектуального развития от настоящего и не как вымысел от истины, а по тем целям, которые ставятся перед ними. «Фи-

лософия теоретическая стремилась *найти* единство опыта, а именно в форме какого-нибудь универсального *объяснения*. Она хотела дать *картину* мира, гармонически-целостную и во всем понятную. Ее тенденция – созерцательная. Для тектологии единство опыта не “находится”, а *создается* активно-организационным путем: “Философы хотели объяснить мир, а суть дела заключается в том, чтобы изменить его”, – сказал великий предшественник организационной науки Карл Маркс. Объяснение организационных форм и методов тектологией направлено не к созерцанию их единства, а к *практическому овладению ими*»<sup>1</sup>.

Таким образом, тектология – это инструмент изменения действительности, а не ее описания. Это высшая наука, так как ее предметом являются всеобщие законы организации явлений, и это единственная наука, которая не только вырабатывает свои методы, но также исследует и объясняет их. Поэтому Богданов делает вывод, что тектология представляет собой завершение цикла наук. «Тектология в своих методах с *абстрактным символизмом математики* соединяет *экспериментальный характер естественных наук*. При этом в самой постановке своих задач, в самом понимании организованности она должна стоять *на социально-исторической* точке зрения. Материал же тектологии охватывает весь мир опыта. Таким образом она и по методам, и по содержанию наука действительно *универсальная*»<sup>2</sup>.

Содержание тектологии представляет собой раскрытие основных организационных механизмов, принципов устойчивости и организованности форм, законов их схождения и расхождения, видов общест-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 85.

<sup>2</sup> Там же. С. 80.

венного подбора, условий оптимального развития социальных систем и причин их кризисов и т. д. Большое внимание уделяется обоснованию «организационной диалектики», позволяющей не только понять «целесообразность без цели» в природе, но и заложить основы новой парадигмы философского мышления.

Богданов был уверен в том, что всеобщая организационная наука – это необходимое условие дальнейшего прогресса человечества и что «полный расцвет тектологии будет выражать сознательное господство людей как над природой внешней, так и над природой социальной»<sup>1</sup>. Однако его современники не оценили по достоинству открытия Богданова и подвергли его критике. Только во второй половине XX века идеи Богданова получили широкую известность и признание. Сейчас тектология признается одной из первых попыток построения общенаучной концепции, в которой рассматриваются проблемы организации, управления и развития сложных системных объектов. Считается также, что тектология Богданова предвосхитила кибернетику Н. Винера и общую теорию систем Л. Бераланфи.

### **§ 5. Философские проблемы богостроительства**

Одним из существенных моментов позитивной философии являлась попытка истолковать в духе «строгой научности» присущее широким народным массам религиозное чувство, чтобы направить «тоску по трансцендентному» в русло творческого созидания идеала человеческой жизни. Реализация этого проекта получила название «богостроительство».

---

<sup>1</sup> Там же. С. 79.

Еще родоначальник позитивизма О. Конт высказал идею создания новой, *позитивной религии*, задача которой заключается в том, чтобы искусственно стимулировать в человеке его социальность (т. е. превращать эгоиста в альтруиста). Только с помощью религии, полагает Конт, можно создавать и поддерживать связи между людьми в обществе и регулировать тем самым не только экономику, политику, сознание, но и потребности, желания, эмоции людей, обеспечивая поступательный прогресс общества в целом. Прототипом позитивной религии Конт считал католицизм, но только место Бога здесь должно было занять Человечество, как единое существо. Поскольку единое Человечество – это идеал, а не реальность, то его еще нужно *создать*, и позитивная религия должна была сыграть здесь главную роль.

Русские позитивисты во многом опирались на учение Конта, обоживая возможность богостроительства. Примерно в 1907 году группа сторонников синтеза марксизма и позитивной философии из РСДРП во главе с Анатолием Васильевичем Луначарским (1875–1933) и Владимиром Александровичем Базаровым (Руднев, 1874–1939) заявила о необходимости построить новую, *социалистическую религию*. К этой группе примкнули уже знаменитый в то время писатель Максим Горький (Алексей Максимович Пешков, 1868–1936) и историк Михаил Николаевич Покровский (1868–1932). Наиболее активно свои идеи богостроители распространяли в 1908–1910-е годы, когда были опубликованы их основные работы: двухтомник «Религия и социализм» Луначарского (1908), статьи Базарова «Мистицизм и реализм нашего времени» (1908) и «Богоискательство и богостроительство» (1909), а также сборник «Очерки философии коллективизма» (1908). В

1909 году на острове Капри в Италии Горький и Луначарский, в целях реализации своих идей по воспитанию народных масс в духе богостроительства, организовали «Первую Высшую социал-демократическую пропагандистско-агитаторскую школу для рабочих». Два десятка русских рабочих-эмигрантов были поселены на вилле Блезус, где они отдыхали, рыбачили и посещали занятия. Луначарский читал лекции по истории философии, Горький – по истории литературы, Богданов – по экономике, Покровский – по истории России.

Теоретическую основу богостроительства составляли размышления Богданова о специфике социально согласованного опыта, а также о критерии объективности («общезначимости») познания. В «Эмпириомонизме» было показано, что социальный опыт, хотя и является результатом согласования субъективного опыта людей, входящих в состав данного социума, далеко не весь социально организован (объективен): он представляет собой достигнутый в настоящее время уровень организации общезначимого опыта различных субъектов, т. е. социально организован в относительном, а не в абсолютном смысле. Вследствие неполной организованности социальный опыт всегда включает в себя различные противоречия, которые, однако, могут оставаться латентными и играть конструктивную роль, коль скоро они считаются достаточными для «объяснения» природы, т. е. способствуют консолидации человеческих действий и тем самым ведут к расширению опыта.

В качестве примера Богданов указывал на общепризнанное когда-то существование домовых и леших: несмотря на то, что современная



наука изгнала их из действительности социальной жизни, реальность этих комплексов элементов для тех людей, которые в них верили, не подлежит сомнению. Сейчас, конечно, фиктивность домовых и леших вполне доказана, но это значит лишь то, что данные комплексы элементов не могут более служить надежными регулятивами коллективных действий и должны, поэтому, относиться исключительно к субъективному опыту. Однако обойтись без домовых и леших человечество и теперь не в состоянии: их место в современной научной картине мира занимают «законы природы» и вообще предельные понятия, которые позволяют свести многообразие комплексов в единое целое, без чего дальнейший прогресс познания невозможен. Отсюда следовал и вывод относительно идеи бога: очевидно, что бог теологов и метафизиков давно «мертв», поскольку такое понимание божества соответствует прошедшей исторической эпохе и не может вдохновлять людей на совместные действия; для того же, чтобы обеспечить прогрессивное историческое движение человечества, необходимо создать идею нового бога, вложив в нее такое содержание, которое будет адекватным современному состоянию научного знания.

Разумеется, «новая религия», как ее представляли себе богостроители, не должна культивировать веру в какое-либо трансцендентное бытие или сверхъестественные силы. Речь шла лишь о мировоззрении, в котором снялось бы противоречие между *сущим* и *должным*, *действительностью* и *идеалом*. Известно, что суждения о *нормах* и *ценностях* не могут быть логически выведены из суждений о *фактах*. Этот означает, что не может быть никакой научно обоснованной морали или теоретически доказанной цели жизни. Но человеческое мышление

стремится к монизму, и, следовательно, люди всегда нуждаются в таком мировоззрении, в котором *знания о мире* и *ценностные установки* были бы как-то согласованы между собой. И таким мировоззрением издревле являлась религия. Как писал Луначарский, «сущность религии заключается в стремлении положительно разрешить вопрос о противоречии законов жизни (потребностей человеческих) и законов природы... религия есть такое мышление о мире и такое мироощущение, которое психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы»<sup>1</sup>.

Следует подчеркнуть, что создание новой религии, по мысли теоретиков богостроительства, было обусловлено объективным ходом исторического и интеллектуального развития человечества. Вот почему идея бога должна строиться не произвольно, а на основании последних выводов философии и науки. И поскольку передовой философской системой, к тому же, учитывающей положения наиболее развитой науки – естествознания, является марксизм, то новая религия – это *марксистский социализм*. По убеждению Луначарского, именно Маркс заложил основы социалистической религии, инициировав «новое религиозное пролетарское сознание» как веру в истину, добро и красоту, свободу и справедливость. Однако Маркс не является основоположником религии, так как богостроители – это пролетариат и в конечном итоге весь народ.

Конечно, «социализм есть особого рода религия – без бога, потустороннего мира, не содержащая в себе вообще ни грамма мистики и

---

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Религия и социализм. В 2 ч. Ч. 1. СПб., 1908. С. 40.

метафизики»<sup>1</sup>, и именно поэтому это «новая и наивысшая форма религии», «великая позитивная религия», которая уже не будет искать смысл в мире, но создаст его. «Путь борьбы за социализм, т. е. за триумф человека в природе, это и есть богостроительство»<sup>2</sup>. Согласно Луначарскому, социалистическая религия представляет собой этап эволюции религиозного сознания: это «пятая религия, сформировавшаяся на основе иудейства» (четыре предыдущих – это сам иудаизм, вышедшее из него христианство, ислам и пантеизм Спинозы). Социализм – это религия, в которой нет ничего более святого, чем объединенное созидательным трудом *человечество*. Новый бог – это «целое социалистическое человечество», в котором сполна реализуется «грядущая коллективная воля народа». Этот бог еще не родился, а только строится, и его строителем является «фабрично-заводской пролетариат, этот избранный народ новейшей истории»<sup>3</sup>. Прочие религиозные понятия – *спасение, искупление, чудо* – это прежде всего «организующие принципы», делающие социалистическую идею доступной народным массам. Луначарский даже предложил своеобразный социалистический коррелят Святой Троицы, где Отец – это процесс развития производительных сил, Сын – пролетариат, а Святой Дух – научный социализм.

Проводя мысль о том, что социалистическая религия будет способствовать «преображению людей в человечество», Луначарский,

---

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Несколько слов о моем «богостроительстве» // Ко всем товарищам. Париж, 1909. С. 7–8.

<sup>2</sup> Луначарский А.В. К вопросу о философской дискуссии 1908–1910 гг. // Луначарский?.. Нет, он Антонов! Документ, повествование о жизни и деятельности А. В. Луначарского. В 2 ч. / Автор-сост. Н. Ф. Пияшев. Ч. 1. Б. м., 1998. С. 109.

<sup>3</sup> См.: Луначарский А.В. Двадцать третий сборник «Знания» // Литературный распад. Кн. 2. СПб., 1909. С. 84–119.

как и другие теоретики богостроительства, подчеркивал, что это вовсе не предполагает достижение какой-то конечной цели, венца истории. Как бы мы ни понимали идеал человечества, как бы ни описывали его совершенство – «все это только символы нашей предельной идеи – идеи беспредельного роста мыслящей и чувствующей жизни»<sup>1</sup>. В отличие от авторитарных традиционных религиозных учений, «новая религия, религия человечества, религия труда, не дает гарантий»<sup>2</sup>. Она только открывает простор для реализации самых смелых творческих проектов.

В художественной форме идеи богостроителей выразил Максим Горький. В «Исповеди», написанной в 1908 году на Капри, изображен путь «полукрестьянина» Матвея «от индивидуализма к коллективистическому пониманию мира». Согласно Горькому, освобождение человека от рабства внутреннего и внешнего возможно только в том случае, когда каждый индивид подчинится «чудотворящей силе коллективной, разумной воле», испытает «мощь коллектива», ощутит «красоту экстаза коллективной жизни». При этом произойдет «слияние душ», в результате чего человек почувствует себя элементом единого целого – «всесильного, бессмертного народа». Это не предполагает, считает Горький, подавление личности коллективом, как раз наоборот: духовное единение позволит человеку впервые реализовать себя как полноценную, свободную и творческую личность. В этом и заключается создание нового бога – «всеобъемлющего бога земли», «бога красоты и разума, справедливости и любви». Горький сочинил

---

<sup>1</sup> Луначарский А. В. Атеисты // Очерки по философии марксизма: Философский сборник. М., 2011. С. 159.

<sup>2</sup> Луначарский А. В. Религия и социализм. Ч. 1. С. 48.

даже своего рода «богостроительский символ веры»: «Народушко бессмертный, его же духу верую, его силу исповедую; он есть начало жизни единое и несомненное... Ты еси тот Бог и творец всех богов, соткавший их из красот духа своего в труде и мятеже исканий Твоих! Да не будут миру бози инии разве Тебе, ибо ты еси един Бог, творяй чудеса! Тако верую и исповедую!»<sup>1</sup>.

Богостроители подверглись резкой критике, и прежде всего со стороны большевиков. В частности, В. И. Ленин в письмах Горькому настаивал на том, что «создание» бога ничем не отличается от его «искания», поскольку и в том и в другом случаях преследуется одна и та же цель – воспрепятствовать действительному преобразованию жизни: «Никогда идея бога не “связывала личность с обществом”, а всегда *связывала* угнетенные *классы* верой в *божественность* угнетателей»<sup>2</sup>. К 1913 году движение «богостроителей» полностью развалилось, а Горький и Луначарский позднее неоднократно каялись в своих не вполне большевистских увлечениях.

## § 6. Принципы эстетизма

Отказ от метафизики не мог не привести к «философскому протесту» против действительности, из которой были изъяты безусловные истины и вечные ценности, определявшие порядок и смысл человеческой жизни. В эпоху «завершения великого процесса умирания антропоцентризма» стал интенсивно распространяться «материалистический пессимизм», утверждавший, что ничего, кроме природы, не су-

<sup>1</sup> См.: Горький М. Исповедь // Горький М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 8. М., 1949.

<sup>2</sup> Ленин В.И. А. М. Горькому // Ленин В.И. Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 48. М., 1970. С. 232.

существует и что природа – это не обладающее разумом божество, а безличный механизм, «мастерская», в которой, к тому же, уже давно нет мастера. Вот как писал о природе Луначарский, суммируя теоретические положения «безотрадной философии»: «Она, строго говоря, вовсе не существует, ибо в ней нет центрального сознания, она ничего не чувствует, она простой конгломерат сил. Но самое убийственное в ней – это ее закономерность, ибо в ней нет договора и нет законодателя, есть только рабы. Каждое существо в происхождении, развитии и исчезновении своем находится в математически строгой зависимости от своей среды. Все оно получило из нее, все продиктовано ему ею. Но ведь все целое составлено из таких рабских частей, все слепое, нелепо взаимоотношится, взаимопорабощено, сковано цепями безликой фатальности»<sup>1</sup>.

В такой ситуации требовалось найти способ «переоценки ценностей», чтобы обеспечить человеку наличие важнейших ориентиров в жизни. Русские позитивисты прекрасно понимали, что после крушения «морального истолкования мира» возврат к ценностям традиционной морали невозможен, ибо «тяжелый молот науки» раз и навсегда раздробил «глиняные кумиры». Оставалось одно: вместо отыскания «безусловных начал» сущего обосновать возможность их творческого создания. Богостроительство, о котором речь шла выше, представляло собой опыт моделирования важнейшего «метафизического» смысла – Бога – исходя из научно обоснованного идеала человеческой жизни. Что касается остальных ценностей, то и они, по общему мнению сто-

---

<sup>1</sup> См.: *Луначарский А.В.* Самоубийство и философия // Самоубийство: Сб. ст. СПб., 1911.

ронников позитивной философии, должны строиться подобным же образом.

Для выполнения этой задачи необходимо было доказать возможность принципиально нового мышления, которое обходилось бы без апелляции к сущностям, но тем не менее позволяло бы утверждать общезначимые истины. Таким мышлением было признано мышление *эстетическое*.

Определяя принципы эстетизма в философии, русские позитивисты во многом опирались на идеи И. Канта, выраженные в «Критике способности суждения». Согласно Канту, существуют такие высказывания, а именно суждения вкуса, которые отличаются от остальных тем, что не требуют для доказательства своей истинности реального существования объекта. Действительно, коль скоро мы испытываем художественное наслаждение от предметов, пусть только воображаемых, само это наслаждение вполне реально и является для нас безусловной ценностью. Более того, суждение вкуса имплицитно включает в себя всеобщий смысл и претендует на общезначимость, хотя само по себе оно обладает лишь субъективной необходимостью<sup>1</sup>.

Другим теоретическим источником эстетизма была «артистическая метафизика» Ф. Ницше. В сочинении «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм» Ницше проводил мысль о том, что все наши ценности, которые было принято считать безусловными, на самом деле являются произведениями искусства, или иллюзиями, позволяющими человеку найти «спасение» в вечно становящемся мире. Бытие, как сфера абсолютного, это царство аполлонического, художествен-

---

<sup>1</sup> См.: Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 5. М., 1994.

ное творение, и единственный смысл его в том, чтобы, упорядочивая хаос дионисического, позволить человеку осуществить тот или иной проект жизни. Тезис Ницше, что «существование мира может быть *оправдано* лишь как эстетический феномен»<sup>1</sup>, стал основным аргументом в доказательстве необходимости социокультурного творчества.

Можно выделить три основных принципа эстетизма, как они были представлены в философии русского позитивизма.

Прежде всего, это *универсальность*: все, что может быть познано, должно рассматриваться с эстетической точки зрения. Такое расширение предметности эстетики вытекало из соображений о невозможности метафизики и принципиальной неполноте опытного познания. Коль скоро идеал объективной науки недостижим и научные понятия не отражают реальность адекватно, а только символизируют ее, претендуя, тем не менее, на всеобщность, то все познавательные акты ничем, по сути, не отличаются от суждений вкуса, специфику которых показал Кант. В результате кантовская формула красоты как формы целесообразности без цели стала формулой для понимания сущего вообще. Каждый объект можно назвать «красивым», поскольку он существует таким, а не иным образом, т. е. «отстаивает» свою форму, стремится к «самосохранению». Отсюда следует и принцип «подвижного равновесия», играющий в позитивной философии фундаментальную роль.

Наиболее разработанный проект «позитивной эстетики», как основополагающей и всеобъемлющей науки, был представлен Луначарским. «Эстетика, – писал он, – есть наука об оценках. Оценивает чело-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 52.



век с трех точек зрения: с точки зрения истины, красоты и добра. Поскольку все эти оценки совпадают, постольку можно говорить о единой и целостной эстетике, но они не всегда совпадают, а потому единая в принципе эстетика выделяет из себя теорию познания и этику»<sup>1</sup>. Идеал познания, согласно Луначарскому, совпадает с *maximum*'ом жизни и заключается в том, чтобы добиться тождества эстетических оценок истины, добра и красоты, «гармонии души и тела». Критерий продвижения к этому идеалу определяется исходя из следующих соображений: «все, что способствует жизни, есть истина, благо и красота... все, что разрушает или принижает жизнь и ограничивает ее, есть ложь, зло и безобразие»<sup>2</sup>. В целом позицию Луначарского можно назвать эстетическим реализмом, так как эстетическое отношение к сущему всецело определяет его реальность: в мире, где «человек есть мера всех вещей», все свидетельствует о его творческой деятельности и существует лишь постольку, поскольку получает соответствующую эстетическую оценку.

Вторым принципом эстетизма является *конструирование ценностей*. Очевидно, что эстетическое отношение к сущему предполагает установку на его совершенствование. Вообще такие понятия, как «совершенство», «идеал», «полнота жизни», имеют в позитивной философии большое значение, потому что с их помощью задается вектор исторического (интеллектуального, нравственного, художественного, социального и т. д.) развития. Моделирование идеалов должно основываться, с одной стороны, на выработанных в современной науке

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Основы позитивной эстетики // Очерки реалистического мировоззрения: Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб., 1905. С. 132.

<sup>2</sup> Там же.

представлениях об оптимальной форме человеческого существования, а с другой, на понимании принципиальной недостижимости идеалов на практике. Только в этом случае, полагали русские позитивисты, утверждение идеалов в качестве цели развития позволит сохранить динамику жизни. При этом подчеркивалось, что смысл создания «великих, сверхличных ценностей» заключается не в том, чтобы построить единственно верную, научную картину мира, а в том, чтобы при помощи «коллективного созидания идеального в реальном» обеспечить реализацию творческих потенций человека. Таким образом, в конструировании ценностей был важен не результат, т. е. не сами ценности, а исключительно процесс их создания. Так, Луначарский, отстаивая важность творчества как процесса, писал, что даже если все результаты творческой деятельности человека окажутся непрочными и «исчезнут в будущем, то самая деятельность, самое творчество ценностей оправдывает себя в каждый данный момент тем счастьем, которое оно дарует»<sup>1</sup>. Наряду с утверждением научных, нравственных и художественных ценностей должен создаваться и сам человек, как ценность. Это будет «новый» человек – «всечеловек», «человекобог», «товарищ», который и будет жить в «новом» мире.

Наконец, третьим принципом эстетизма является включение в горизонт мысли *проблемы ничто*. Русский позитивизм с самого начала был тесно связан с нигилизмом, так что содержательно противоположные, на первый взгляд, понятия практически стали синонимами.

Обращение к проблеме ничто не было случайностью, а диктовалось логикой построения монистической картины мира. Действительно-

---

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Рецензия: «Г. Геффдинг. Философские проблемы» // Образование. 1904. № 3, отд. 3. С. 130.

но, «собираение опыта» в целое при условии отказа от традиционных средств экспликации целостности (абсолютных истин, объективной реальности, не зависящей от человека и обуславливающей критерии истинности его суждений, и т. д.) предполагает включение смысла ничто в качестве элемента опыта. Функция ничто в данном случае амбивалентна: с одной стороны, наличие смысла ничто замыкает опыт, позволяя тематизировать его как целое (отсюда – возможность идеала познания); с другой стороны, благодаря ничто система опыта становится открытой, динамической, или «живой» (этим объясняется, в частности, «трагизм» философии, невозможность достижения идеала). Ничто, одновременно обуславливая завершенность картины мира и изнутри вскрывая ее неполноту, делает всякую истину исторически преходящей. Тем самым открывается возможность для творчества как в философии, так и в жизни.

Более того, продумывание «той непостижимой вещи, которая называется – ничто»<sup>1</sup>, было необходимо для «преодоления метафизики». Метафизика изначально строилась по принципу «бытие есть, а небытия нет», что позволило ей стать «словом о сущем в целом» – системой догматического, закрытого знания абсолютной истины. Разрушить эту систему можно было лишь показав некорректность метафизического истолкования смысла ничто – важнейшего элемента этой системы. Традиционно ничто понималось как «ничто сущего» и встраивалось в метафизический дискурс наравне с другими понятиями, в результате чего и создавалась иллюзия полноты знания. Однако очевидно, что ничто нельзя подменить сущим: оно должно оставаться

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Инженер Мэнни: Фантастический роман // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990. С. 276.

в горизонте мысли именно как ничто – как то, чего еще *нет* и что только *может стать* сущим вследствие познавательной активности человека, приводящей к «расширению» его опыта. Чтобы не упустить ничто как проблему мысли, необходимо, считали русские позитивисты, отказаться от удобных объяснительных схем и осуществить выход в «жизненно-важный» мир, в котором «сама жизнь становится философией»<sup>1</sup>.

С проблемой ничто тесно связан вопрос о смертности человека. Смерть, собственно, и является наиболее распространенной фиксацией опыта ничто. Этот опыт интерпретируется или как переход в «вечную жизнь» – и тогда смысл проблемы ничто утрачивается, точнее, эта проблема вообще не ставится, что приводит к утверждению религиозно-метафизических воззрений; или он понимается как указание на принципиальную конечность человека – и тогда происходит кардинальная трансформация основополагающих принципов мышления, приводящая в том числе и к становлению новой, неметафизической философии.

В этой связи интересно заметить, что представители русской религиозной мысли всегда считали своим долгом вести непримиримую борьбу против смерти, т. е. против ее осмысления в контексте проблематики ничто. С особенной силой эта борьба проявилась в конце XIX века, когда в России стали известны работы Ницше, содержащие убийственную для христианского миропонимания критику идеи «спасения». В частности, Соловьев, «оправдывая добро» и доказывая, что «все нуждаются в спасении», пытался опровергнуть эстетическое (т. е.

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Новый мир. С. 40.

основанное на опыте ничто) понимание смысла жизни тем, что указывал, что прежде, чем полагать смысл жизни в создании сверхчеловеческого величия и новой, чистейшей красоты, «следовало бы упразднить главную уравнильницу – смерть»<sup>1</sup>. Знаменитый утопист Н. Ф. Федоров тоже считал борьбу со смертью важнейшей задачей «общего дела» и, подобно Соловьеву, ополчился против философии Ницше.

Русские позитивисты, вопреки Соловьеву и Федорову, но вслед за Ницше, понимали «смерть как элемент – и главный элемент – трагической красоты жизни»<sup>2</sup>. Конечно, отсюда не следовал вывод о необходимости смирения перед смертью, пессимизма или поиска «метафизического утешения». Как раз наоборот: признание конечности человеческого существования требовало активного противодействия смерти – но не во имя бессмертия, а во имя максимально насыщенной конечной жизни. В этом контексте становится понятной и идея переливания крови с целью как можно большего продления жизни, реализованная Богдановым в созданном им институте: жизнь человека должна быть настолько длинной, насколько она может быть интересной и новой, но жизнь не должна быть бесконечной, поскольку в этом случае она «замкнется в безвыходном круге однообразия» и станет «невыносимой пыткой»<sup>3</sup>. Если бы действительно удалось упразднить «уравнильницу-смерть», как об этом мечтали Соловьев и Федоров, то тогда бы жизнь человека не только не исполнилась смыслом, но

<sup>1</sup> Соловьев В.С. *Оправдание Добра: Нравственная философия* // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 88.

<sup>2</sup> *Неизвестный Богданов*. В 3 кн. Кн. 1: А. А. Богданов (Малиновский). Статьи, доклады, письма и воспоминания. 1901–1928 гг. М., 1995. С. 171.

<sup>3</sup> См.: Богданов А.А. Праздник бессмертия // Летучие альманахи. Вып. XIV. СПб., 1914.

потеряла бы даже свое эстетическое оправдание. «Вечно живое тело и вечно мертвый дух, холодный и равнодушный, как потухшее солнце»<sup>1</sup>, – таков неизбежный итог «праздника бессмертия».

В романе «Инженер Мэнни», написанном Богдановым для популяризации своих философских идей, особое место уделяется демонстрации тезиса о смертности человека. В заключительных главах этого романа описывается сон Мэнни, в котором ему грезятся образы смерти. Каждый «образ» представляет собой определенный ракурс рассмотрения проблемы ничто.

Прежде всего, смерть предстала Мэнни в образе черепа. Подобно Гамлету, Мэнни беседует с ним, но, в отличие от шекспировского героя, вскоре узнает, что этот череп – он сам. «Костяная маска» охотно участвует в разговоре и с «ее стереотипной улыбкой» доказывает инженеру, что он – ничто и что после смерти ничего не будет: ни мрака, ни скуки, ни тоски. Так открывается ужас ничто: он хуже, чем муки ада, потому что даже в самых жестоких адских страданиях заключается «смутный отблеск» жизни. Мэнни протестует, не хочет верить. «Но улыбка черепа становится грустной. “Попробуй опровергнуть! – читает в ней Мэнни, – увы! – это невозможно”...»<sup>2</sup>. Важная деталь – улыбающийся череп: она свидетельствует о торжестве ничто, о победе смерти над человеком. В «Тайне смеха» Богданов писал, соглашаясь с Л. Нуаре, что «очертания рта при смехе напоминают радостное оскалывание зубов хищника при виде беззащитной добычи»<sup>3</sup>. Таким образом, «насмешливая маска» не сомневается в своем превосходстве: она

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Богданов А.А. Инженер Мэнни. С. 276.

<sup>3</sup> Богданов А.А. Тайна смеха: Научно-популярный очерк // Молодая гвардия. 1923. № 2. С. 178.

демонстрирует предел человека, за который нельзя проникнуть даже мыслью. Проблема ничто становится принципиально открытой.

Второй образ смерти представляет собой возврат к метафизически-утешительной интерпретации ничто. Воображению Мэнни сначала рисуется бесконечная каменная равнина с темно-свинцовым сводом неба над ней, без признаков жизни. Но потом появляется Нэлла, его возлюбленная, с черными и бездонно-глубокими глазами, без дыхания. Со «спокойствием, недоступным человеку», она уверяет Мэнни, что если человек и смертен, то человечество – нет; бессмертными следует также признать любовь, дело и творчество. Вкладывая такое доказательство бессмертия жизни в уста призрака, мертвеца, Богданов показывает, что оно создает лишь видимость решения проблемы; в действительности же оно усугубляет несчастное положение человека, скрывая от него проблему ничто.

Третий образ: кроваво-красный шар – гаснущее Солнце. Погибнут все. Ничто возвращается, как «конец сиянию мысли, усилиям воли, конец радости и любви»<sup>1</sup>, как последний суд и окончательный приговор, на который нет апелляции. Жизнь не скрывает жестокого равнодушия к гибели своих разнообразных форм, в том числе и тех, которые еще недавно считали себя «сущностями»: теперь они все иллюзия, «и нет им наследника, кроме немого, вечного эфира, которому все равно»<sup>2</sup>. Простой иллюзией оказываются также идеалы «всеобщего счастья», «организационной науки», «монистической философии» и т. д. Осознавая бессмысленность игры жизни и мимолетность всех ее форм, инженер Мэнни восклицает: «Зачем сплетало солнце фальши-

<sup>1</sup> Богданов А.А. Инженер Мэнни. С. 278.

<sup>2</sup> Там же.

вую ткань жизни из своих призрачных лучей? Какое издевательство!». Безответность «зачем?» подводит итог всему, что было целью или средством, что имело смысл и значение. «Скелет был прав: этот итог ничто»<sup>1</sup>.

Следует подчеркнуть, что доказательство смертности человека отнюдь не должно было, по мысли русских позитивистов, ввергать в смятение или толкать к самоубийству. Как раз наоборот: тезис о конечности человека рассматривался как надежное основание для оптимизма. Действительно, только при освобождении человека от метафизически приписанного ему смысла жизни он получает возможность самостоятельно создавать этот смысл, осмысляя сущее в его динамике. Более того, понимание конечности человеческого существования и отсутствия «алиби в бытии» способствует осознанию себя как субъекта и одновременно как объекта творчества. В человеке открывается новое основание его жизни, которое выражается формулой «действую – значит существую». В результате труд человека, преобразующий мир, становится ключом к познанию всего бытия, представляющего арену сотрудничества и борьбы различных человеческих активностей. «Мир сразу приобретает интерес колоссальной драмы с неопределенным еще исходом или, скорее, с бесконечностью перипетий впереди, и драма разыгрывается не под суфлера, действующие лица не марионетки, это – живая драма, а не спектакль, и мы – не зрители и не актеры, а действительные ее участники»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> См.: *Луначарский А.В.* Самоубийство и философия // *Самоубийство*: Сб. ст. СПб., 1911.



### § 7. Философия языка

В конце XIX – начале XX века весьма заметное влияние на русскую философию оказывал эмпириокритицизм, идеи которого широко использовались отечественными мыслителями самых разных направлений. Особое внимание привлекали тезис о метафизической нагруженности опыта и идея критики опыта как критики языка, а также учение об универсальном значении телеологизма как следствия закона равновесия в природе. Русские позитивисты, опираясь на эти положения, разработали свою, вполне оригинальную версию научной философии, и одной из наиболее важных ее частей являлась философия языка.

Одним из первых и наиболее авторитетных пропагандистов и теоретиков позитивизма был В. В. Лесевич. Задаваясь вопросом об эволюции языка, он пришел к выводу о том, что она должна рассматриваться в связи с эволюцией человека. «Всякому состоянию индивида, – писал он, – всегда соответствует известное состояние языка, а “эволюция языка”, как ряд смен этих состояний, всегда должна иметь определенное соответствие ряду параллельных смен состояний индивида»<sup>1</sup>. Принцип параллелизма развития человека и языка Лесевич дополнил влиянием внешней среды, так что образовалась система из трех составляющих: человек, среда и высказывания человека, обусловленные воздействием на него внешней среды. Эволюция этой системы рассматривалась как смена колебаний и устойчивых состояний: в мире, где «все течет», достижение относительно устойчивого состояния (адекватная реакция человека на действие окружающей сре-

<sup>1</sup> Лесевич В.В. Всемирный язык и народные языки // Русская мысль. Кн. XII. 1900. С. 1.

ды, выраженная в слове и обеспечившая сохранение человека) вследствие влияния дополнительного фактора (изменения условий существования, столкновения с языковой реальностью других людей или культур) сменяется колебанием (поиском средств для достижения устойчивости, созданием новых слов), которое приводит к устойчивому состоянию более высокого порядка, и т. д.

Однако такое объяснение развития языка требовало решения вопроса о происхождении речи. Согласно Лесевичу, слова создаются человеком и являются объективацией его субъективного опыта. «Если язык есть форма высказываний индивида, то он является, следовательно, заместителем его внутренней жизни, – показателем различных ее состояний»<sup>1</sup>. Более того, единство языка обуславливается единством субъективного опыта человека, а значит, правила грамматики и принципы организации внутренней жизни вполне сопоставимы, если не тождественны: «звуки, слоги, слова и группы слов – все части, на которые распадается наша речь, составляют нечто единое, связанное лишь постольку, поскольку части эти объединяются и связываются в самом индивиде»<sup>2</sup>. Итак, слова, если можно так выразиться, психичны, т. е. они отражают психические состояния человека и представляют собой элементы субъективного опыта. Но этой характеристикой слова не исчерпываются: так как высказывания – это реакции человека на воздействие внешней среды, позволяющие достичь устойчивости системы, то они должны иметь объективное значение. А это значит, что слова физичны, т. е. являются элементами физического опыта. Таким образом, в слове происходит единение психического и фи-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 3.

<sup>2</sup> Там же.

зического, или, иначе, в словах выражается объективное познание действительности, а следовательно, именно здесь обнаруживается доступ к реальности и гарантируется тем самым возможность постижения ее истины.

Разграничивая науку о языке и философию языка, Лесевич подвергает критике метафизические представления о языке как об отдельном самостоятельном организме. Такое понимание языка, согласно Лесевичу, было характерно для первобытного человека, который не мог добиться единства и полноты своего мировоззрения без многочисленных примыслов. Особое положение среди этих примыслов занимает отождествление предмета с его названием: именно оно является источником метафизики.

Согласно Лесевичу, процесс именования предметов связан с необходимостью выбора одного из его признаков, который будет затем положен в основу значения слова, замещающего предмет, т. е. будет служить своеобразным маркером соответствующего содержания опыта. Ссылаясь на Авенариуса, Лесевич утверждает, что для осуществления выбора данного признака он должен как-нибудь выделяться на фоне других признаков, а это бывает тогда, когда он повторяется в комплексе элементов более часто, чем остальные признаки. «Эта повторенность выставляет его как проявление чего-то постоянно пребывающего в предмете, чего-то прочного и устойчивого среди текучести и изменчивости других признаков»<sup>1</sup>. Таким образом, выделившийся вследствие повторяемости признак получает значение главного, существенного в данном комплексе элементов и затем представляет весь

---

<sup>1</sup> Лесевич В.В. Всемирный язык и народные языки // Русская мысль. Кн. XI. 1900. С. 21.

комплекс. Словесное обозначение признака становится обозначением предмета, его символом.

С течением времени, поскольку мысль о предмете вызывается тем же самым признаком, которым вызывается и его название, символическая природа слова отходит на второй план и предмет сливается с его именовани­ем, возникает уверенность в их тождестве. Затем происходит еще одна подмена, благодаря которой образуется смысл субъективности: «что считалось правильным по отношению к названиям предметов, признавалось верным и по отношению к личностям, к другим индивидам, таким же, как и предметы, составным частям окружающей среды»<sup>1</sup>. В результате создаются благоприятные условия для развития метафизики.

Образованные с помощью отождествления признака предмета и самого предмета слова являются теоретическими конструкциями – условными обозначениями комплексов элементов, причем они зависят как от предмета, который именуют, так и от человека, именующего предметы и включающего их тем самым в пространство своего опыта. Забвение условности обозначений и придание им статуса автономно существующих понятий, которые, к тому же, впоследствии становятся презентантами истинной реальности, приводят к отрыву обозначения от предмета и от человека. Человек лишается вследствие этого творческой способности словопроизводства и попадает в плен к языковой реальности, так что ему начинает казаться, будто не он говорит словами, называя предметы, а слова говорят сами, выговаривая вещи в их подлинности и побуждая человека прислушиваться к ним.

---

<sup>1</sup> Там же.

Во избежание подобного «метафизического бормотания» Лесевич проводит четкое различие между словом и понятием. Слово – это непосредственное выражение состояния человека, действующий тут и теперь механизм организации его субъективного опыта. Каждое слово уникально, поскольку всегда интонируется и обуславливается конкретными условиями его произнесения: нельзя никогда терять из виду, что «жизнь всякого отдельного слова, всякого отдельного звука длится ровно столько времени, сколько слово это, этот звук произносятся и воспринимаются, и что затем они могут быть воспроизводимы, повторяемы тем же индивидом или другими всегда лишь только приблизительно, никогда не тождественно»<sup>1</sup>. Понятие, напротив, представляет собой опосредованное выражение состояния индивида и служит для организации объективного опыта, т. е. является средством общения людей. Как средство общения, понятие фиксирует формальное условие взаимного понимания и должно быть поэтому инвариантным, а следовательно, все субъективное, конкретное, преходящее с необходимостью останется за его пределами.

Очевидно, что слова и понятия, как правило, связаны друг с другом, однако так бывает далеко не всегда. Слово первично (так как бывают слова без понятий – жесты, звуки и т. д.), и из него абстрагируется понятие. Всякое понятие – это транскрипция слова, и оно полностью зависит от последнего, как от своего живительного субстрата. Ошибка метафизики в том и состоит, что, концентрируя свое внимание на понятиях, она упустила из виду слова – как раз то, благодаря чему и в чем понятия существуют. Действительно, понятие, которое

---

<sup>1</sup> Лесевич В.В. Всемирный язык и народные языки // Русская мысль. Кн. XII. 1900. С. 3.

никто не мыслит и не произносит, не имеет никакого отношения к реальности, коль скоро реальность исчерпывается опытом человека. Выраженное в слове понятие сразу же интонируется, осмыслотворяется в зависимости от конкретных условий, и его теоретическое содержание трансформируется, становится уникальным (так, одно и то же понятие, помысленное или произнесенное разными людьми и даже одним человеком в разное время, получает различное значение). Следовательно, понятие никогда не бывает «чистым» и не существует отдельно от слова.

И слова и понятия упорядочиваются в соответствующие системы: из слов состоит живая, разговорная, устная речь, из понятий – письменный, условный язык. Отношение между устной речью и письменным языком такое же, как и отношение между словом и понятием. Устная речь – это живительное начало письменного языка, выступающее в необозримом множестве индивидуальных говоров. «В действительности, – утверждает Лесевич, – существует столько языков, сколько существует индивидов»<sup>1</sup>. Каждый человек говорит на своем языке, поскольку использует принадлежащие только ему, уникальные слова. Понимание между людьми, их общение обуславливаются тем, что возникает понятийный язык: он образуется путем абстракции от разнообразных вариантов устной речи и закрепляется как язык письменный при помощи правил грамматики – формальных условий его целостности. Существование письменного языка напрямую зависит от соблюдения этих правил, и, сохраняя их, письменный язык играет в культуре консервативную роль, имеет, как выражается Лесевич, «цен-

---

<sup>1</sup> Лесевич В.В. Всемирный язык и народные языки // Русская мысль. Кн. XI. С. 25.

тростремительное значение». Устная речь, имеющая «центробежное значение», выступает генератором инноваций, каждый раз по-новому отражая жизнь, которая «остаётся повсюду и всегда непрерывным потоком изменений»<sup>1</sup>.

Подобно тому, как Авенариус представляет развитие философии по мере сужения ее проблематики, Лесевич изображает эволюцию понятийного языка как постепенный переход от единства к множественности. Вполне можно допустить, что первоначальный язык, обеспечивавший взаимопонимание индивидов на самом примитивном уровне, был языком единым, общим для всех, так как общение – это и есть обнаружение общего, которое является первичным по отношению ко всему индивидуальному. Так, в первобытном мышлении еще не было актуализировано различие субъекта и объекта, а это значит, что взаимопонимание между индивидами было возможным просто потому, что собственно индивидов и не было. Субъективный опыт в его противопоставленности опыту объективному – это результат более позднего развития, и проблема непонимания – достояние более развитого мышления; таким образом, понимание является неременным условием непонимания, и наличие последнего даже в качестве актуальной проблемы философии никак не отрицает изначального понимания, но, наоборот, демонстрирует его.

Из общего праязыка развились впоследствии многие наречия, или национальные языки, служащие средством понятийного общения более конкретных социальных групп. По сравнению с первоначальным языком, они были содержательно богаче и позволяли достичь взаимо-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 26.

понимания в ситуации субъектно-объектной раздробленности опыта. Однако взаимопонимание это не могло быть полным, поскольку затруднялось противостоянием устной речи и письменного языка: последний считался эталоном, языком учености и культуры, в то время как устная речь простонародья понималась как испорченный письменный язык, «нечто, напоминающее фабричный сток»<sup>1</sup>.

Разрешение антагонизма народного и эталонного языков должно привести, по мысли Лесевича, к высшей стадии развития языка, характеризующейся максимально возможным творческим сближением устной речи и письменного языка. В этом случае будет достигнуто органичное отношение между словом и понятием: последнее уже не будет противостоять первому как нечто формальное и абстрактное, но явится его поэтическим определением, формой жизни. Таким образом, живой разговорный язык получит возможность реализовать свои творческие потенции и позволит выработать средства максимальной объективации субъективного опыта, преодолевая тем самым разрыв между культурой и жизнью. «В новом фазисе своего развития язык явится прежде всего прочным связующим звеном между погруженным в тяжелый труд народом и наукою – этим общим результатом труда не одной только местной интеллигенции данной страны, но коллективного труда интеллигенции всего света, являющимся поэтому плодом общественной деятельности и вместе с тем общественным достоянием»<sup>2</sup>.

Другой представитель русского позитивизма, С. А. Суворов, интерпретируя положительную философию как философию жизни, у-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 32.

<sup>2</sup> Там же. С. 37.



верждал, что понять познание и связанный с ним язык можно только как явления жизни. «С точки зрения философии жизни, – продолжал Суворов, – не только процесс познания, но и все содержание сознания складывается из проявлений жизненного процесса, из *переживаний*»<sup>1</sup>. Переживания разделяются на три вида: непосредственно данные (содержание субъективного и объективного опыта), познавательные и чувственные. Это не значит, однако, что переживания существенно отличаются друг от друга – речь идет только о различных определениях переживаний, и разделение их является условным. «Все переживания можно прежде всего рассматривать как непосредственно данное: восприятие внешних явлений, процесс познания, состояния воли и чувства»<sup>2</sup>.

Переживания разложимы на элементы – ощущения, которые Суворов определяет как «первичные испытывания процесса жизни с его реакциями на воздействия среды»<sup>3</sup>. Если ощущения не сложились в чувственные образы, то они не образуют опыта, а являются только его элементами, которые имеют уже познавательное содержание, или качество (различия вкусов, звуков, цветов и т. п.), и чувственный тон (окраска приятного или неприятного). Синтез ощущений образует восприятие (образ), которое выступает начальным моментом объективации: «объективация содержания совершается самим актом созерцания: данное и сущее сливаются в единство наличного явления»<sup>4</sup>. Затем, при помощи абстракции, из богатого содержанием данного пере-

<sup>1</sup> Суворов С. Основы философии жизни // Очерки реалистического мировоззрения: Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб., 1905. С. 29.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 41.

<sup>4</sup> Там же. С. 48.

живания создаются представление и понятие, которое закрепляется в слове. Таким образом, слово – это символическая фиксация переживания в понятии посредством представления.

Согласно Суворову, понимание переживаний и созданных из них представлений и понятий является интуитивным. Понятийному мышлению предшествует и затем существует наряду с ним образное мышление – досоциальная форма познания, непосредственное понимание явлений. Более того, «интуитивная деятельность ума представляет основу и материал для рассудочного мышления, органически связанного с формами речи»<sup>1</sup>. С помощью интуиции понимаются не только элементарные переживания и слова, но и сложные отношения между комплексами элементов, причем интуитивное понимание может быть намного быстрее и правильнее рассудочного. «В интуитивном познании выражается та непосредственная мощь живой природы, примерами которой служат и инстинкты животных, и сметливость простого народа, и созерцание гения»<sup>2</sup>.

Признавая жизненное содержание любой мысли и утверждая ее тесную связь с языком, Суворов, однако, не соглашается с положением М. Мюллера о том, что «нет разума без языка, нет языка без разума», поскольку на начальном этапе развития речи формы выражения психического опыта не являются понятийными. Эволюцию языка Суворов представляет в виде последовательного прохождения трех этапов.

На первом этапе психические переживания проявляются без сознательного намерения сообщить о них другим людям: таковы «выра-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 51.

<sup>2</sup> Там же.

жающие движения» (мимика, жесты, движения частей тела, меняющаяся окраска кожи и т. д.) и «выражающие звуки» (крики боли, испуга, радости и пр.). На втором этапе выражающие движения и звуки преобразуются в формы сообщения – язык жестов и язык звуков: это уже средство общения, однако оно является всецело интуитивным, так как за определенными звуками или жестами еще не закрепляются соответствующие значения. Наконец, на третьем этапе возникает язык в полном смысле этого слова. Первыми понятиями были звукоподражательные корни, которые образовались при помощи абстракции от выражающих звуков: по мере того, как модуляция тона и артикуляция звука вносят множество оттенков в выражающие звуки, которые при этом используются для общения, язык звуков утрачивает свою первоначальную изобразительность и трансформируется в членораздельную речь, элементы которой представляют общие действия людей, необходимые для существования социума, а также повторяющиеся явления внешней среды, имеющие жизненное значение для человека. Затем из звукоподражательных корней создаются все остальные понятия.

Для доказательства своих воззрений Суворов ссылается на данные сравнительного языкознания и прежде всего на теорию Л. Нуаре, согласно которой язык образовался из возгласов, сопровождавших общественно-трудовые акты людей. По Нуаре, когда первобытные люди занимались какой-нибудь однородной работой, особенно ритмической, они сопровождали свои действия (движения тела) вибрациями голоса. Эти звуки, во-первых, были знаками повторяющихся актов и, во-вторых, были понятны для всех. Общепонятный знак повторяюще-

гося акта – это и есть зародыш слова, звукоподражательный корень – первое понятие, содержание которого представляло многие акты как один акт.

Возникновение языка Суворов связывал с необходимостью выработки мифологического мировоззрения – исторически первой формы идеологического единения людей. Согласно Суворову, слова обозначали сначала собственные действия и состояния людей, а потом стали использоваться для обозначения действий и состояний объективного мира. Ключом к пониманию всей действительности послужил человеку его субъективный, личный опыт, и все существующее стало представляться человеку сообразно с тем, что было более всего ему знакомо. «В создании мифов деятельность воображения не является произвольной и случайной, – писал Суворов, – она проникнута внутренней закономерностью и смыслом. Основой мифологического творчества является действительность, как содержание опыта; из нее черпается материал воображения, по ее образу, под ее влиянием и ради ее объяснения создаются мифы. Мифический мир есть отраженный мир опыта, подчиненный субъективному принципу объяснения»<sup>1</sup>.

По мнению Суворова, основной механизм создания мифологического мировоззрения представляет собой по форме аналогию (заключение от сходства явлений к сходству производящих их причин), по содержанию – метафору (перенос содержания субъективного опыта на опыт объективный), по принципу объяснения – обусловленность в форме мотивации (трактовку явлений по образу человеческих действий). Этот же механизм является и механизмом создания первого язы-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 16.

ка, который зафиксировал отношение людей к действительности и позволил им расширить их самочувствие и самосознание до чувства и сознания жизни всеобщей. Благодаря языку был создан новый мир – мир поэтического отражения человеческой жизни, взятой во всей совокупности ее возможного содержания. «Он населен был могучими, прекрасными и грозными существами, олицетворявшими стихийную мощь природы и великие силы, движения и формы жизни»<sup>1</sup>.

Дальнейшее развитие языка и мышления привело к трансформации мифологии в метафизику. Метафизическое мировоззрение характеризуется прежде всего догматизацией поэтических определений сущего, превращением их в трансцендентные сущности и дуалистическим объяснением мира. В результате мифологические теогония и космогония преобразуются в метафизические теологию и космологию, содержание опыта интерпретируется при помощи сверхопытных инстанций, причем «самый вывод временных явлений из вечной первоосновы совершается или непосредственно, или через посредство вторичных сущностей, соответствующих отдельным явлениям или классам явлений»<sup>2</sup>.

Подобно Авенариусу, Суворов демонстрирует опытную основу метафизических понятий и объясняет их происхождение применением логической операции отрицания. Это отрицание бывает двояким: прежде всего, могут отрицаться содержательные признаки предметов, и тогда метафизические понятия будут представлять собой простое отрицание эмпирических свойств (таковы все атрибуты духовных субстанций – простота, неделимость, неощутимость и т. д.); в другом

<sup>1</sup> Там же. С. 18.

<sup>2</sup> Там же. С. 20.

случае отрицаются не признаки предметов, а признаки их признаков, например конечность, неотделимая от всякого опытного содержания, вследствие чего то или иное качество предмета становится абсолютным (таким способом образуются все метафизические понятия, имеющие безусловное значение). Так или иначе, но, «оторванные от той почвы, из которой они выросли, отвлеченные понятия становятся самобытными сущностями, получают значение высших реальностей, скрытых за эмпирическим бытием»<sup>1</sup>.

Развитие метафизики приводит к появлению ее высшей формы – метафизического универсализма, который создает условия для возникновения положительного мировоззрения – научно-философского реализма. Положительная философия, согласно Суворову, заимствует у метафизики идею универсальной системы знания, обнимающей все сущее в своих высших определениях, и приступает к преобразованию метафизических понятий при помощи критики языка. В результате все метафизические категории утрачивают статус сверхопытных реальностей и становятся лишь общими определениями содержания опыта: «им придается уже не субстанциальное, а только методологическое значение»<sup>2</sup>.

Большое внимание философской проблематике языка уделял и основоположник эмпириомонизма А. А. Богданов. Решение одной из главных задач своего времени, а именно создание монистического, подлинно философского, или научного, мировоззрения, он видел в преодолении дуализма в познании, что достигалось в том числе и посредством новой трактовки языка. Провозглашенное Авенариусом

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 22.

устранение дуализма с помощью критики опыта оказалось, согласно Богданову, фиктивным: на самом деле основатель эмпириокритицизма придал дуализму новую форму, поскольку утвержденный им принцип параллелизма психического и физиологического рядов предполагал наличие двух рядов познания, не сводимых ни друг к другу, ни к какому-то общему основанию. «Это не дуализм реальности, а дуализм способа познания, и Авенариус полагает, что “diese Dualität ist kein Dualismus” (эта двойственность – не дуализм). Но такую точку зрения трудно признать правильной, как бы ни была она успокоительна»<sup>1</sup>. Согласно Богданову, принципиально различные, не сводимые к единству закономерности познания так же губительны для его цельности и стройности, как и принципиально различные, не сводимые к единству реальности. Следовательно, необходимо решить задачу преодоления этой двойственности, а это значит, что нужно указать на общее основание этих двух параллельных рядов, понять механизм их взаимной зависимости друг от друга.

Очевидно, что такая постановка задачи противоречила основным принципам эмпириокритицизма. Как известно, в системе Авенариуса сохранение дуализма в познании имело большое значение. Оставаясь последовательным в своем понимании философии как мышления о мире согласно принципу наименьшей траты сил и принципиально воздерживаясь от высказываний о бытии, Авенариус сохранил дуализм в познании прежде всего потому, что в противном случае, при построении монистической системы, нужно было бы выносить суждения не только о том, как и почему мы мыслим нечто, но и о том, что

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. С. 13.

оно есть на самом деле, и тогда научное мышление автоматически превратилось бы в метафизическое. Элиминационный метод, разработанный Авенариусом в качестве основного метода философии, позволял только установить универсальные схемы мышления и найти критерий отличия правильного (общепринятого, объективного) от ложного (субъективного), но никак не предназначался для постижения сути вещей, их истинности. Так, например, в учении об элементах Авенариус остановился на констатации того, что все существующее может быть разложено на элементы, которые содержательно мыслятся нами как ощущения, а формально – как движение, и не стал утверждать, что элементы – это и есть ощущения и что движение выступает в качестве формы их существования. Понятие чистого опыта тоже не содержало в себе ничего абсолютного, так как служило всего лишь идеалом познания, обеспечивая ему бесконечное развитие. Что касается слова, то оно, как и язык, понималось в эмпириокритицизме только как инструмент организации опыта, а не как средство выражения или аккумуляции его реального содержания. Таким образом, из учения Авенариуса следовал вывод об агностицизме, что и давало Богданову повод обвинять его в непоследовательности, противоречивости и т. д.

Причину параллелизма психического и физиологического рядов Богданов объяснил следующим образом: так как в данном случае речь идет о познании, то психический ряд образует субъективный опыт человека, а физиологический – объективный, и эти два вида опыта не являются чем-то существенно отличным друг от друга, а представляют собой различные уровни организации одних и тех же элементов – индивидуальный и социальный. «Очевидно, – пишет Богданов, – по-



скольку опыт одних людей лежит вне закономерности, т. е. организованности, для других людей, постольку он необходимо является социально неорганизованным, или “субъективным”, или “психическим”. Напротив, та часть опыта, для которой выработалась в социальном процессе общая, точнее – общезначимая закономерность, та часть выступает как социально-организованная, с атрибутом “объективности”, с характеристикой “физического”<sup>1</sup>. Процесс познания движется от субъективного опыта к объективному, причем последний корректирует субъективный опыт, хотя изначально от него зависит. Таким образом, механизм соответствия психического и физического рядов действует благодаря тому, что субъективный, или индивидуальный, опыт включает в себя опыт объективный, или социально организованный.

Что касается возможности познания, то эту проблему Богданов решил при помощи истолкования познания как орудия организации опыта. Слово и сопряженное с ним понятие – это «организующее приспособление», или «идеологическая форма», необходимая для согласования субъективного опыта людей и выработки опыта объективного. Основное назначение слова, или понятия, – служить социализации технических приспособлений человека для непосредственной борьбы за жизнь. Слово потому и может выполнять эту задачу, что по природе своей оно технично. Это значит, что изначально слово представляло собой средство борьбы за существование: так, «один и тот же крик у стадных животных и также у людей может служить и средством устрашения нападающих врагов, т. е. орудием непосредственной борьбы, и призывным сигналом для других членов группы, т. е. орга-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 35.

низирующим приспособлением... способом непосредственного общения»<sup>1</sup>.

Подчеркивая силу слова (его способность служить средством согласования совместных действий) и опираясь на теорию Нуаре, Богданов определяет понятие как «орудие организации опыта, орудие объединения опыта пережитого и регулирования им опыта последующего, т. е. в конечном счете живого труда»<sup>2</sup>. Слово является сокращенной формой трудового акта, и поэтому оно аккумулирует в себе содержание объективного опыта. Это идеально-вещественное образование, форма существования социального знания, а значит, и социума в целом. Следовательно, не бывает слов с «пустым» содержанием: даже понятия «леший», «домовой» и т. п. когда-то были объективной реальностью, а в настоящее время, поскольку они сохраняются в социальной памяти и языке, эти слова имеют реальное значение.

Подводя итог всему вышесказанному, можно сделать вывод о том, что русские позитивисты, соглашаясь с большинством положений эмпириокритицизма и разделяя соответствующую трактовку языка, отказывались рассматривать слово исключительно в техническом, инструментарном смысле и обращали внимание на его реальность. Тем самым они так или иначе были склонны понимать язык онтологически, следуя сложившейся в России философской традиции.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 271.

<sup>2</sup> Там же. С. 277.



## Часть II

### ВЛИЯНИЕ ПОЗИТИВИЗМА

#### § 1. Русский позитивизм и сциентизм

Непосредственное влияние позитивизма на русскую философию конца XIX – первой трети XX века выразилось в появлении особого взгляда на предмет философии и способ философского познания. Не только позитивисты, но и многие представители самых разнообразных философских учений начинают требовать от философии конкретных результатов, которые можно было бы использовать в практической жизни – подобно тому, как используются достижения точных наук. Н. А. Бердяев писал в это время, подводя итог своим наблюдениям: «Мечта новой философии – стать научной или наукообразной. Никто из официальных философов не сомневается серьезно в верности и законности этого стремления во что бы то ни стало превратить философию в научную дисциплину. На этом сходятся позитивисты и метафизики, материалисты и критицисты»<sup>1</sup>. Общее настроение, характеризующееся установкой на признание безоговорочного авторитета науки, принято называть *сциентизмом*.

Сциентизм (от *лат. scientia* – знание, наука) представляет собой мировоззренческую позицию, предполагающую понимание науки не только как универсального способа обретения знаний, необходимых для жизни человека, но и как наивысшей культурной ценности, опре-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 262.

деляющей уровень социального и духовного развития. Философский сциентизм – это попытка представить философию как науку, а науку – как философию, доказав гомогенность философского и научного знания, это попытка придать научным знаниям характер ценностей, а ценностям – характер научного знания. В этом смысле философский сциентизм является одной из форм актуализации проблематики позитивизма.

Понимание философии как науки предполагает возможность строгой фиксации предметности философского знания, определения критериев его истинности и выработки единой методологии познания. Следует заметить, что с самого начала своей истории философия считалась именно такой стратегией познания. Однако отсюда, разумеется, не следует, что философия изначально была научной – в том смысле, в котором о научности философии говорят сторонники философского сциентизма. Напротив, традиционное понимание философии, несмотря на целый ряд внешних сходств, в корне противоречит принципам сциентизма.

Так, в античности философия понималась как «путь истины» (Парменид), ведущий к обретению знаний о непреходящем (*επιστήμη*), и как таковая противопоставлялась «пути мнения» (*δόξα*). Только следуя по «пути истины», то есть руководствуясь соответствующей методологией философского познания, можно было достичь высшей мудрости, которая заключалась в постижении абсолютной истины. В эпоху Средневековья выработалось представление о философии как «*philosophia perennis*» (*лат.* вечная философия), поскольку считалось, что предметность философии уже зафиксирована и представляет собой сочетание «основных истин, которые существуют у всех народов во все времена и составляют вместе одну науку из одного принципа»

(Августин Стехус). В Новое время философия стала трактоваться как «наукоучение» (Фихте) и затем обрела статус «науки наук» (Гегель), и ее существенными характеристиками были признаны научность, систематичность и использование единого метода. В XX веке это определение расширилось, и философия стала пониматься как «высшая и самая строгая из наук» (Гуссерль).

Подобным образом и многие русские мыслители, в том числе и те, кто в силу тех или иных причин не принимали позитивизм, например П. Я. Чаадаев, Б. Н. Чичерин, Н. О. Лосский, С. Л. Франк и Г. Г. Шпет, полностью соглашались с требованием наукообразности философии, выдвинутом в западной традиции, и старались следовать в своем философском творчестве идеалу научности. Показательным примером является в данном случае позиция Лосского, который, истолковывая русскую философию в контексте религиозной веры, утверждал, однако, что философия – это знание, а не выдумка праздного воображения. В заключительной главе своей «Истории русской философии» он писал: «Философия – это наука. Как и всякая другая наука, философия стремится к установлению строго доказуемых истин не для избранных народов или наций, а для всех мыслящих людей»<sup>1</sup>. Более того, Лосский сопоставлял философию с точными науками и признавал, что «философия даже в наши дни находится на более низком уровне развития, чем, например, такие науки, как математика или физика»<sup>2</sup>. Именно недостаточной развитостью философии как науки он объяснял факт существования многочисленных философских школ, иногда прямо противоположных и крайне враждебных друг другу, а также «ошибки» в наиболее значительных философских системах. То, что

---

<sup>1</sup> Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 468.

<sup>2</sup> Там же. С. 469.

философия может отражать характер и интересы тех народов, которые занимаются ею, также является, по мнению Лосского, следствием неразвитости философского познания. Как видно, приведенные рассуждения русского религиозного мыслителя вполне можно было бы сопоставить с подобными рассуждениями сциентистов и даже позитивистов, которые также настаивали на объективности философского познания и пытались сравнивать философию с точными науками, зачастую демонстрируя тем самым отсталость философского знания. Однако очевидно, что у Лосского требование научности философии является чисто номинальным, потому что философия как наука, по его мнению, возможна только в результате ее ориентации на религию и вследствие признания особой важности мистического опыта. Научность философии, как ее понимал Лосский, обусловлена универсальностью метафизического знания, с одной стороны, и инвариантностью способов его постижения, с другой. Разумеется, это противоречит основным положениям философского сциентизма.

Философский сциентизм принципиально отличается от «научной» философии в ее традиционной интерпретации (от Парменида до Гуссерля и Лосского). Основное отличие выражается в отказе от постижения абсолютной истины, что обуславливается соответствующей трактовкой истины. Если раньше истина понималась или онтологически (как «естина», подлинная реальность, бытие сущего), или гносеологически (как адекватация объективной реальности), то теперь она трактуется операционально (как знание отношений). Философский сциентизм исходит из убеждения в невозможности познания абсолютной истины ввиду ее отсутствия; более того, он доказывает недопустимость постулирования абсолютной истины, поскольку в этом случае философское мышление трансформируется в одну из не со-

вместимых с философией форм интеллектуальной активности (идеологию, религию и пр.).

Принципы философского сциентизма, активно пропагандируемые представителями русского позитивизма (как первого, так и особенно второго этапов), в наиболее полной форме проявились в философии науки, которая появляется в России в 20-е годы XX века. В это время А. А. Богданов завершает разработку тектологии – науки о принципах и организации систем (1922), В. Н. Ивановский разрабатывает оригинальный подход к методологии науки (1923), И. И. Боричевский впервые выдвигает программу новой науки – «науковедения» (1925), Г. А. Грузинцев создает проект теории науки (1927), Т. И. Райнов применяет количественные и математические методы к изучению истории науки (1929). Появлению собственно философии науки предшествовала деятельность целого ряда русских мыслителей, сделавших науку предметом своего рассмотрения и так или иначе находившихся под влиянием позитивизма. Среди концепций, которые стали основанием для развития философии науки, следует назвать космическую философию К. Э. Циолковского, учение о биосфере и ноосфере В. И. Вернадского, доминантную теорию А. А. Ухтомского, лимитизм К. Ф. Жакова, а также философию техники П. К. Энгельмейера.

## **§ 2. Космическая философия К. Э. Циолковского**

Обычно философские взгляды Константина Эдуардовича Циолковского (1857–1935), известного изобретателя и основателя отечественной космонавтики, рассматривают в контексте русского космизма. Однако несмотря на общепризнанность такого подхода, его нельзя считать правомерным. Дело в том, что термин «космизм» был введен в оборот не так давно, в 1970-е годы, и целью введения этого термина



являлось не столько изучение уже сложившейся традиции русской мысли, сколько историко-философское моделирование ее. Таким образом, русский космизм – это не действительная характеристика соответствующей тенденции развития отечественной интеллектуальной истории, а продукт интерпретаторской деятельности историков философии.

Не удивительно, что в исследовательской литературе никогда не было и нет единого понимания термина «космизм». Изначально представителями русского космизма считались прежде всего такие мыслители, как Н. Ф. Федоров, Н. А. Умов, Н. Г. Холодный, В. И. Вернадский, К. Э. Циолковский и А. Л. Чижевский, взгляды которых хотя и отличались друг от друга, причем иногда кардинально, но все-таки могли быть объединены, пусть и формально, в «традицию» на основании общего для всех них принципиального положения, а именно высокой оценки науки и признания ее определяющей роли в освоении и преобразовании космоса.

Позднее такое, «естественнонаучное», понимание космизма было объявлено «узким», и традиция русского космизма обогатилась новыми именами, причем не только философов и ученых, но и поэтов, художников, музыкантов, религиозных деятелей, эзотериков и мистиков. В результате и без того размытое понятие русского космизма стало абсолютно неопределенным и потеряло даже ту эвристическую историко-философскую ценность, которую оно имело раньше. Так, элементы философии космизма были обнаружены в творчестве А. В. Сухова-Кобылина, В. С. Соловьева, А. А. Блока, Н. А. Бердяева и многих других литераторов. А поскольку вопросами о том, что представляют собой мироздание (макрокосм) и человек (микрокосм), интересова-

лись практически все русские философы, то они тоже автоматически оказались космистами.

Очевидно, что такое «всеобъемлющее» содержание понятия «космизм» является на деле пустым и не только не способствует уяснению реальных тенденций развития русской философии и культуры, но даже существенно искажает их. Поэтому лучше вообще отказаться от использования термина «космизм». Известно, к тому же, что никто из русских космистов себя таковым не считал и в своем творчестве не ссылался на своих предшественников. Не является исключением здесь и Циолковский – автор космической философии, которую, как это следует из вышесказанного, нельзя рассматривать в контексте космизма. Философские идеи Циолковского появились на общем фоне увлечения наукой, который и должен быть контекстом их изучения.

В обширном наследии Циолковского имеется целый ряд философских трактатов: «Научные основания религии» (1898), «Этика, или естественные основы нравственности» (1902–1903), «Горе и гений» (1916), «Идеальный строй жизни» (1917), «Приключения атома» (1918), «Монизм вселенной» (1925–1931), «Воля вселенной» (1928), «Будущее земли и человечества» (1928), «Космическая философия» (1935) и др. Все эти работы, несмотря на наукообразный стиль, в котором они написаны, могут показаться эклектичными и декларативными. Действительно, многие положения космической философии, причем наиболее важные, никак не обосновываются и берутся как аксиомы, исходя из которых выводятся «удивительные» следствия. Данное обстоятельство позволило некоторым исследователям утверждать, что ценность философских трудов Циолковского минимальна, а выводы его противоречивы.

Однако философские взгляды Циолковского не были настолько оригинальными и беспрецедентными, чтобы их можно было считать продуктом фантазии «калужского мечтателя» и «самоучки». Многие проясняются, если космическую философию понимать как одну из попыток разработки проблематики философского сциентизма, получившего распространение благодаря популяризации в широких кругах научной общественности философии позитивизма. Не случайно Циолковский, занимаясь самообразованием в Чертковской библиотеке, с увлечением читал статьи Д. И. Писарева, которого он позже назвал «своим вторым “Я”». Кстати, познакомившись в той же библиотеке с «основоположником» русского космизма Федоровым и регулярно общаясь с ним, Циолковский ни разу не завел с ним беседы ни о философии, ни даже о космосе.

Содержание космической философии представляет собой развитие нескольких положений второго позитивизма. Прежде всего нужно обратить внимание на метод философствования, которым пользуется Циолковский. Этот метод предполагает монистическое описание сущего исходя из непосредственно данного человеку опыта – «аморфной материи», по отношению к которой еще не произведено никаких познавательных операций. Но уже и в таком, «аморфном», состоянии материя представляет собой не подлинную реальность, пусть только обозначенную в качестве предмета исследования, а необходимое «допущение», обусловленное особенностями функционирования аппарата человеческого познания – мозга. Вообще мозг, согласно Циолковскому, – это создатель всевозможных представлений о сущем, которые имеют субъективную ценность, т. е. определяют жизнь человека, и могут вообще никак не относиться к «объективной реальности».

Вот как, например, рассуждает Циолковский, пытаясь возражать тем, кто не был удовлетворен его доказательством вечности жизни, потому что оно исключало возможность сохранения памяти об их настоящем существовании: «Они непременно хотят, чтобы вторая жизнь была продолжением предыдущей. Они хотят видеться с родственниками, друзьями, они хотят и пережитого... Но как же вы можете видеть своих друзей, когда представление о них – создание вашего мозга, который будет обязательно разрушен? Ни собака, ни слон, ни муха не увидят своего рода по той же причине. Не составляет исключения и человек. Умиравший прощается навсегда со своей обстановкой. Ведь она у него в мозгу, а он расстраивается. Она возникает, когда атом снова попадет в иной мозг. Он даст и обстановку, но другую, не имеющую связи с первой»<sup>1</sup>.

Человеческий мозг, согласно Циолковскому, продуцирует сначала три «основы суждений»: время, пространство и силу, из которых выстраивается затем вся система представлений о сущем. «Эти три элемента суждений отвлечены (абстрактны), т. е. не существуют во вселенной отдельно, – подчеркивает Циолковский. – Но все они сливаются в представлении о материи. Они же ее определяют. Без материи не существует ни время, ни пространство, ни сила. И обратно, где есть одно из этих понятий, там есть и материя. Она определяется тремя этими понятиями. Они, конечно, вполне субъективны. В сущность их входить мы считаем мало полезным»<sup>2</sup>.

Таким образом, представление об аморфной материи есть не что иное, как первый опыт разумного мышления, это просто следствие то-

---

<sup>1</sup> Циолковский К.Э. Монизм Вселенной // Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. М., 2004. С. 53–54.

<sup>2</sup> Там же. С. 33–34.

го, что человек способен мыслить. В дальнейшем, реализуя эту способность, человек создает из изначального хаоса космос, т. е. анализирует и структурирует непосредственный опыт таким образом, что достигает возможной полноты познания. Сразу же вырабатывается представление о всеобщей чувствительности материи: материя является «живой», так как она, сохраняя единство, способна предстать в бесконечно разнообразных формах. Эти формы, или тела, могут быть простыми или сложными, причем степень их сложности обуславливается тем, насколько глубоко мы можем подвергнуть их анализу в процессе познания.

Чтобы обозначить предел возможного анализа, Циолковский вводит понятие «атом». Содержание этого понятия во многом обуславливается учением эмпириокритиков об элементах опыта. Подобно Авенариусу, Циолковский настаивает на принципиальном отличии его атомов от традиционных представлений античного атомизма. Прежде всего, атом не есть нечто неделимое (одна из глав «Монизма Вселенной» так и называется: «Чувство атома или его частей»), константное и имеющее какую-то определенную сущность, отражающую подлинную реальность. Атом, как и материя, элементом которой он выступает, является «живым». Он постоянно перемещается и, к тому же, преобразуется: «Атом то упрощается, то усложняется, периодически принимая вид всех химических элементов»<sup>1</sup>. Это означает, что атом, как ключевое понятие космической философии, призван обозначать процессы становления, а не фиксировать нечто неизменно-истинное, он должен использоваться для построения динамической, а не метафизической картины мира.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 57.

Живой атом, как его понимает Циолковский, ближе всего к ощущениям – элементам опыта, как их описывает Мах. Разлагая объекты восприятия на ощущения, Мах утверждал, что тела представляют собой не что иное, как комплексы ощущений. Более того, он в известном смысле соглашался с формулой Беркли «существовать – значит быть воспринимаемым» (*esse est percipi*), полагая, что поскольку о телах как данных в опыте судит человек, то эти тела существуют лишь для человека, состоят из ощущений и к ним полностью сводятся. Циолковский указывает на главную характерную черту атомов – «отзывчивость», т. е. способность реагировать на внешнее воздействие. Высшей степенью отзывчивости, присущей организмам, является «чувствительность», которая традиционно ошибочно противопоставляется отзывчивости. «Отзывчивы все тела космоса... – пишет Циолковский. – Мертвые тела даже иногда отзывчивее живых. Так, термометр, барометр, гигроскоп и другие научные приборы гораздо отзывчивее человека. Отзывчива всякая частица вселенной. Мы думаем, что она также чувствительна»<sup>1</sup>.

При помощи сопоставления и анализа терминов «отзывчивость» и «чувствительность» Циолковский по-своему решает проблему обоснования параллелизма двух рядов зависимости элементов – психического и физического, которая являлась одной из важнейших в эмпириокритицизме. Находясь в составе неорганического тела или же представляя собой простейшую форму организации материи, атом, очевидно, обладает отзывчивостью, которая, разумеется, не исчезает, когда атом перемещается в более сложное тело. Но подобным же образом обстоит дело и с чувствительностью, только на более низких уровнях организации материи она минимальна, а на высших – макси-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 30.

мальна. В противном случае пришлось бы констатировать наличие скачка из небытия в бытие, который нельзя было бы объяснить, не изменяя принципам монистического описания сущего.

Вот как доказывает параллелизм рядов Циолковский: «Все непрерывно и все едино. Материя едина, также ее отзывчивость и чувствительность. Степень же чувствительности зависит от материальных сочетаний. Как живой мир по своей сложности и совершенству представляет непрерывную лестницу, нисходящую до “мертвой” материи, так и сила чувства представляет такую же лестницу, не исчезающую даже на границе живого. Если не прекращается отзывчивость, явление механическое, то почему прекратится чувствительность – явление, неправильно называемое психическим, т. е. ничего общего с материей не имеющим... И те, и другие явления идут параллельно, согласно и никогда не оставляют ни живое, ни мертвое. Хотя, с другой стороны, количество ощущения у мертвого так мало, что мы условно или приблизительно можем считать его отсутствующим. Если на черную бумагу упадет белая пылинка, то это еще не будет основанием называть ее белой. Белая пылинка и есть эта чувствительность “мертвого”»<sup>1</sup>.

Как и ощущения у Маха, атомы в трактовке Циолковского характеризуются двояко: с одной стороны, они являются элементами космоса и поэтому вполне реальны; с другой стороны, они образуются в результате анализа материи, которая, в свою очередь, создается разумом, и поэтому они идеальны. Характеризуя свою философскую позицию, Циолковский так же, как и позитивисты, пытался отойти от традиционного деления на материализм и идеализм. В итоге он назвал ее панпсихизмом: «Я не только материалист, но и панпсихист, признающий чувствительность всей вселенной. Это свойство я считаю

---

<sup>1</sup> Там же. С. 32.

неотделимым от материи. Все живо, но условно мы считаем живым только то, что достаточно чувствует. Так как всякая материя всегда при благоприятных условиях может перейти в органическое состояние, то мы можем условно сказать, что неорганическая материя потенциально жива»<sup>1</sup>. Однако при этом Циолковский допускал существование некой причины космоса, утверждая не только то, что она «не-что высшее вселенной, но и то, что она не имеет ничего общего с веществом»<sup>2</sup>.

Вообще космическая философия, если судить о ней с точки зрения того пафоса, который делает его своеобразным и интересным явлением в истории мысли, представляет собой опыт продумывания проблемы *бесконечности*. Именно бесконечность, понятая не в математическом и даже не в метафизическом, а в морально-этическом смысле, придает ей особый колорит, отличая от концепций, написанных в духе эмпириокритицизма. «Я исхожу, – писал Циолковский, – из принципа бесконечной сложности материи, которая, в свою очередь, вытекает из бесконечности времен, т. е. из того, что вселенная всегда была и потому вечно усложнялась»<sup>3</sup>. Отрицать бесконечность нельзя, так как любая величина может быть больше, чем она в данный момент является. Однако и помыслить бесконечность тоже нельзя, ее можно только принять как нечто непостижимое, но тем не менее рационально обоснованное и необходимое. Отсюда вытекает ряд следствий, которые касаются практически всех аспектов человеческой жизни.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 32–33.

<sup>2</sup> Циолковский К.Э. Причина космоса // Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. М., 2004. С. 94.

<sup>3</sup> Циолковский К.Э. Научная этика // Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. С. 307.



Создавая теорию «вселенской атомократии», Циолковский актуализировал смысл бесконечности прежде всего для того, чтобы противостоять пессимизму и унынию, обусловленным наивной верой в неизбежность смерти. «Мне хочется, – писал он, обращаясь к читателям, – чтобы эта жизнь ваша была светлой мечтой будущего, никогда не кончающегося счастья... Я хочу привести вас в восторг от созерцания Вселенной, от ожидающей всех судьбы, от чудесной истории прошедшего и будущего каждого атома. Это увеличит ваше здоровье, удлинит жизнь и даст силу терпеть превратности судьбы. Вы будете умирать с радостью, в убеждении, что вас ожидает счастье, совершенство, беспредельность и субъективная непрерывность богатой органической жизни»<sup>1</sup>. Выводы Циолковского легли в основу его «научной этики», однако их значение было намного шире.

Конечно, « всю бесконечность космоса объять ограниченный человеческий ум не может »<sup>2</sup>, однако понятие бесконечности играет как в науке, так и в философии большую роль. И если это понятие не является пустым, а сомневаться в этом нет достаточного основания, то существенным признаком бесконечности необходимо признать то, что в ней *возможное* совпадает с *действительным*. Отсюда с необходимостью следует и действительность совершенства («бессмертные души»), и совершенство действительности (заселенность космоса), и однозначность решения вопроса о действительности несовершенства (Земля с ее страданиями и неустроенностью должна быть понята как «заповедник», охраняемый «духами» с эгоистической целью сохранения возможности их дальнейшего процветания). Рассмотрим эти три

<sup>1</sup> Циолковский К.Э. Монизм Вселенной. С. 27.

<sup>2</sup> Там же. С. 38.

важнейшие составляющие «космической философии» Циолковского более подробно.

Прежде всего, нужно признать, что «во вселенной господствовал, господствует и будет господствовать разум и высшие общественные организации»<sup>1</sup>. Действительно, если вселенная бесконечна и существует в течение бесконечного времени, то все, что в принципе возможно, должно было реализоваться. Это значит, что на других планетах – в «зрелых мирах» – обитают более высокие, чем человек, формы жизни, которые давно уже «стали бессмертными владыками мира». Совершенные организмы принципиально отличаются от всех известных нам: например, они питаются лучистой энергией, могут жить и передвигаться в пустоте или в разреженном газе, не зависят от температурных режимов и т. д. Может быть, «неизвестные разумные силы» оказывают влияние и на нас: вполне допустима мысль об их проникновении «в наш мозг и вмешательстве их в человеческие дела»<sup>2</sup>.

Достигшие совершенства существа устанавливают во вселенной порядок, соответствующий их организации. Циолковский гипотетически изображает процесс роста космического совершенства, который приводит к объединению планет, галактик, «эфирных островов» и т. д. Возникает сложная социально-космическая система во главе с «президентом» – самой совершенной формой организации атомов во вселенной. Высшие существа постоянно размножаются, причем безболезненно, и расселяются по всем планетам. При этом они обустривают свои будущие жилища, уничтожая на планетах «недоразвитые» формы жизни. Такое действие Циолковский характеризует как прояв-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 47.

<sup>2</sup> Циолковский К.Э. Воля Вселенной // Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. С. 113.

ление вселенского добра, поскольку «сеятели высшей жизни» избавляют атомы от неудачных сочетаний и помогают им скорее воплотиться в наиболее совершенные организмы. В результате «органическая жизнь Вселенной находится в блестящем состоянии. Все живущие счастливы, и это счастье даже трудно человеку понять»<sup>1</sup>.

Что касается Земли и тех страданий, которые испытывают живущие на ней организмы, то все это также объясняется исходя из логики продумывания идеи бесконечности. «Высший эгоизм» разума совершенных требует, чтобы в космосе оставались очаги жизни, возникшей произвольно, без вмешательства бессмертных духов. Дело в том, что в результате самозарождения жизни и естественного ее развития могут возникнуть новые, еще более совершенные формы организации атомов. Поскольку вселенная бесконечна и существует в течение бесконечного времени, то очевидно, что достигнутое совершенство нельзя рассматривать как окончательную оптимальную форму высшей жизни. Циолковский делает вывод, что в этом случае возникла бы опасность для существования самих совершенных: возомнив себя богами, они забыли бы о том, что их совершенство, даже такое, которое наш человеческий разум и представить себе не в состоянии, ничто по сравнению с бесконечностью вселенной и тем более ее Причины. В итоге вместо прогресса начался бы регресс, и совершенные организмы стали бы вырождаться.

Земля, согласно Циолковскому, относится к числу тех редких планет, на которых жизнь возникла путем самозарождения и развивается автономно. Путь самозарождения – мученический, поэтому на Земле много страданий и зла. Но «сумма этих страданий незаметна в океане

---

<sup>1</sup> Циолковский К.Э. Монизм Вселенной. С. 48.

счастья всего космоса»<sup>1</sup>; более того, в известном смысле счастье космоса предполагает наличие страданий на Земле. «Роль Земли и подобных немногих планет, хотя и страдальческая, но почетная. Земному усовершенствованному потоку жизни предназначено пополнить убыль регрессирующих пород космоса»<sup>2</sup>. Таким образом, именно Земля может дать тот свежий приток обновления и пополнения высших форм организации атомов, который не даст погаснуть совершенной жизни в космосе. Жить на Земле – это подвиг.

Циолковский верил, что в будущем развитие науки и техники позволит радикально изменить существование на Земле. Установится счастливое общественное устройство, наступит всеобщее объединение, прекратятся войны. Изменится и сам человек, сделавшись более совершенным существом. Правда, для этого необходимо будет применить к людям принцип «евгенического подбора». Брак и рождения детей в будущем обществе будут происходить только с разрешения начальства. «Склонные ко злу» будут оставляться без потомства. В результате через несколько поколений человеческая природа существенно улучшится, Земля будет населена только высшими, совершенными формами жизни, и «наш атом будет пользоваться только ими. Значит, смерть прекращает все страдания и дает, субъективно, немедленно счастье»<sup>3</sup>. Достигшие совершенства люди с помощью межпланетных летательных аппаратов начнут заселять своим «зрелым родом» другие планеты.

В отдаленном же будущем следует и вовсе ожидать перехода вселенной из материального состояния в состояние энергетическое, или

---

<sup>1</sup> Циолковский К.Э. Космическая философия // Циолковский К.Э. Космическая философия: Сборник. С. 460.

<sup>2</sup> Циолковский К.Э. Монизм Вселенной. С. 48.

<sup>3</sup> Там же. С. 52.

«лучистое». «Разум (или материя) узнает все, – пророчествовал Циолковский, – само существование отдельных индивидов и материального или корпускулярного мира он сочтет ненужным и перейдет в лучевое состояние высокого порядка, которое будет все знать и ничего не желать, то есть в то состояние сознания, которое разум человека считает прерогативой богов. Космос превратится в великое совершенство»<sup>1</sup>.

### § 3. В. И. Вернадский о научном мировоззрении

Большую роль в развитии философского сциентизма играл Владимир Иванович Вернадский (1863–1945) – естествоиспытатель, выдающийся мыслитель, создатель учения о биосфере и ноосфере, организатор многих научных учреждений, общественный деятель. Работы Вернадского (всего их было опубликовано более 700) посвящены разнообразной тематике – от естественнонаучных вопросов до проблем философского осмысления науки и человека. Основные философские сочинения русского ученого были изданы уже после его смерти: «Размышления натуралиста» (1977), «Научная мысль как планетное явление» (1977; полный текст – 1991), «Живое вещество» (1978), «Философские мысли натуралиста» (1988), «Биосфера и ноосфера» (1989).

Вопросы, связанные с определением существа научного мировоззрения, его отличий от философии и других форм разумной деятельности человека, интересовали Вернадского в течение всей его жизни. Уже в 1902 году он читает в Московском университете курс лекций, посвященных этой тематике, и публикует обширную статью «О научном мировоззрении». Высказанные в этой статье мысли выражали

---

<sup>1</sup> Чижевский А.Л. Теория космических эр: Беседа с К. Э. Циолковским // Грезы о Земле и небе: Антология русского космизма. СПб., 1995. С. 82.

принципиальную позицию русского ученого и впоследствии неоднократно воспроизводились им практически во всех работах.

Прежде всего, Вернадский подвергает критике «знаменитую схему позитивизма», согласно которой научное мирозерцание, как наивысшая фаза развития человеческого духа, должно заменить собой религиозное и философское мировоззрения, характерные для предыдущих стадий. Несмотря на то, что это убеждение принимает форму научного положения и разделяется большинством ученых, оно не соответствует действительности и представляет собой образец религиозно-философского мышления, с его «мистическими и апокалиптическими учениями о смене царств и периодов в истории человечества»<sup>1</sup>.

Обращаясь к истории науки и философии, Вернадский показывает, что различие типов мировоззрений определяется не уровнем развития человеческого интеллекта, а предметной областью. Это значит, что религию, философию и науку нельзя рассматривать «вертикально», как модификации одного и того же знания, которое получает все более точную формулировку. Религиозное, философское и научное мировоззрения качественно отличаются друг от друга и всегда сосуществуют, взаимодействуют и эволюционируют параллельно друг другу.

Предметной областью науки является природа как система данных в опыте тел и явлений; задача науки – осознать глубокую связь, охватывающую все явления природы, и выразить в форме объективного знания законы этой связи.

Философия, в отличие от науки, стремится познать не общее, а индивидуальное, и поэтому «в философском творчестве всегда выступает вперед углубление человека в самого себя, всегда идет перенос ин-

---

<sup>1</sup> Вернадский В.И. О научном мировоззрении // Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М., 1991. С. 213.

дивидуальных настроений наружу, выражение их в форме мысли»<sup>1</sup>. Так как каждый человек уникален, то зафиксированный им опыт самосознания будет не похож на другие. «Философские системы, – делает вывод Вернадский, – как бы соответствуют идеализированным типам человеческих индивидуальностей, выраженным в формах мышления»<sup>2</sup>.

Что касается религии, то здесь «на первое место выступают не явления мышления, а идеальные выражения глубокого чувства, принимающего более или менее общечеловеческий оттенок»<sup>3</sup>. Поскольку религиозное чувство также является индивидуальным, то для его выражения постоянно требуются все новые и новые формы, что делает неизбежным возникновение ересей, сект, церковных расколов и т. д. Однако эти явления не следует рассматривать как свидетельство деградации религиозного мировоззрения; наоборот, именно они образуют динамику религии, сохраняют ее жизненность. Высшим моментом развития религиозного мировоззрения являются, по Вернадскому, взгляды «религиозных агностиков, которые допускают полнейшую индивидуализацию, полнейшее растворение религиозных верований в личности, т. е. бесконечное множество разнообразных религиозных концепций»<sup>4</sup>.

Несмотря на то, что научное, философское и религиозное мировоззрения принципиально отличаются друг от друга, они внутренне связаны и взаимозависимы, поэтому не только нельзя говорить о смене мировоззрений, но нельзя даже утверждать, что они автономны. Для доказательства этого тезиса Вернадский приводит множество приме-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 217.

<sup>2</sup> Там же. С. 218.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 218–219.

ров того, как религиозные верования или философские выводы становились научными положениями и, наоборот, элементы научного мировоззрения оказывались имеющими религиозный или философский характер.

Вернадский делает вывод: «Научное мировоззрение развивается в тесном общении и широком взаимодействии с другими сторонами духовной жизни человечества. Отделение научного мировоззрения и науки от одновременно или ранее происходившей деятельности человека в области религии, философии, общественной жизни или искусства невозможно. Все эти проявления человеческой жизни тесно сплетены между собою и могут быть разделены только в воображении»<sup>1</sup>.

Глубокая связь мировоззрений объясняется Вернадским тем, что они представляют собой различные аспекты одного и того же процесса – развития человеческого разума. Поэтому нельзя подавлять или недооценивать роль каждого из мировоззрений – от этого страдает прогресс человечества в целом. Было время, когда господствовало религиозное мировоззрение, вторгаясь в области науки и философии, и эволюция разума почти остановилась: только благодаря самоотверженности еретиков-одиночек удалось предотвратить, казалось бы, уже неминуемую гибель. В XIX веке в лице вульгарного позитивизма о своих претензиях на господство в интеллектуальной и духовной сферах заявила наука, что привело к известному кризису. Теперь та же опасность кроется и в стремлении возвысить философию.

«Уничтожение или прекращение одной какой-либо деятельности человеческого сознания сказывается угнетающим образом на другой, – пишет Вернадский. – Прекращение деятельности человека в области ли искусства, религии, философии или общественной жизни не может

---

<sup>1</sup> Там же. С. 209.



не отразиться болезненным, может быть, подавляющим образом на науке. В общем, мы не знаем науки, а следовательно, и научного мирознания, вне одновременного существования других сфер человеческой деятельности; и поскольку мы можем судить из наблюдения над развитием и ростом науки, все эти стороны человеческой души *необходимы* для ее развития, являются той питательной средой, откуда она черпает силы, той атмосферой, в которой идет научная деятельность»<sup>1</sup>.

Согласно Вернадскому, наука, философия и религия не препятствуют, а содействуют друг другу в разработке своей предметной области. В конкретизации проблематики каждого типа мировоззрения и следует искать критерий развитости человеческого духа. Изначально области религии, науки и философии были размыты, вследствие чего считалось, что одни и те же вопросы могут ставиться в рамках разных мировоззрений, причем ответы, даваемые на них религией, должны совпадать с ответами, полученными от философии и науки. Такое положение дел порождало конфликты и споры, которые рано или поздно приводили к более точному определению предметной области каждого мировоззрения. С одной стороны, она суживалась, а с другой – получала возможность для более глубокой разработки.

Характеризуя процесс познания в его целостности и подчеркивая взаимозависимость науки, философии и религии, Вернадский пишет: «Аппарат научного мышления груб и несовершенен; он улучшается, главным образом, путем философской работы человеческого сознания. Здесь философия могущественным образом в свою очередь содействует раскрытию, развитию и росту науки... Ибо философия и религия тесно связаны с теми более глубокими, чем логика, силами

---

<sup>1</sup> Там же.

человеческой души, влияние которых могущественно сказывается на восприятии логических выводов, на их понимании»<sup>1</sup>. Таким образом, «рост науки неизбежно вызывает, в свою очередь, необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа; религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания»<sup>2</sup>.

Выясняя характерные черты научного мировоззрения, Вернадский пришел к выводу, что его единственным постоянным признаком является научный метод, который не только определяет специфику научного познания, но и обуславливает развитие науки. Этот метод не сводится к тому, как его понимает научное мировоззрение на данном этапе своей эволюции, а значит, не является индукцией или дедукцией: «наука не движется индуктивным или дедуктивным путем»<sup>3</sup>, а, будучи укорененной в жизни, расширяется и распространяется более сложными способами, которые нельзя точно зафиксировать. Поэтому, говоря о научном методе, Вернадский характеризует его в самых общих чертах.

Научный метод – это «определенное отношение к окружающему нас миру явлений, при котором каждое явление входит в рамки научного изучения и находит объяснение, не противоречащее основным принципам научного искания»<sup>4</sup>. Вернадский подчеркивает слово «отношение», показывая, что только оно остается инвариантным в процессе развития научного мировоззрения, в то время как и понятие предметности науки, и принципы познания, и трактовка истины, и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 226.

<sup>2</sup> Там же. С. 214.

<sup>3</sup> Там же. С. 234.

<sup>4</sup> Там же. С. 202.

способы аргументации могут меняться. Научное отношение к предмету – это установка на получение точного знания, которое рационально обосновано и подтверждается опытным путем, а также открыто для научной критики.

Вот одно из показательных размышлений Вернадского: «Мы говорим в науке о строгой логике фактов, о точности научного знания, о проверке всякого научного положения опытным или наблюдательным путем, о научном констатировании факта или явления, об определении ошибки, то есть возможных колебаний в данном утверждении. И, действительно, эти черты отношения человека к предмету исследования являются наиболее характерными. Наука и научное мировоззрение являются результатом такой, ни перед чем не останавливающейся и все проникающей, работы человеческого мышления»<sup>1</sup>.

Важнейшей характеристикой научного знания является особое качество истинности вошедших в него положений. Вернадский сразу же замечает, что ни один из типов мировоззрений не выражает истину в абсолютном смысле: «“научное мировоззрение” не является синонимом истины точно так, как не являются ею религиозные или философские системы. Все они представляют лишь подходы к ней, различные проявления человеческого духа»<sup>2</sup>. Но если логический вывод из религиозных или философских учений и их рационалистическая оценка не могут быть общеобязательными, то научно доказанные положения с необходимостью признаются всеми без исключения и влияют на содержание как религиозных, так и философских концепций.

Таким образом, истины науки – общеобязательны, но не абсолютны. Очевидно, с одной стороны, что общеобязательность не тождест-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 206.

<sup>2</sup> Там же. С. 201.

венна истинности, потому что логическая обоснованность не является достаточным условием для правильности суждения – даже в том случае, когда оно находит подкрепление в опыте (как показывает Вернадский, содержание опыта во многом зависит от его истолкования, а значит, опытная проверка научных положений еще не гарантирует их абсолютной истинности). В истории науки можно встретить много таких общепризнанных и бесспорных истин, которые в итоге оказались заблуждениями. Но, с другой стороны, научное мировоззрение вырабатало целый ряд общеобязательных истин, которые выдержали проверку временем и до сих пор считаются бесспорными (например, истины математики, «дважды два – четыре»). Казалось бы, их следует признать абсолютными.

Однако Вернадский воздерживается от такого вывода, сохраняя возможность усомниться даже в том, что кажется несомненным. Он вводит понятия «формальной истины» и «формальной действительности», придавая им, по сути, такой же смысл, каким наделялись «объективная истина» и «объективная реальность» в русском позитивизме начала XX века, в частности, в эмпириомонизме Богданова.

Согласно Вернадскому, формальная истина указывает не на реальность, как она есть сама по себе, а на отношения между «временно закованными в ясные формы» научными представлениями об этой реальности. Общеобязательность формальной истины обуславливается точной рациональной фиксацией этих отношений, которые остаются одинаковыми несмотря на изменение содержания научных представлений. В качестве примера формальной истины Вернадский приводит утверждение, что Земля вращается вокруг Солнца: мы всегда должны считать, что то, что мы называем «Землей», вращается вокруг «Солнца», будь ли «Земля» и «Солнце» нашими непосредственными пред-

ставлениями, данными органов чувств, или абстрактными концептами ученых.

Вернадский делает вывод: «Не касаясь, следовательно, вопроса о Ding an Sich, сущности вещей и других аналогичных философских концепций, необходимо допустить, что научные факты и представления, согласные с формальной стороны с действительностью, являются также обязательными для человеческого мышления (пока оно находится в области явлений, улавливаемых органами чувств), как обязательны для него абстрактные положения математики. Эту часть научного мировоззрения можно считать *научно истинной*, и такие факты являются *научными истинами*»<sup>1</sup>.

Формальная действительность состоит из формальных истин, это представление об окружающем мире, которое создается наукой и поддерживает критическую проверку логики и теории познания. Формальная действительность не является константной: она меняется по мере развития науки и философии. Та часть формальной действительности, изменения которой в данный момент незаметны, выступает в качестве основания научного знания и является сферой безусловно истинного, позволяющей создавать разнообразные научные теории, а также философские и религиозные учения.

Предупреждая неверные толкования формальной действительности, в частности, предполагающие отождествление ее с подлинной реальностью, Вернадский пишет: «Употребляя этот термин, мы не предпрещаем, каковым окажется представление о мире при дальнейшем росте науки, насколько оно изменится при переработке его на почве теории познания или каков мир сам по себе. Так или иначе формальная действительность при всей неизбежной сложности и неполноте

---

<sup>1</sup> Там же. С. 220.

этого представления является исходным пунктом всех наших обобщений в области религиозных, научных и философских концепций. Невозможно допустить какие бы то ни было выводы, которые бы несомненно противоречили формальной действительности»<sup>1</sup>.

Итак, научное мировоззрение, хотя оно и обладает наиболее точно выраженными и общеобязательными истинами, не может претендовать на адекватное постижение реальности. Тем более далеки от этого философские и религиозные системы. Очевидно, что ни одно из мировоззрений не должно подавлять другие и брать на себя выполнение их функций: только в том случае, когда четко обозначены предметные области науки, философии и религии, происходит дальнейшее развитие человеческого духа; в случае же смешения мировоззрений наблюдается обратный процесс.

Отсюда следует, что, согласно Вернадскому, научная философия, которая взяла бы от науки методологию исследования и с ее помощью попыталась разрешить философские вопросы, невозможна. Такая философия является следствием непонимания специфики как научного, так и философского познания. Действительно, задача философии – отражение индивидуального во всеобщем, и поэтому она больше походит на искусство, а не на науку, и является творчеством, а не открытием объективных истин. Философия не должна стремиться «выразить весь мир в одной математической формуле», так как ее предметная область не поддается полностью логическому выражению и не может войти целиком в рамки научного исследования.

В связи с этим Вернадский критикует все попытки утверждения философии как науки, доказывая, что они могут осуществляться или за счет редукции философской проблематики к научной, или вследст-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 197.

вие консервации науки на определенном уровне ее развития. Именно это происходило в сталинской России, когда для обоснования научности диалектического материализма потребовалось опираться на такую научную теорию, которая могла бы считаться бесспорно истинной. Ее нашли в «Диалектике природы» Ф. Энгельса. Характеризуя эту работу, Вернадский писал: «Есть кое-что интересное, но, в общем, в XX веке класть в основу мышления, особенно научного, такую “книгу” – совершенное сумасшествие. Люди закрывают глаза на окружающее и живут в своем мирке. Сами подрывают свою работу»<sup>1</sup>.

Устранение скепсиса относительно безупречности положений отдельной научной теории закономерно привело к идеологизации философии. В результате утверждения научного статуса диалектического материализма пострадал прежде всего он сам, так как вместо того, чтобы исходить из последних данных науки и основываться на них, обеспечивая тем самым собственное развитие, он оказался вынужденным использовать уже устаревшие теории, стремясь «их изменить и развить, приравливая их к своим представлениям, исходными для которых являются законы гегельянской диалектики»<sup>2</sup>. Для этого потребовалось опираться не на науку или философию, а на мощь государства, при помощи которого устранялась критика и гарантировалась «научность» философии. В итоге философия и научная мысль пришли в упадок, стал культивироваться средневековый догматизм, «создалось новое разращение мысли»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Вернадский В.И. Дневник 1938 года // Дружба народов. 1991. № 2. С. 245.

<sup>2</sup> Вернадский В.И. Заключительные фрагменты раннего варианта рукописи «Научная мысль как планетное явление» // Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 249.

<sup>3</sup> Там же. С. 245.

В подмене свободного творчества идеологией кроется, согласно Вернадскому, основная причина деградации философии: «Такой упадок философской мысли в области диалектического материализма в нашей стране... является следствием своеобразного понимания задач философии и снижением углубленной философской работы, благодаря существованию веры среди наших философов, что достигнута философская истина, которая дальше не может измениться и подвергаться сомнению»<sup>1</sup>.

Впоследствии идея научного мировоззрения получила развитие в учении Вернадского о биосфере и ноосфере. Это учение он создавал как научную, а не философскую концепцию, однако во многом опирался на принципиальные положения философского сциентизма, сформулированные в конце XIX – первой четверти XX века. Среди них – утверждение о возможности построения монистической картины мира, критика онтологического и гносеологического дуализма, понимание субъективности в функциональном смысле и указание на первичность социального в природе человека, устранение качественного различия между «живым» и «мертвым», понимание науки как механизма организации опыта, а также как объективного фактора эволюции человечества, причем не только в культурном или интеллектуальном, но и биологическом отношении, и т. д.

Основная мысль Вернадского, выраженная в его учении о биосфере и ноосфере, – это мысль о субстанциональном единстве физического и духовного, природы и человека. Это единство Вернадский выражает при помощи теории эволюции Земли, позволяющей рассматривать все аспекты, связанные с человеком и окружающим его миром, в одном контексте. Действительно, все, что составляет содержание

---

<sup>1</sup> Там же.



опыта, в том числе и явления, которые традиционно относятся к сфере духа, постоянно трансформируется, становится более сложным, а значит, должно рассматриваться с точки зрения развития. Поскольку нет никаких оснований допускать здесь влияние трансцендентного, то это развитие необходимо исследовать как эволюцию Земли, подчиняющуюся внутренне присущим ей законам. Таким образом, все, что существует сейчас на Земле, в том числе и артефакты, нужно понять в планетарном масштабе – как необходимые моменты геологического эволюционного процесса.

Вернадский сразу же указывает на «функциональную зависимость человека, как природного объекта, и человечества, как природного явления, от среды их жизни и мысли»<sup>1</sup>, подчеркивая ошибочность философских теорий, утверждающих самодостаточность человека, его существенное отличие не только от явлений внешней природы, но и от других живых существ. Поскольку человек не может быть правильно понят вне контекста его существования, то его следует рассматривать вместе со средой его обитания. То же можно сказать и о любом другом живом существе, населяющем нашу планету. Устраняя традиционный дуализм, Вернадский вводит понятие «биосфера».

Человек является определяющим фактором развития биосферы и представляет собой «неизбежное проявление большого природного процесса, закономерно длящегося в течение по крайней мере двух миллиардов лет»<sup>2</sup>. Разумная деятельность человека (и прежде всего научная мысль, как наиболее важная ее форма) создает в биосфере новую биогенную силу, кардинально изменяющую вектор эволюции Земли. Под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфе-

<sup>1</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 13.

<sup>2</sup> Там же. С. 21.

ра, а вместе с ней и планета Земля, переходит в новое эволюционное состояние – «ноосферу».

Три типа мировоззрений трактуются в данном контексте как попытки достижения планетарного единства человечества на уровне ноосферы. Религия, философия и наука представляют собой, согласно Вернадскому, способы «интуитивного», или стихийного, продвижения к ноосфере посредством фиксации человеческой мысли в ее целостности, как геологической силы, координирующей совместные действия людей.

Религия, как первый опыт интеграции человечества, пыталась создать и закрепить на уровне социальных структур и культурных традиций духовное единство людей. Однако религиозное убеждение не является, по Вернадскому, общезначимым и не может служить средством действительного объединения людей. Причина здесь в том, что религиозные учения построены по принципу устранения проблемы, а не ее решения, в результате чего вопрос переносится в другую плоскость – «из области жестокой реальности в область идеальных представлений»<sup>1</sup>. Отсюда представления о бессмертии личности, о ее воскресении в новых условиях, где не будет зла, страданий и бедствий или где они будут распределены справедливо.

Для демонстрации неспособности религии к действительному объединению людей Вернадский обращается к анализу ее истории и делает следующий вывод: «Духовное единство религии оказалось утопией. Религиозная вера хотела создать его физическим насилием – не отступая от убийств, организованных в форме кровопролитных войн и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 32.

массовых казней. Религиозная мысль распалась на множество течений»<sup>1</sup>.

Тем не менее, именно в религии впервые вырабатывается идея равенства всех людей, которая имеет первостепенное значение для становления ноосферы. И хотя утвердить эту идею с помощью средств религиозного убеждения не удалось, она сыграла важную роль в интеллектуальной эволюции человечества. Еще одним глубоким представлением, созданным религией, является «представление о метемпсихозе, решающее вопрос не с точки зрения человека, но с точки зрения всего живого вещества»<sup>2</sup>. Оно до сих пор, согласно Вернадскому, не противоречит научному знанию.

В настоящее время, в связи с бурным развитием научного знания, повсеместно наблюдается дискредитация многих религиозных положений, «человечество живет в глубоком кризисе религиозного сознания и, вероятно, находится на грани нового религиозного творчества»<sup>3</sup>.

Философия представляет собой попытку создания интеллектуального единства человечества, провозглашая примат человеческого разума. Исходя из общезначимости логического мышления, философы старались предложить такое рационалистическое обоснование существующего, которое бы имело статус абсолютного знания. Однако, как показывает Вернадский, единство разума еще не гарантирует одинаковости результатов разумной деятельности, поскольку предметная область философии, а именно «внутренний опыт» человека, всегда индивидуален. «Никогда не существовало времени, когда бы одна ка-

<sup>1</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. С. 213.

<sup>2</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 32.

<sup>3</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. С. 224.

кая-нибудь философия признавалась истинной. Философия всегда основана на разуме и теснейшим образом связана с личностью. Типы личности всегда отвечают разным типам философии. Личность неотделима от философского размышления, а разум не может дать для нее мерку, вполне охватить всю личность. Философия никогда не решает загадки мира. Она их ищет. Она пытается охватить жизнь разумом, но никогда достигнуть этого не может. Философская истина всегда может быть подвергнута сомнению свободной и ищущей личностью»<sup>1</sup>.

Чтобы заниматься философией, необходимо, согласно Вернадскому, только умение разумно мыслить, а оно присуще человеку как таковому, коль скоро он является разумным существом. Философ – это «вдумывающаяся сама в себя личность»<sup>2</sup>, и поэтому он независим от внешнего по отношению к нему знанию, в том числе и от философской традиции, культуры, социальной жизни, хотя, конечно, они могут оказать на него определенное влияние. «Можно быть философом, и хорошим философом, без всякой ученой подготовки, надо только глубоко и самостоятельно размышлять обо всем окружающем, сознательно жить в своих собственных рамках. В истории философии мы видим постоянно людей, образно говоря, “от сохи”, которые без всякой другой подготовки оказываются философами. В самом себе, в размышлении над своим я, в углублении в себя – даже вне событий внешнего для личности мира – человек может совершать глубочайшую философскую работу, подходить к огромным философским достижениям»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 221.

<sup>2</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 100.

<sup>3</sup> Там же.

Философские учения ценны как памятники понимания жизни и мира глубоко думающими личностями в разных эпохах истории человечества, и их следует изучать, поскольку они аккумулируют опыт отдельных людей по созданию единства мысли – необходимого условия наступления ноосферы. Согласно Вернадскому, эти «живые человеческие документы величайшей важности и поучения» не могут, однако, быть общеобязательными, так как они отражают прежде всего человеческую личность в ее осмыслении мира, а личностей может быть бесконечное множество. Следовательно, нет никакого ясного критерия для определения истинности одного понимания реальности и ложности другого.

Причина невозможности философского построения единого образа мира заключается также в том, что философия не способна выйти за пределы разума, сделав его предметом исследования. Конечно, такие попытки предпринимались неоднократно, что привело, в частности, к вопросу о границах познания и к тезису об объективной разумности природы, однако в действительности философский анализ разума ограничен самим же разумом, и он «едва ли может дать отдаленное понятие о возможной мощности познания на нашей планете в ее геологическом будущем»<sup>1</sup>. Даже критика рационализма и уход в мистицизм представляют собой варианты утверждения разума. «Для философии разум есть верховный судья; законы разума определяют ее суждения. Это есть верховное начало знания»<sup>2</sup>.

По мнению Вернадского, разумную деятельность человека нужно рассматривать шире – вне границ человеческой личности. Какой бы ни была роль человека и его мысли в создании ноосферы и в эволю-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 101.

<sup>2</sup> Там же.

ции Земли, он всего лишь «поверхностное явление в одной из оболочек земной коры»<sup>1</sup>, и его разум – это не достояние его личности, а мощная геологическая сила. «Для натуралиста разум есть преходящее проявление высших форм жизни *Homo sapiens* в биосфере, превращающий ее в ноосферу: он не есть и не может быть конечной, максимальной формой проявления жизни. Им не может явиться человеческий мозг. Человек не есть “венец творения”»<sup>2</sup>.

Наука «резко отличается от философии и религии тем, *что она, по существу, едина и одинакова для всех времен, социальных сред и государственных образований*»<sup>3</sup>. Развитие научного знания действительно превращает человечество в одно целое, стирая религиозные, политические, социальные и культурные различия. Только благодаря науке «жизнь человечества, при всей ее разнородности, стала неделимой, единой»<sup>4</sup>. Человек начинает мыслить в планетарном масштабе и уже сознательно относится к выполнению своей функции.

Характеризуя научную мысль как планетное явление, Вернадский проводит четкое различие между наукой – фактором геологической эволюции и наукой, как она понимается и чем она является на современном этапе развития познания. Как геологическая сила, наука обуславливает процесс трансформации биосферы в ноосферу, который не зависит от исторических случайностей. Но как результат интеллектуальной деятельности человека, наука представляет собой такое знание, в котором наряду с общеобязательными научными истинами присутствуют ошибки и заблуждения. Прогресс науки, а вместе с ним и ноосферы, обуславливается устранением этих ошибок. Вернадский

---

<sup>1</sup> Там же. С. 52.

<sup>2</sup> Там же. С. 101.

<sup>3</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. С. 220.

<sup>4</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 27.

подчеркивает, что при этом не потребуются познание абсолютных истин, поскольку они несовместимы с живым, динамическим процессом бытия науки. «Мы имеем дело в науке не с абсолютными истинами, но с бесспорно точными логическими выводами и с относительными утверждениями, колеблющимися в известных пределах, в которых они логически равноценны логически бесспорным выводам разума»<sup>1</sup>.

Говоря о той части научного знания, которая характеризуется общеобязательностью и не зависит ни от эпохи, ни от общественного строя и государственного режима, ни от народности и языка, Вернадский связывает его прежде всего с науками, занимающимися формализацией действительности и классификацией фактического материала. «Это: 1. Математические науки во всем их объеме. 2. Логические науки почти всецело. 3. Научные факты в их системе, классификации и сделанные из них эмпирические обобщения – *научный аппарат*, взятый в целом»<sup>2</sup>.

По мысли Вернадского, радикальные изменения, которые наблюдаются в настоящее время в биосфере, не станут причиной гибели человека и планеты в целом, потому что они обусловлены работой глубинных механизмов эволюции планеты и выражают «закон природы». «Научное знание, – писал он, – проявляющееся как геологическая сила, создающая ноосферу, не может приводить к результатам, противоречащим тому геологическому процессу, созданием которого она является. Это не случайное явление – корни его чрезвычайно глубоки»<sup>3</sup>.

Более того, прогресс науки, по мнению Вернадского, необратим. Это значит, что достижения человека в области культуры, государст-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 116.

<sup>2</sup> Там же. С. 117.

<sup>3</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. С. 186.

венного строительства и техники не будут потеряны, даже несмотря на то, что в наше «бурное и кровавое время» получили развитие «силы варваризации», приведшие к разрушительным мировым войнам. Свой оптимизм Вернадский обосновывает ссылкой на факты, свидетельствующие о росте и устойчивости ноосферы. Это, во-первых, «вселенскость» человека, т. е. глобализация; во-вторых, демократизация государственной жизни и борьба с бедностью, поставленная как научная и государственная задача; в-третьих, высокие темпы развития медицины, позволяющие в ближайшем будущем добиться продления жизни. К тому же, мировые войны не только не вызвали регресса в науке и социальной жизни, но, наоборот, способствовали «взрыву» научного творчества. Все это позволяет Вернадскому говорить «о ноосфере как синтезе природного и исторического процесса»<sup>1</sup>.

Обосновывая правомерность своей веры в разум и научное мышление, Вернадский пишет: «Цивилизация “культурного человечества” – поскольку она является формой организации новой геологической силы, создавшейся в биосфере, – *не может прерваться и уничтожиться*, так как это есть большое природное явление, отвечающее исторически, вернее, геологически, сложившейся организованности биосферы. Образуя ноосферу, она всеми корнями связывается с этой земной оболочкой, чего раньше в истории человечества в сколь-нибудь сравнимой мере не было»<sup>2</sup>.

Таким образом, полагает Вернадский, все страхи относительно гибели человечества вследствие научных экспериментов или технических изобретений являются безосновными, они связаны с недооценкой силы и глубины геологических процессов, каким и выступает

---

<sup>1</sup> Там же. С. 242.

<sup>2</sup> Там же. С. 198.



сейчас переход биосферы в ноосферу. Научная деятельность всегда сопряжена с пониманием «нравственной ответственности ученых за использование научных открытий и научной работы для разрушительной, противоречащей идее ноосферы, цели»<sup>1</sup>, и поэтому от нее нельзя ожидать губительных результатов. К тому же, гарантом безопасности и устойчивого развития человечества является «интернационал ученых» – мировое научное сообщество, представляющее «всю творческую силу водителей народов»<sup>2</sup> и заинтересованное в скорейшем наступлении ноосферы.

#### § 4. Лимитизм К. Ф. Жакова

Интересное развитие идеи позитивизма получили в творчестве Каллистрата Фалалеевича Жакова (1866–1926) – коми-зырянского этнографа, философа, математика, литературного критика, поэта и писателя. Он получил разностороннее образование, обучаясь сначала в Петербургском лесном институте, затем на физико-математическом и историко-филологическом факультетах Киевского и Петербургского университетов. С 1908 по 1917 годы Жаков преподавал в Санкт-Петербургском психоневрологическом институте, где в 1911 году он стал профессором.

Работы Жакова посвящены самым разнообразным темам – от математики и логики («Понятие предела в математике (с точки зрения логики)», 1905; «Логика (с эволюционной точки зрения)», 1912) до философии («Принцип эволюции в гносеологии, метафизике и морали», 1906; «Основы эволюционной теории познания (Лимитизм)», 1912; «Учение о душе», 1917; «Лимитизм: Единство наук, философии

---

<sup>1</sup> Там же. С. 200.

<sup>2</sup> Там же.

и религии», 1929) и литературной критики («Леонид Андреев и его произведения (опыт философской критики)», 1909; «Иван Карамазов. Попытка философского толкования романа Достоевского “Братья Карамазовы”», 1909). Однако во всех сочинениях Жаков стремился обосновать одну и ту же мысль – мысль о необходимости синтеза науки, искусства, философии и религии.

Отправной точкой рассуждений Жакова является тезис об эмпирическом происхождении законов логики. Вообще логическое мышление – это историческое образование, оно возникает вследствие необходимости согласования, с одной стороны, индивидуального мнения с мнениями других индивидуумов, а с другой – человеческого разума с вещами, событиями и явлениями природы. «Логика – богиня согласия»<sup>1</sup>, и поэтому она нужна не для того, чтобы постигать истину, а для того, чтобы обеспечить возможность *суждений* об истине. Очевидно, что суждения об истине обладают атрибутами общезначимости, общеобязательности и необходимости, хотя они могут и не выражать истину в полном объеме или даже вообще противоречить ей.

В основе логического мышления лежат соответствующие психические особенности человека, и прежде всего его способность *отождествлять различное и различать тождественное*. «Логичность исходит из способности ощущения и способности синтеза психических явлений (ассоциация сходства)»<sup>2</sup>, и констатация данных способностей является, согласно Жакову, последним выводом из анализа процесса познания. Поскольку дальнейший анализ, при современной науке, невозможен, то эти способности могут считаться для нас априорными и природными, они составляют неразложимую «сущность ума».

<sup>1</sup> Жаков К.Ф. Логика (с эволюционной точки зрения). СПб., 1912. С. 8.

<sup>2</sup> Там же. С. 90.

Законы логики отражают наше «чувствование» мира и поэтому они соответствуют самым элементарным свойствам предметов: 1) каждый предмет равен самому себе в данный момент времени; 2) он отличается от других предметов; 3) как-то выделяется между ними; 4) в определенном отношении связан с другими предметами. «Законы логики, – делает вывод Жаков, – формулы этих свойств. Они не копия действительности, но ум, созидая различные суждения, остановился на них, как на наиболее очевидных для каждого. Они результат творчества ума, первообразные формы его деятельности, ярко выражающие основные свойства ума – отождествлять и различать. Они не априорны и не апостериорны, они – приспособления ума к свойствам вещей, ставшие затем социальными»<sup>1</sup>.

Руководствуясь законами логики, человек структурирует свои ощущения внешнего мира, что позволяет ему лучше приспособиться к среде. Поскольку чувственный опыт вариативен и позволяет судить о вещи лишь в каком-то конкретном аспекте и только в данный момент времени, а не вообще, то процесс приспособления не может закончиться достижением абсолютной гармонии. Принципиальная неполнота опыта обуславливает несовершенство приспособления, или, что то же, незавершенность познания. «Познание, – пишет Жаков, – логико-психический процесс, стремящийся совпасть своим содержанием с количеством и качеством вещей. Познание – высшее приспособление человека (микрокосмоса) к природе»<sup>2</sup>.

Однако отсюда вовсе не следует агностицизм. Несмотря на то, что «человек окружен тайнами», причем тайнами вечными, среди которых – само мышление человека, а также его *я*, процесс познания не сво-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 37.

дится к творчеству фикций. Ссылаясь на Декарта, Жаков показывает, что самое достоверное явление в мире – это *ego cogito*, мысль, и именно потому, что она сама себя удостоверяет. Разумное познание, таким образом, возможно только на основании дел и продуктов разума: хотя разум себя «не знает», он «догадывается о своем существовании и о свойствах своих, изучая дела свои»<sup>1</sup>. Поскольку мышление достоверно для человека мыслящего, то отсюда с необходимостью выводится достоверность как субъекта, так и объекта мысли. Вообще всякое сомнение в реальности объективного мира и в его познаваемости заключает в себе внутреннее противоречие, так как в этом случае пришлось бы признать наличие мысли ни о чем или такого приспособления к окружающей среде, которое не имело бы к ней никакого отношения.

Но что значит для разума изучать «дела свои»? Согласно Жакову, человек, познавая мир, стремится к созданию адекватной его картины, так чтобы материальное единство сущего было тождественным его психическому и логическому единству. Очевидно, что эта задача является заведомо невыполнимой. Однако признать невыполнимость этой задачи и, следовательно, отказаться от попыток ее решения означало бы остановку мышления и в конечном итоге привело бы к гибели человека. Но человеческий разум обладает особой способностью, а именно умением совершать незаконный, с точки зрения формальной логики, переход от конечного содержания данных опыта к *бесконечному*. Это достигается при помощи индуктивного умозаключения. Известно, что индукция дает лишь вероятностное, гипотетическое знание – если рассматривать его в содержательном плане; но зато индуктивный вывод сообщает знанию о сущем недостающую ему полноту –

---

<sup>1</sup> Там же. С. 95.

в плане формальном. Полученная в результате индукции *гипотеза* является *пределом* возможного знания.

Роль предела в познании очень велика. Как показывает Жаков, каждый интеллектуальный акт, будь то суждение о сущем, эстетическая или этическая оценка, религиозное верование и т. д., возможен благодаря тому, что «ум делает скачок от переменного к пределу»<sup>1</sup>. При этом предел, или гипотеза, каждый раз создается разумом, является его продуктом, «делом». Изобретение гипотез необходимо для приспособления человека к окружающему миру, потому что никакого другого «доступа» к бытию у него нет. Та действительность, в которой находит себя человек мыслящий, представляет собой состоявшийся опыт осмысления сущего, это «система индуктивных наук», которая, постепенно развиваясь, идет «ко всем великим пределам, т. е. к уяснению основных законов мира и духа и к определению направления событий Вселенной»<sup>2</sup>.

Гипотеза, согласно Жакову, есть «то посредствующее, что соединяет интеллект с природой»<sup>3</sup>. Это особое суждение, в котором утверждается некоторое тождество неизвестного и известного. «Гипотеза есть перенесение свойств ближайших тел к отдаленным, современных предметов к прошедшим и грядущим»<sup>4</sup>. По сути, гипотезы – это фундаментальные метафоры, благодаря которым текст мира становится не только читаемым, но и интересным: они придают потоку опыта структурность и целесообразность, позволяют увидеть в хаотическом становлении реализацию художественного замысла или развертыва-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 85.

<sup>2</sup> Там же. С. 92.

<sup>3</sup> Там же. С. 134.

<sup>4</sup> Там же. С. 142.

ние абсолютной идеи. Вот почему «творчество гипотез есть высшая сила философского мышления»<sup>1</sup>.

Индуктивное познание, или познание конечного через бесконечное, возможно в силу того, что в основании всех сфер сущего лежат одни и те же структурообразующие процессы. Жаков показывает, что все многообразие материальных явлений, психических переживаний и логических умозаключений сводится к трем простейшим действиям: 1) сложению и вычитанию; 2) синтезу и отношению; 3) отождествлению и различению. Отсюда он делает важнейший для его философии вывод: «законы материальной природы, психической природы и логической – гомологичны»<sup>2</sup>. Тезис о гомологичности (от *греч.* ὁμοιος – подобный и λόγος – слово, закон) природных явлений и мышления позволяет «смотреть на акты познания, как на переменные величины, идущие к пределу, т. е. к вещам»<sup>3</sup>. Таким образом, вещи сами по себе, являясь конструктами разума, в то же время представляют реальность и не могут считаться фикциями. Гипотетическое познание, будучи интеллектуальным творчеством человека, все-таки является познанием: «раз имеются гомологичные ряды, с одной стороны, во внешнем реальном мире, с другой – в субъективно-идеальном мире, то возможно познание, как приближающееся отношение субъективного ряда к объективному»<sup>4</sup>.

Принципиальным отличием этого познания от традиционного выступает то, что оно оперирует не конечными величинами, имеющими определенные качества, а величинами *бесконечно малыми*, или, точ-

<sup>1</sup> Там же. С. 136.

<sup>2</sup> Там же. С. 18.

<sup>3</sup> Жаков К.Ф. Основы эволюционной теории познания (лимитизм). СПб., 1912. С. 3.

<sup>4</sup> Жаков К.Ф. Логика (с эволюционной точки зрения). С. 106.

нее, тенденциями к величине. Жаков подчеркивает, что открытие бесконечно малых величин является парадигмальным для современной науки и должно быть положено в основу философии, поскольку понятие о бесконечно малой величине представляет собой «синтезирование противоположностей и противоречий»<sup>1</sup>.

С точки зрения современной науки, природа предстает перед нами как непрерывная цепь сосуществования и преемственности, как постоянное восхождение от простого к сложному, «а где есть непрерывность, там необходимы дифференциал и интеграл»<sup>2</sup>. Разделение континуальной природы на «вещи», или объекты познания, происходит посредством конструирования предела, по отношению к которому данная вещь будет тенденцией к его осуществлению. Например, бесконечно малая часть пространства есть тенденция быть пространством, и интегрирование множества этих тенденций дает представление о конкретном пространстве. То же самое применимо и к времени, и к веществу, и к психическим явлениям. «Мир постоянно интегрируется. Без тенденций никакая эволюция непонятна и ни одна формула не состоятельна»<sup>3</sup>.

Гомологичность всего сущего требует, согласно Жакову, допущения «пралогической, благой деятельности первопотенциала»<sup>4</sup>. Именно этот *волеподобный энергетический потенциал* является той основой, из которой выводятся все роды сущего и тем самым доказывается необходимость их гармоничного синтеза. Он составляет и сущность вещей – традиционный предмет метафизики. Характеризуя первопотенциал, или «великое Все», Жаков прибегает к использованию приемов

<sup>1</sup> Жаков К.Ф. Основы эволюционной теории познания (лимитизм). С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 23.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Жаков К.Ф. Логика (с эволюционной точки зрения). С. 81.

апофатики: это «Бог сверхличный, сверхразумный, сверхматериальный, сверхпсихичный в своем вечном движении»<sup>1</sup>. В первопотенциале коренятся различные тенденции, которые, интегрируясь, образуют все многообразие сущего. «Границы пространства бегут при вечном интегрировании тенденций к пространственности, время ткется по тому же закону, материя сгущается, психика разворачивается, логическое приспособляется к миру творимыми им понятиями, эстетическое и моральное направляют мир и человека к высшим идеалам»<sup>2</sup>.

Обнаружение первопотенциала в качестве необходимого условия всего сущего и его познаваемости определяет предметность *индуктивной метафизики*. Задача метафизики – создавать *универсальную гипотезу*, которая бы позволила описать мир монистически, как единое целое, систематизировав все остальные гипотезы. Индуктивная метафизика, согласно Жакову, должна быть создана по типу философии Аристотеля, причем так, чтобы представить собой синтез основных философских систем, и прежде всего Гегеля и Спенсера. Кроме этого, чтобы не выродиться в софистику, метафизика должна развиваться в лабораториях специальных и точных наук, постоянно корректируя универсальную гипотезу исходя из данных естествознания.

Наиболее универсальной гипотезой в настоящее время, полагает Жаков, является гипотеза о первопотенциале. Особенность ее заключается в том, что по отношению к ней весь интеллект, ее создатель, рассматривается как частный случай, требующий объяснения из данной гипотезы. «Разум стремится к таким продуктам своего творчества при изучении реальной действительности, чтобы содержание создаваемых продуктов ума было основанием самой действительности

---

<sup>1</sup> Жаков К.Ф. Основы эволюционной теории познания (лимитизм). С. 21.

<sup>2</sup> Там же. С. 23.



ума»<sup>1</sup>. Только акцентируя внимание на первопотенциале и делая его предметом познания, можно построить такую модель действительности, которая была бы максимально приближенной к оригиналу. С этой задачей может справиться предлагаемый Жаковым *лимитизм* – «высший синтез предыдущих теорий знания и гипотез о мире»<sup>2</sup>.

Лимитизм, или «философия потенциала, вечно реализующегося в разных категориях мира, есть миротворчество»<sup>3</sup>. Лимитизм не столько проясняет сущее, давая ему адекватное истолкование, сколько решает вопрос о необходимости и путях усовершенствования мира. Эта творческая философия, приближающаяся к абсолютно совершенной гипотезе о мире – идеалу человеческого знания, никогда не остановится в своем развитии, хотя и откроет земному человечеству «небо абсолюта» и избавит его от страданий и бед.

### § 5. Православный позитивизм А. А. Ухтомского

В русском философском сциентизме можно выделить и особое антропологическое направление. Наиболее ярко оно представлено трудами выдающегося физиолога, создателя учения о доминанте Алексея Алексеевича Ухтомского (1875–1942).

Философские взгляды Ухтомского представляют собой характерное для эпохи Серебряного века сочетание сциентизма, адогматической религиозности и установки на творческое преобразование мира. В своих работах, посвященных преимущественно вопросам изучения высшей нервной деятельности, но далеко выходящим за их пределы,

<sup>1</sup> Жаков К.Ф. Логика (с эволюционной точки зрения). С. 149.

<sup>2</sup> Там же. С. 164.

<sup>3</sup> Жаков К.Ф. Основы эволюционной теории познания (лимитизм). С. 28.

Ухтомский попытался синтезировать идеи эмпириокритицизма, естествознания, патристики и русской религиозной философии.

Сначала Ухтомский получил духовное образование. В 1899 году он окончил словесное отделение Московской духовной академии, защитив диссертацию на тему «Космологическое доказательство бытия Божия». В этой работе он предпринял попытку «доказать бытие Божие тем же самым способом и направлением мысли, какой создал науку о природе»<sup>1</sup>. Решая поставленную задачу, Ухтомский настаивает на необходимости прояснения статуса и функций религиозного опыта. Традиционно этот опыт рассматривался только в контексте веры и личного совершенствования человека, а не в контексте познания, что приводило к ряду неразрешимых проблем. Например, все больше обнаруживалась несовместимость церковного вероучения и выводов естественных наук, в результате чего усиливалось противостояние религиозной метафизики и позитивной философии. Ухтомский показывает ошибочность противопоставления веры и знания, которые в действительности дополняют и проясняют друг друга, являясь «двумя сокровищницами мысли», содержащими ответы на все вопросы жизни.

Разрыв между верой и знанием Ухтомский объясняет следующим образом: «Откуда общепринятое теперь различие *in genere* “знания” (науки) и “веры” (религии)? Оно, очевидно, случайного (исторического) происхождения, не заключается в самих понятиях: ведь всякое знание – психологически есть “верование”... а “верование” в истории всегда было высшим откровением, чистым знанием действительности. Лишь историческими особенностями интеллектуального прогресса человечества объясняется это явление, что часть интеллектуального

---

<sup>1</sup> Ухтомский А.А. Из записных книжек // Ухтомский А.А. Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб., 1996. С. 321.

запаса человека, отставая и отрываясь от живого и идущего вперед русла понятий и “верований”, становится сначала “высшим знанием”, в противоположность общедоступному, всedневному, опытному знанию, затем – “верой” и “религией” (“священным преданием”) в противоположность “знанию” – в специальном смысле<sup>1</sup>.

В данном случае Ухтомский опирался на идеи В. С. Соловьева, изложенные им в «Чтениях о Богочеловечестве» – цикле публичных лекций, прочитанных в 1878 году. Согласно Соловьеву, религиозный, или «внутренний», опыт функционально тождественен опыту «внешнему»: «в обоих случаях опыт дает только психические факты, факты сознания, объективное же значение этих фактов определяется творческим актом веры»<sup>2</sup>. Но если Соловьев, исходя из этого, доказывал возможность философии религии, то Ухтомский ставит задачу шире: обосновать единство человеческого опыта и преодолеть дуализм физического и духовного, указав на естественнонаучные основы нравственности и обнаружив те физиологические механизмы, которые формируют поведение человека, качества его личности и мировоззрение.

Преодоление дуализма позволит, полагал Ухтомский, восстановить истинное значение христианской религии, потому что избавит ее от «идеализма», т. е. от привычки диктовать миру его законы. «Я именно убежден с Духовной академии, – пишет он в записной книжке, – что только чистая позитивистическая мысль, мысль, знающая один метод познания – опыт, как бы он ни приходил, только эта чистая позитивистическая мысль способна вернуть христианству его светлый

---

<sup>1</sup> Ухтомский А.А. Две сокровищницы мысли (1887–1916) // Ухтомский А.А. Доминанта: Статьи разных лет. 1887–1939. СПб., 2002. С. 273.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Грех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе. СПб., 1994. С. 63.

жизненный голос в мире. Это – традиция христианской александрийской школы. Стоически-неоплатоновская традиция, возобладавшая в истории Церкви, увела христианскую мысль в пустынные поля догматических абстракций, в “филологию” вместо философии<sup>1</sup>.

Поскольку религиозный опыт представляет собой психическое состояние человека, а психика обусловлена высшей нервной деятельностью, то он должен изучаться при помощи физиологии. Неслучайно в раннем христианстве тело человека почиталось наравне с душой, что нашло отражение в патристике. Отцы церкви считали, что тело, или «естество», дано Богом человеку для того, чтобы он мог проявлять свои душевные устремления. Бог все устроил разумно, и поэтому знание тела – «покрова души» – так же необходимо, как и духовное знание. Между телом и душой изначально существует гармония, и ее нарушение как в ту, так и в другую стороны ведет к одностороннему рационализму и догматизму, препятствующим «собеседованию человека с истиною». Ухтомский выражает взаимную зависимость души и тела следующим образом: «Тело и его поведение и обычаи могут воспитываться и следовать за тем, что созрело и решено внутри. Но и дух и воля воспитываются тем, что сложилось и как воспитано тело и поведение»<sup>2</sup>.

После защиты диссертации Ухтомский становится кандидатом богословия, однако продолжать церковную карьеру отказывается. Его привлекают естественные науки, и прежде всего физиология, и поэтому он поступает на восточный факультет Санкт-Петербургского университета, чтобы затем перевестись на физико-математический фа-

---

<sup>1</sup> Ухтомский А.А. Заслуженный собеседник: Этика. Религия. Наука. Рыбинск, 1997. С. 409.

<sup>2</sup> Ухтомский А.А. Две сокровищницы мысли (1887–1916). С. 278.

культет (выпускникам духовных академий запрещалось поступать на естественнонаучные факультеты, но не запрещалось переводиться с других факультетов). Ухтомский ставит перед собой цель создать единую науку о человеке, в которой человек рассматривался бы как «живое целое», с присущими ему телесными, душевными и духовными качествами, а также внутренней свободой и способностью к творчеству. Эта интегральная наука может быть названа «психофизиологией», поскольку все разнообразие психических состояний человека она должна описывать исходя из данных физиологии. «Мы привыкли думать, – пишет Ухтомский в дневнике, – что физиология – это одна из специальных наук, нужных для врача и не нужных для выработки мирозерцания. Но это неверно. Теперь надо понять, что разделение “души” и “тела” имеет лишь исторические основания, что дело “души” – выработка мирозерцания – не может обойтись без знания “тела” и что физиологию надлежит положить в руководящее основание при изучении законов жизни (в обширном смысле)»<sup>1</sup>.

Ухтомский становится учеником и последователем известного физиолога Н. Е. Введенского, основателя петербургской физиологической школы. Представители этой школы считали, что «нормальное отправление органа (например, нервного центра) в организме есть не предопределенное, раз навсегда неизменное качество данного органа, но функция от его состояния»<sup>2</sup>. Таким образом, реакция нервного центра на соответствующий раздражитель не является неизменной и не может быть статическим его качеством, а определяется целым комплексом межцентральных отношений и в конечном итоге всей нерв-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 272.

<sup>2</sup> Ухтомский А.А. Доминанта как рабочий принцип нервных центров // Ухтомский А.А. Доминанта... С. 36.

ной системой. Описывая случаи нетипических реакций, Введенский ввел понятие «истеризиса», полагая, что оно должно описывать «сбой» нервной системы. Ухтомский, развивая подход своего учителя, предложил рассматривать эти случаи не как исключение из правила, а как важный факт нормальной деятельности нервной системы. То, что внешне выглядит как «сбой» в работе нервного центра, должно объясняться, согласно Ухтомскому, в более широком контексте, а именно с учетом влияния других нервных центров, которые в той или иной степени могут определить качество данной реакции. В том случае, когда влияние смежных центров отсутствует или сводится к минимуму, налицо «нормальная» реакция; когда же раздражение смежных центров достаточно велико, то реакция протекает иначе, чем ожидалось.

В 1911 году Ухтомский защитил магистерскую диссертацию по теме «О зависимости кортикальных двигательных эффектов от побочных центральных влияний», в которой изложил указанное выше понимание работы нервных центров. Вместо понятия «истеризис» он стал использовать термин «доминанта», взятый им из «Критики чистого опыта» Р. Авенариуса. Описывая механизм поведения человека, обусловленный работой центральной нервной системы (системы С), Авенариус заметил, что иногда параллельные иннервационные ряды могут влиять друг на друга так, что один из них полностью изменяет другой, как бы подавляя его и подчиняя себе, в результате чего определяется и реакция организма в целом. Ухтомский увидел здесь точное изложение сути его теории. Однако, в отличие от Авенариуса, он придал доминанте центральное значение. Доминанта – это «господствующий очаг возбуждения, предопределяющий в значительной сте-

пени характер текущих реакций центров в данный момент»<sup>1</sup> и привлекающий к себе волны возбуждения из самых различных источников.

Ухтомский выделил четыре основных признака доминанты: 1) повышенная возбудимость нервного центра; 2) способность нервного центра суммировать, накапливать в себе возбуждение; 3) способность поддерживать это возбуждение в течение долгого времени; 4) достаточная инерция, с которой, однажды начавшись в данном центре, возбуждение продолжается далее. Поскольку доминанта предполагает возбуждение не одного нервного центра, а целой группы их, то можно говорить о развитии, или становлении, доминанты. Ухтомский выделил несколько этапов «роста» доминанты и продемонстрировал их при помощи эпизодов из «Войны и мира» Л. Н. Толстого, касающихся главной героини романа – Наташи Ростовской. Речь в данном случае идет о становлении доминанты на продолжение рода.

Первая фаза – это укрепление наличной доминанты по преимуществу: под влиянием внутренней секреции, рефлекторных влияний и пр. в организме формируется достаточно устойчивая доминанта, которая привлекает к себе в качестве поводов к возбуждению самые разнообразные рецепции. «Это Наташа Ростова на первом балу в Петербурге: “Он любовался на радостный блеск ее глаз и улыбки, относившейся не к говоренным речам, а к ее внутреннему счастью... вы видите, как меня выбирают, и я этому рада, и я счастлива, и я всех люблю, и мы с вами все это понимаем – и еще многое, многое сказала эта улыбка”»<sup>2</sup>. На данном этапе доминанта просто заявляет о своем наличии, здесь важно то, что она уже сформировалась, и поэтому безразлично, какие раздражители позволяют судить о ее присутствии.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 39.

<sup>2</sup> Там же. С. 47.

Вторая фаза развития доминанты характеризуется тем, что из множества действующих рецепций доминанта вылавливает те, которые для нее представляют особый биологический интерес. Это стадия выработки «адекватного раздражителя», благодаря которому происходит выделение предметного комплекса раздражителей из среды. Так, Наташа у Бергов «была молчалива, и не только не была так хороша, как она была на бале, но она была бы дурна, ежели бы она не имела такого кроткого и равнодушного ко всему вида». Но вот появился князь Андрей, и она преобразилась: «из дурной опять сделалась такую же, какою она была на бале». Это произошло потому, объясняет Ухтомский, что «доминанта нашла своего адекватного раздражителя»<sup>1</sup>: если раньше Наташа была возбуждена, красива и счастлива для всех, то теперь только для одного князя Андрея.

Третья фаза наступает тогда, когда между доминантой и раздражителем устанавливается прочная, «адекватная» связь, так что наличие одного из контрагентов будет вызывать наличие другого. Например, князя Андрея рядом нет; может быть, он уже погиб; но Наташе достаточно только вспомнить о нем или услышать его имя, чтобы пережить ту гамму эмоций, которая раньше вызывалась присутствием князя Андрея. Таким образом, князь Андрей из реального «раздражителя» становится идеальным, он моделируется как предмет мышления благодаря соответствующему состоянию нервной системы. Ухтомский делает вывод: «Среда поделилась целиком на “предметы”, каждому из которых отвечает определенная, однажды пережитая доминанта в организме, определенный биологический интерес прошлого. Я узнаю вновь внешние предметы, насколько воспроизвожу в себе прежние

---

<sup>1</sup> Там же. С. 48.



доминанты, и воспроизвожу мои доминанты, насколько узнаю соответствующие предметы среды»<sup>1</sup>.

На первых двух этапах развития доминанты она обуславливается соматическими (спинномозговыми) процессами, на третьем – закрепляется на кортикальном уровне. Кортикальные компоненты доминанты являются высшими, они в достаточной мере автономны, поскольку не зависят уже от состояния нервной системы, а сами могут влиять на нее, определяя психическую жизнь человека и его поведение. Ухтомский подчеркивает, что именно на кортикальном уровне происходит восстановление однажды пережитых доминант, которые могут воспроизводиться либо полностью (галлюцинации), либо частично, в виде сокращенного символа (воспоминание). Кортикальные компоненты доминанты образуют предметное мышление, а значит, составляют содержание познания и формируют мировоззрение. «С нашей точки зрения, – пишет Ухтомский, – всякое “понятие” и “представление”, всякое индивидуализированное психическое содержание, которым мы располагаем и которое можем вызвать в себе, есть след от пережитой некогда доминанты»<sup>2</sup>.

Тем самым преодолевается гносеологический дуализм (учение о двух принципиально отличных друг от друга видах познания: при помощи чувств и посредством разума), поскольку чувственное и рациональное познание оказываются фазами развития целостной доминанты. Вместо традиционного деления познавательных способностей человека Ухтомский вводит понятия «интегрального образа» и «интеграла опыта».

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 51.

Интегральный образ является продуктом переживаемой нами в настоящее время доминанты, будь она сформирована впервые или же восстановлена, хотя бы частично, из кортикальных компонентов ранее пережитых доминант. В интегральном образе связываются воедино все впечатления, которые имеют отношение к данному переживанию, и в результате у человека складывается соответствующее «понятие» о предмете. Ухтомский подчеркивает, что это понятие всегда наполнено «субъективными» оценками и является относительным и подвижным, открытым для дальнейшей содержательной коррекции. Интегральный образ – это «определенно творимый и интегрируемый образ во времени»<sup>1</sup>, он позволяет актуализировать хранящееся в памяти знание о данном предмете, чтобы по возможности расширить его с учетом новых рецептов, которые представляют в настоящий момент для доминанты биологический интерес. Происходит, как выражается Ухтомский, «переинтеграция» знания, что и составляет механизм его развития (так развиваются наука, философия и культура в целом).

После того, как переинтеграция состоялась, интегральный образ полагается в качестве законченно-неподвижной формы в пространстве и уходит в «склады памяти». При этом отбрасываются все субъективные характеристики переживания, оно объективируется, приобретает постоянные характеристики (сущность и свойства) и становится элементом того, что обычно называется «объективной реальностью». Если интегральные образы являются «дифференциалами действительности, которые мы допускаем ради удобства анализа», то интегралы опыта – это «то, во что отлилась совокупность впечатлений, приуроченных к определенной доминанте, которую мы пережили со

---

<sup>1</sup> Ухтомский А.А. Жизнь с лицом человеческим (1923–1924) // Ухтомский А.А. Доминанта... С. 321.

всею ее историею для нас»<sup>1</sup>. Между интегралами опыта и интегральными образами всегда идет борьба, поскольку «старая доминанта возобновляется или для того, чтобы при новых данных обойтись без помощи старого опыта, или для того, чтобы по новым данным переинтегрировать старый опыт»<sup>2</sup>. Прекращение этой борьбы ведет к стагнации мысли, к схоластике в философии и науке.

Понимание действительности как результата пережитых доминант позволило Ухтомскому сделать вывод о возможности ее творческого моделирования. Очевидно, что если реальность «в чрезвычайной степени определяется тем, каковы наши доминанты и каковы мы сами»<sup>3</sup>, то для того, чтобы ее изменить, нужно «направить в определенное русло поведение и саму интимную жизнь людей»<sup>4</sup>, овладев доминантами в себе самих и в окружающих. Физиология дает возможность понять основные принципы поведения человека, объясняет смысл и структуру ставшего, однако она не в силах научно сформулировать идеал общественного развития, его цель. Здесь можно строить лишь гипотезы, и причем такие, которые нельзя фактически проверить. Смысл жизни всегда гипотетичен – он утверждается на свой страх и риск и доказывается собственным существованием человека. Философские истины, как и истины науки, открываются экспериментально, только разница в том, что в философии эксперимент длится целую жизнь.

В качестве цели индивидуального и социального развития Ухтомский предлагает считать «воспитание» доминанты на лицо другого. В

---

<sup>1</sup> Там же. С. 314.

<sup>2</sup> Ухтомский А.А. Доминанта и интегральный образ // Ухтомский А.А. Доминанта... С. 65.

<sup>3</sup> Ухтомский А.А. Доминанта как фактор поведения // Ухтомский А.А. Доминанта... С. 142.

<sup>4</sup> Ухтомский А.А. Доминанта и интегральный образ. С. 66.

данном случае он исходил из наблюдения о необходимости «золотого правила нравственности» для существования социума. Это правило присутствует и в религиях, и в философских учениях, несмотря на их разнообразие. Выраженное в терминах физиологии, оно будет выглядеть так: нельзя человека сводить к абстракции и судить о нем с точки зрения своих доминант. Другой человек должен быть принят как другой, во всей его конкретности, независимо от теорий, предубеждений и предвзятостей. «Только там, где ставится доминанта на лицо другого, как на самое дорогое для человека, впервые преодолевается проклятие индивидуалистического отношения к жизни, индивидуалистического миропонимания, индивидуалистической науки. Ибо ведь только в меру того, насколько каждый из нас преодолевает самого себя и свой индивидуализм, самоупор на себя, ему открывается лицо другого. И с этого момента, как открывается лицо другого, сам человек впервые заслуживает, чтобы о нем заговорили как о лице»<sup>1</sup>.

Утверждение доминанты на лицо другого обеспечит, по мысли Ухтомского, высшее счастье человечества. Однако это счастье нельзя понимать как некоторое конечное состояние человечества, венец истории: «идеальный пункт покоя и совершенного удовлетворения остается и здесь только фикцией»<sup>2</sup>. Человек существенно неопределим, и поэтому «дрессура человечества» должна вестись исходя из личного признания ответственности за реализацию того или иного проекта. «Наша организация, – пишет Ухтомский, – принципиально рассчитана на постоянное движение, на динамику, на постоянные пробы и построение проектов, а также на постоянную проверку, разочарование и

---

<sup>1</sup> Ухтомский А.А. Доминанта как фактор поведения. С. 150.

<sup>2</sup> Там же. С. 147.

ошибки. И с этой точки зрения можно сказать, что ошибка составляет вполне нормальное место именно в высшей нервной деятельности»<sup>1</sup>.

### § 6. Философия техники П. К. Энгельмейера

Развитие идей сциентизма привело к появлению совершенно нового направления в русской мысли – философии техники. Пионером этого направления стал выдающийся инженер-механик и философ Петр Климентьевич Энгельмейер (1855–1942). Современники отмечали энциклопедические знания и разносторонние интересы ученого, сравнивая его с великими представителями эпохи Возрождения. И действительно, Энгельмейер принимал активное участие в работе различных инженерно-технических и научных обществ Москвы, был редактором и издателем журнала «Техник», состоял в должности инженера и организовывал производственный процесс на разных заводах, преподавал в высшем техническом училище и политехническом институте, следил за новейшими тенденциями в философии, писал литературно-критические статьи, интересовался живописью и музыкой. Энциклопедизм Энгельмейера позволил ему избежать ограниченности как технического, так и гуманитарного мышления и всесторонне осмыслить феномен техники, увидеть в нем своеобразное знамение времени.

Следует заметить, что в русской философии вопрос о технике был поставлен уже давно, однако он решался исключительно в контексте критики западной цивилизации: в стремительности технического прогресса видели доказательство культурной и нравственной деградации Европы. Так, например, И. В. Киреевский, указывая на недостатки европейского рационализма, подчеркивал, что западная цивилизация

<sup>1</sup> Там же. С. 148.

неслучайно «ищет ковчега спасения в земных расчетах промышленности»: в условиях утраты органичного единства разума, жизни и веры европейцы изо всех сил стараются сохранить последнюю уцелевшую для них действительность бытия – физическую личность. В результате, пишет Киреевский, промышленность управляет миром без веры и поэзии. «Она в наше время соединяет и разделяет людей; она определяет отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер – образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются»<sup>1</sup>. Неограниченное господство промышленности, согласно идеологу славянофильства, неминуемо приведет Запад к упадку и гибели, конечно, если в сознании европейских народов не произойдет какой-нибудь внутренней перемены. Идеи Киреевского получили широкое признание среди русских религиозных философов. До логического конца их довел Н. А. Бердяев, который, вскрывая «метафизическое» и «космическое» значение техники, настаивал на том, что сущность технической эпохи заключается в дегуманизации жизни, в разложении целостного человеческого образа на безличные элементы. «Современный бестиализм и дегуманизация, – писал он, – опираются на идолатрию, на идолопоклонническое отношение к технике»<sup>2</sup>. Попадая во власть техники, человек утрачивает образ Божий и уподобля-

---

<sup>1</sup> *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 315.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.А.* Судьба человека в современном мире: К пониманию нашей эпохи // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М., 1994. С. 326.

ется машине, он «живет в новой, металлической действительности, дышит иным, отравленным воздухом»<sup>1</sup>.

Позиция Энгельмейера резко контрастировала с общим фоном негативного отношения к технизации жизни в русской религиозной философии. Прежде всего, он указывал на неосновательность «морального истолкования» техники, приводящего к отождествлению ее со злом, а технического прогресса – с нравственной деградацией человека. Согласно Энгельмейеру, «техника есть приложение нашего знания о жизни к самой жизни»<sup>2</sup>, и в этом смысле она нравственно нейтральна. Изначальное назначение техники заключается в том, чтобы она способствовала сохранению жизни и ускоряла ее развитие. Поскольку «техника есть средство борьбы со вредом и обращения его в пользу»<sup>3</sup>, то она скорее должна рассматриваться в контексте добра, чем зла. Конечно, замечает Энгельмейер, техника в руках злодея не может не вести ко злу, однако на этом основании нельзя выносить обвинительный приговор технике в целом. Очевидно, что все зависит от того, кто техникой пользуется, и чаще случается так, что техника служит достижению блага.

Не выдерживает критики и осуждение техники исходя из того соображения, что она погружает человека в искусственный мир, в результате чего разрывается органическая связь человека и космоса со всеми вытекающими отсюда негативными последствиями. Вообще антитеза естественного и искусственного является условной: это риторическая фигура, а не отражение реального положения дел. Техника представляет собой результат творческой деятельности человека, ко-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 345.

<sup>2</sup> *Энгельмейер П.К.* Критика научных и художественных учений гр. Л. Н. Толстого. М., 1898. С. 45.

<sup>3</sup> Там же.

торая не может начинаться с ничто или с того, что не дано в природе, и с необходимостью продолжает развитие природы. Тезис о том, что подлинное творчество – это всегда творение *ex nihilo*, очевидно ложен. Действительно «космическая» функция техники может быть понята лишь с учетом того факта, что она способствует скорейшему росту могущества человека. «Техника, – пишет Энгельмейер, – в известном отношении дополняет естественную эволюцию и обратна ей: естественная эволюция состоит в том, что хотения (потребности) приспособляются к природе, тогда как техника, наоборот, приспособляет природу к хотениям»<sup>1</sup>. Более того, существует четкий параллелизм между законами эволюции в природе и в технике, что еще раз подчеркивает естественность технического прогресса.

Чтобы правильно понять существо техники, необходимо рассматривать ее в более широком контексте. Прежде всего, замечает Энгельмейер, следует обратить внимание на то, что «что бы человек ни начал делать, при всяком переходе от идеи к вещи, от цели к достижению мы должны пройти через некоторую специальную технику»<sup>2</sup>. Следовательно, понятие «технический» относится не только к орудиям, при помощи которых человек воздействует на окружающую его «дикую» природу, но и ко всякой вообще разумной деятельности. В равной мере техническими оказываются и создание новых вещей, образующих искусственную среду обитания человека, и интеллектуальные достижения, а также художественное творчество, духовно-религиозные практики и т. д. Что касается орудий, то еще древние греки с ясностью поняли, что они представляют собой продолжение и дополнение наших членов. «Их слово *ὄργανον* означало вместе и член (ор-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 49.

<sup>2</sup> Энгельмейер П.К. Технический итог XIX-го века. М., 1898. С. 101.



ган) и орудие. Аристотель называет руку *ὄργανον τῶν ὀργάνων*, т. е. член членов, или орудие орудий. Так же можно назвать и всю технику»<sup>1</sup>.

Искусственная природа, создаваемая техникой, – это вторая природа человека, без которой ему уже не обойтись; а если учесть, что человек стал таким, каким он является сейчас, исключительно благодаря технике, то следует признать ее определяющее влияние на его сущность. Поэтому, делает вывод Энгельмейер, имеются все основания говорить о *технической природе* человека. Неслучайно археологи и этнографы по сохранившимся артефактам могут воссоздать не только материальный быт, но и духовную культуру людей, понять их мировоззрение, религию, правовые понятия, обычаи и т. д. Энгельмейер формулирует даже своеобразную максиму, выражающую значение техники: «Скажи мне, какими орудиями ты работаешь, и я скажу, кто ты»<sup>2</sup>.

Причины негативного отношения большинства философов к технизации жизни следует искать вовсе не в технике, а в самой философии. Действительно, современная философия, как показывает Энгельмейер, анализируя итоги VI Международного философского конгресса (1911), переживает глубокий кризис. Он выражается прежде всего в утрате предметности философии и в принципиальном сомнении в действенности традиционных методов познания. Даже такие, казалось бы, чистые науки, как логика и математика, подвергаются самому коренному пересмотру. «Ревизуются бесконечно разнообразные толкования основных понятий, каковы: истина и заблуждение,

---

<sup>1</sup> Энгельмейер П.К. Критика научных и художественных учений гр. Л. Н. Толстого. С. 45.

<sup>2</sup> Там же.

реальность, бытие, природа, мир, вещь»<sup>1</sup>, и это приводит в итоге к подрыву авторитета разума. Неудивительно, что в результате «естественно оживает все то, что основано на вере, т. е. разные религии, разновидности мистицизма... а за ними и всякое суеверие, всякое мракобесие»<sup>2</sup>.

Кризис в философии обусловлен, согласно Энгельмейеру, тремя причинами. Во-первых, это утвердившееся в традиции преобладание теоретической мысли над остальными сторонами духа, подчинение конкретной, эмпирической жизни идеальному образу, созданному при помощи метафизической спекуляции. Прямым следствием господства рационализма является дуализм, сопряженный с «мучительным сознанием разлада между тем, что есть, и тем, что должно быть»<sup>3</sup>, и закрепляющий разрыв между мыслью и вещью, непреодолимый агностицизм. Во-вторых, кризис в философии объясняется чрезмерным гнетом культуры, налагаемым на человека, обособлением человека от природы и догматическим противопоставлением естественного культурному. Третьей причиной выступает принципиальное искажение существа человека, сведение его исключительно к разумности или к духовности, в результате чего человек понимается статически (как нечто пассивное, раз и навсегда определенное), а не динамически (как субъект творческой деятельности, изменяющей не только мир, но и самого себя).

Преодоление кризиса в философии Энгельмейер видел в дискредитации дуалистической картины мира, препятствующей пониманию жизни в ее целом. Прежде всего, следует понять, что человек не со-

---

<sup>1</sup> Энгельмейер П.К. Философия техники. Вып. 2: Современная философия. М., 1912. С. 143.

<sup>2</sup> Там же. С. 48.

<sup>3</sup> Там же. С. 9.

стоит из одного только разума, что «он не живет затем, чтобы думать, а наоборот, думает, чтобы жить»<sup>1</sup>, что как бы ни казалась нам убедительной рационально созданная картина мира, она не может быть адекватной реальности, потому что жизнь всегда шире какой бы то ни было ее интерпретации. Метафизический дуализм представляет собой лишь один из приемов рационального упрощения жизни, т. е. приспособления ее к нуждам человека. Очевидно, что «ясность» и «отчетливость» нельзя считать критериями истинности познания, если под последним понимать постижение сущего самого по себе: это, скорее, интеллектуальные инструменты, позволяющие человеку совершать соответствующие действия после того, как нечто реальное уже постигнуто, причем совершенно не рациональными средствами. Согласно Энгельмейеру, человек обладает особой способностью непосредственного видения существа вещей – *интуицией*, которая дополняет рациональное мышление и делает возможным познание. Именно интуиция дает самые подходящие ответы на запросы, предъявляемые жизнью, и тем самым обеспечивает жизненное творчество. В истории философии интуиция получала самые различные наименования: это и *lumene naturale* Р. Декарта, и *common sense* философов Шотландской школы, и *elan vital* А. Бергсона, однако правильнее сказать, полагает Энгельмейер, что интуиция – это «голос самой жизни»<sup>2</sup>.

Тот факт, что современная философия переживает глубокий кризис, вовсе не свидетельствует о деградации человечества и грядущем всемирном крахе культуры. Энгельмейер обращает внимание на интенсивное развитие науки и техники – явлений, которые ни в коем случае нельзя считать случайными и которые доказывают растущую

---

<sup>1</sup> Там же. С. 6.

<sup>2</sup> Там же. С. 150.

мощь человека, все более и более подчиняющего себе природу. «Об упадке жизненных сил может говорить только тот, в ком эти силы временно пришли в упадок; а если взглянуть на все культурное человечество, то скорее поражает обратное: *небывалый подъем жизни*»<sup>1</sup>. Этот подъем выражается прежде всего в том, что человек максимальным образом выражает свою *техническую* волю. Следовательно, технический фактор определяет коренной характер современной культуры и является ключом к пониманию эпохи. Суть ее заключается в том, что уже не разум, а техника дает человеку возможность подступиться к вещам и получить власть над миром. Через осмысление техники только и можно познать жизнь, которая «сделалась насквозь технической»<sup>2</sup>.

Энгельмейер обосновывает необходимость создания особой стратегии познания – «философии техники», или «техницизма». Задача философии техники состоит в том, чтобы выяснить истинную роль техники в культуре человечества, показать ее органичную связь с природой, а также определить, что и как делает из человека существо техническое, «т. е. такое существо, которое не только может себе составлять прекрасные, возвышенные цели, но и может проводить их в жизнь, делая ее разумною, красивою и справедливою»<sup>3</sup>. Содержательно техницизм сводится к трем моментам. Во-первых, он понимает мир как вечный процесс, как нечто незавершенное и всегда находящееся в творческом становлении, как нечто вечно таящее новое и осуществляющее его. Во-вторых, техницизм исходит из положения о том, что «человек есть организующая сила мира»<sup>4</sup>, одна из мировых сил, тво-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 18.

<sup>2</sup> Там же. С. 55.

<sup>3</sup> Там же. С. 56.

<sup>4</sup> Там же. С. 104.

рящих новое и активно переделывающих окружающую среду согласно своим потребностям; таким образом, человек должен быть определен не только как *homo sapiens*, но главным образом как *homo faber* – человек фабрикующий, или творящий, создающий. В-третьих, всякое теоретическое исследование, научная работа в целом трактуется как руководство к конкретным действиям, как программа для дальнейшей реально-творческой работы.

Согласно Энгельмейеру, философия техники необходима, так как только она «способна внести в иррациональную жизнь разумность, красоту и справедливость»<sup>1</sup>. Развиваясь по пути осмысления техники, «философия не только приблизится к жизни, но овладеет ею и сядет на трон руководительницы жизнью»<sup>2</sup>. Философия техники – это «наука будущего XX века»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 141.

<sup>2</sup> Там же. С. 157.

<sup>3</sup> Энгельмейер П.К. Технический итог XIX-го века. С. 100.





**More  
Books!** 



**yes**  
**I want morebooks!**

Покупайте Ваши книги быстро и без посредников он-лайн - в одном из самых быстрорастущих книжных он-лайн магазинов!  
Мы используем экологически безопасную технологию "Печать-на-Заказ".

Покупайте Ваши книги на  
**[www.morebooks.de](http://www.morebooks.de)**

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at  
**[www.morebooks.de](http://www.morebooks.de)**

OmniScriptum Marketing DEU GmbH  
Bahnhofstr. 28  
D - 66111 Saarbrücken  
Telefax: +49 681 93 81 567-9

[info@omniscrptum.com](mailto:info@omniscrptum.com)  
[www.omniscrptum.com](http://www.omniscrptum.com)

OMNIScriptum 