

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ  
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

# ВЕСЕ

ЕЖЕГОДНИК  
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
И КУЛЬТУРЫ

2021



Санкт-Петербург  
2021

**ВЕЧЕ**

**Ежегодник  
русской философии  
и культуры – 2021**



СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2021. – 312 с.

---

Главный редактор

**Е.Г. Соколов**

Заместитель редактора

**А.Е. Рыбас**

Редакционная коллегия

**А.В. Малинов, Е.А. Маковецкий,  
И.И. Евлампиев, С. Г. Коленько**

Редакционный совет

**Н.И. Безлепкин, А.И. Бродский,  
В.М. Дианова, Е.А. Овчинникова, И.Д. Осипов**

Версия в Интернете: <http://philosophy.spbu.ru/1405/8737>

Адрес электронной почты: [rusphil@mail.ru](mailto:rusphil@mail.ru)

© Редколлегия номера, 2021

© Авторы статей, 2021

© Санкт-Петербургское  
философское общество, 2021

# СОДЕРЖАНИЕ

---

## ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Евлампиев И.И.</i> Русская религиозность между эсхатологией и революцией.....	6
<i>Маковецкий Е.А.</i> Триадология и философия Другого: перспективы диахронического анализа.....	26
<i>Коробкова С.Н.</i> Атмосфера критицизма в русской философии второй половины XIX века.....	37
<i>Михайлова Е.Е.</i> К.Д. Кавелин: Заграничные поездки и встречи как способ научного сотрудничества.....	49
<i>Малинов А.В.</i> Философия в Академическом университете.....	61
<i>Пешперова И.Ю.</i> Первые опыты профессиональной философии в России.....	68
<i>Рыбас А.Е.</i> Свобода как естественный атрибут человека: идеи русских эмпириокритиков.....	76

## ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

<i>Соловьев В.М.</i> Вячеслав Пьецух: между двумя полюсами вечности .....	99
<i>Матвеева И.Ю.</i> Образ Медного всадника и формирование имперского мифа в русской литературе XVIII – начала XX века.....	112
<i>Коленько С.Г.</i> Руководитель и его подчиненные в образах Ветхого Завета .....	134

*Рыбас А.Е.*  
Петербург М.С. Кагана: опыт философского осмысления .....149

## ИСТОРИЯ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ

*Баринов Д.А.*  
Исаак Маркович Альтер (1892–1937) – философ, историк,  
оппозиционер .....164

*Боднарчук Д.В.*  
Протопресвитер армии и флота Георгий Иванович Шавельский  
как историк .....174

*Раковский Д.О.*  
Историк Григорий Ульман (1904–1988):  
веки жизни и научной деятельности .....181

*Ростовцев Е.А.*  
Санкт-Петербургский университет в советской историографии  
и коммеморативных практиках (1919–1939) .....188

*Сидорчук И.В.*  
История для рабочих: вечера воспоминаний рабочих  
Петрограда/Ленинграда 1920-х – нач. 1930-х гг. ....204

*Сосницкий Д.А.*  
Публичная библиотека как «тихая гавань» для историков  
первых послереволюционных лет .....214

*Тихонов И.Л.*  
Ленинградский историко-лингвистический институт:  
от кризиса к возрождению исторического образования .....222

*Жуковская Т.Н.*  
Наука и политика в судьбе историка  
Андрея Николаевича Шебунина (1887–1942) .....238

## ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

*Черных А.А.*  
Проблемы мозга и воспитания в монистическом материализме  
Н.А. Добролюбова .....251

*Волкова Е.А.*  
Развитие геополитической мысли в научной школе  
В.И. Ламанского на примере работ В.П. Семенова-Тян-Шанского:  
от учителя к ученику .....268

*А.Е. Рыбас*

## **СВОБОДА КАК ЕСТЕСТВЕННЫЙ АТРИБУТ ЧЕЛОВЕКА: ИДЕИ РУССКИХ ЭМПИРИОКРИТИКОВ\***

*Аннотация.* Проблематика свободы в русском эмпириокритицизме рассматривается в контексте противопоставления натуралистической концепции свободы, наиболее ярким выразителем которой в XIX в. был А.И. Герцен, и традиционного метафизического истолкования, характерного для религиозно-философской мысли. Показывая недостатки абстрактно-теоретического понимания свободы, которое вследствие отождествления свободы и понятия о свободе приводит к подмене свободы осознанной необходимостью или требованием выполнения воли Бога, автор статьи приходит к выводу, что свобода должна быть понята как естественный атрибут человека. Именно такой взгляд на свободу отстаивал Герцен, а в начале XX в. – русские эмпириокритики. Посредством анализа эмпириомонизма А.А. Богданова и его представлений о генеалогии свободы-понятия продемонстрирована важность неметафизического истолкования свободы для построения и реализации «положительной программы философии», основными моментами которой являются: 1) эстетическая онтология; 2) проективная гносеология; 3) конструктивная антропология; 4) этика имморализма (сорадования); 5) богостроительство (опыты построения имманентной религии). Делается вывод, что плодотворное развитие русской философской культуры во многом зависит от признания неметафизической трактовки свободы.

*Ключевые слова:* свобода, русский эмпириокритицизм, научная философия, философия жизни, история русской философии.

*Рыбас Александр Евгеньевич* – кандидат философских наук, доцент Института философии СПбГУ, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 19-011-00398 «Второй позитивизм в России: философская проблематика, влияние, критика».

Если посмотреть на русскую культуру с точки зрения ее целостности, которая образовалась в результате длительного исторического развития, то нельзя не заметить, во-первых, что в структурном отношении она представляет собой сочетание нескольких парадигм, выработанных в определенные эпохи и содержательно связанных друг с другом, несмотря на имеющиеся в них принципиальные различия, и, во-вторых, что каждая культурная парадигма, определившая соответствующую идентичность, формировалась в контексте *порыва к свободе* и вследствие социально-политической, религиозно-идеологической и философской *риторики свободы*. Именно свобода стала ключевым элементом русской культуры, скрепляющим ее парадигмы и обуславливающим тем самым ее единство.

На первый взгляд, такое утверждение может показаться странным или даже ложным – если обратить внимание на тот факт, что в России свобода никогда не была реализована на практике: в действительности риторика свободы приводила к противоположному результату – к усилению рабства, верноподданничества, авторитаризма и проч. в самых различных формах. «Пока свободой горим, пока сердца для чести живы, мой друг, отчизне посвятим души прекрасные порывы», – писал А.С. Пушкин П.Я. Чаадаеву в 1818 г. – и уже через несколько лет, после «минуты вольности святой» и вследствие ее, вместо «обломков самовластья» наблюдается дальнейшее совершенствование самодержавного правления, сопряженного с упразднением какой бы то ни было свободы, в том числе и свободы мыслить, что выразилось, в частности, в запрете преподавания философии в высших учебных заведениях.

Тем не менее, отсутствие свободы в реальной жизни никак не препятствовало тому, чтобы свобода выступала в качестве системообразующей ценности русской культуры. Более того, благодаря латентности свобода оказалась способной сохранять свою актуальность, выполняя функцию важнейшего фактора культурной трансформации. Апеллируя к свободе, русские мыслители, с одной стороны, подвергали критике существующее положение дел, а с другой, изображали приближающееся будущее как царство справедливости и истины. Получалось так, что, размышляя о свободе, непременно приходили к выводу, что ее нет в реальной жизни, и ради осуществления свободы предлагали соответствующие социальные проекты. Однако даже если эти проекты действительно осуществлялись, то, опять же, оказывалось, что свободе в утвердившейся форме государственного устройства места нет. Таким образом, разви-

тие русской культуры всегда вызывалось стремлением к свободе, но каждый раз, как только эта цель была достигнута, свобода оказывалась невостребованной и создание новой реальности происходило уже принципиально без свободы. В результате свобода превращалась в фантом и вновь начинала будоражить умы философов идеей возможности своего осуществления.

Необходимо задаться вопросом, имея в виду вышесказанное, почему же свобода, выступая в качестве действительного стимула культуротворчества в России, никогда не становилась реальным элементом ее культуры. Почему русский человек, ощущая себя свободным и даже являясь таковым, предпочитает отказываться от свободы, как только речь заходит о ее практическом осуществлении?

Разумеется, ответить на эти вопросы однозначно нельзя. Существует множество факторов, обуславливающих специфику бытования свободы в русской культуре. Но можно выделить один из них – философский. Речь идет о традиционном для русской философской культуры отождествлении *понятия* свободы с ее действительным *содержанием*. Между тем, гетерогенность и несводимость друг к другу понятия свободы и ее содержания вполне очевидны. Как понятие, свобода является философским концептом, предполагающим всеобщность и определенность; как элемент реальности, свобода уникальна и непредсказуема. Очевидно, что отождествление свободы-понятия и свободы-реальности неминуемо приводит к подмене свободы необходимостью и, как следствие, к устранению ее из реальной жизни. Благоприятные условия для такой подмены возникают благодаря идеократичности русской культуры [З, с. 348–352].

Историко-философское изучение русской культуры, а также анализ ее современного состояния позволяют сделать вывод о том, что в России свобода всегда была и по большей части остается сейчас представленной в *скрытом виде*.

С одной стороны, такая «сокрытость» свободы досталась в наследство от традиции, далеко уходящей вглубь веков и определяющей специфику русской ментальности. «Просвещенные» XIX и XX века, когда, пожалуй, больше всего говорили и писали о свободе, пытаясь дать ей то или иное философское определение, не являются здесь исключением, а, скорее, даже способствуют логическому завершению традиции, ибо именно в это время вырабатываются наиболее изощренные способы подмены реальной свободы ее метафизическими коррелятами.

С другой стороны, иначе, как в скрытом виде, свобода никогда не становилась достоянием русской культуры и не играла никакой роли в ее развитии. В этом смысле «сокрытость» свободы свидетельствует не о ее отсутствии или же табуированности в условиях «тоталитарных» режимов, а о ее неузнанности, а значит, естественности, или акультурности, стихийности. Такой статус свободы в русской культуре во многом проясняет ее «темную» сторону, известную «загадку русской души», а также *логику непредсказуемости*, которая характерна как для исторического развития России, так и для современного ее состояния.

Можно выделить две основные формы сокрытия свободы в русской философской культуре: 1) через концептуализацию положительного содержания свободы, в результате чего она превращается в *понятие*, элемент той или иной философской системы или учения; 2) через отрицание какого бы то ни было положительного содержания, следствием чего является отождествление свободы с *произволом*. Анализ этих форм уже был проделан ранее [1; 2; 6; 7]. Было показано, что подмена свободы понятием о свободе, содержательно определенным разумом как необходимость, и проклятие свободы под именем произвола объясняются тем фактом, что магистральные течения русской философии всегда ориентировались на построение *генерализирующих (метафизических) дискурсов*, структура которых изначально исключает возможность тематизации свободы как элемента реальности. Отсюда воинственное противостояние славянофилов и западников, советской философии и философии «русского зарубежья», феномен «двойничества» [4], болезненные «взрывы», обусловленные бинарностью русской культуры [5], и т.д.

Однако это совсем не означает, что свобода вообще не попадала в ракурс внимания русских философов. Если метафизическая традиция (во всех ее вариациях – от религиозной философии до официального марксизма) не могла подступиться к осмыслению свободы иначе, чем через ее устранение посредством отождествления с понятием, то совершенно другой подход наблюдается в неметафизической мысли. Неметафизическая традиция в русской философии представлена в основном в виде двух идейных течений: нигилизма и позитивизма. Оба эти течения, в силу различных обстоятельств, оказались на «периферии» русской философской культуры. И именно такой, периферийный статус стал наиболее благоприятным для осмысления свободы. В рамках данной статьи остановимся только на



анализе воззрений на свободу А.И. Герцена, самого видного представителя русского нигилизма, и А.А. Богданова, наиболее выдающегося теоретика русского эмпириокритицизма.

В 1850 г. А.И. Герцен писал: «Думали ли вы когда-нибудь, что значат слова “человек рождается свободным”? Я вам их переведу; это значит: человек рождается зверем – не больше» [24, с. 80]. В этом кратком определении содержится уже вся концепция свободы, к которой Герцен пришел в результате длительной эволюции своих философских взглядов. Но чтобы понять, что же здесь имеется в виду, необходимо указать на основные этапы этой эволюции.

Продумывание свободы составляет основной и системообразующий стержень нигилистической философии Герцена. Прежде всего, он трактует нигилизм как освобождение от сковывающих творческий полет мысли догматов метафизики и религии. Пытаясь противопоставить традиционной системе взглядов новую, научную философию, Герцен создает теорию «реализма». Философ, как и ученый, согласно Герцену, должен следить за «закулисной работой» [20, с. 223] природы, чтобы понять и выразить, насколько это возможно, принципиально скрытую динамику жизни. Для этого необходимо выполнение, как минимум, четырех условий.

Во-первых, нужно отказаться от привычки мыслить готовыми истинами и слепо подчиняться авторитетам, как бы они ни были освящены традицией или общественным мнением. Философу должна быть присуща «смелость знать, святая дерзость сорвать завесу с Изиды и вперить горящий взор на обнаженную истину, хотя бы то стоило жизни, лучших упований» [14, с. 97]. Поскольку «в царстве истины авторитетов нет» [21, с. 419], то философ должен опираться только на свой собственный разум и, руководствуясь принципом «*tout accepter et rien exclure*» [18, с. 74], самостоятельно решать труднейшие вопросы, доходя «до конца, до последних следствий» [15, с. 453].

Во-вторых, необходимо выработать соответствующую методологию философского познания, которую Герцен называет диалектикой. Суть ее в том, чтобы достигнутое знание считать принципиально неполным и не допускать его консервации в форме абсолютных истин, а использовать для получения другого знания, которое выступало бы в форме отрицания исходных положений и тем самым открывало бы новую перспективу осмысления жизни. «Ум, свободный от принятой и возложенной на себя системы, – пишет Герцен, – останавливаясь на односторонних определениях предмета, невольно стремится к

восполняющей стороне его; это начало биения диалектического сердца; по-видимому, и это сердце только колеблется взад и вперед, а на самом деле это биение свидетельствует о живом, горячем потоке, текущем с непрерывным ритмом своим; и в диалектических переходах с каждым разом, с каждым биением мысль становится чище, живее» [20, с. 383]. Применение метода диалектики позволит, по мысли Герцена, понять сущее в контексте его становления, что сделает невозможным построение метафизических систем и заменит эту традиционную форму философствования принципиально новой – философской импровизацией [8].

В-третьих, важно понять, что предметность философского знания лежит не в «общих сферах», а в «частной жизни» человека. Такое смещение внимания философа обусловлено не столько обнаружением бесполезности абстракций, сколько повышением требовательности к своей познавательной деятельности, которая направляется теперь не на фиксацию постоянного, необходимого, а на осмысление временного, случайного. Герцен видит недостаток традиционной философии прежде всего в том, что она «не овладела еще идеей индивидуума, она холодна еще к нему» [21, с. 425]. Индивидуальное, случайное и преходящее если и становилось предметом философского интереса, то только как элемент всеобщего: получая, таким образом, метафизическую интерпретацию, оно лишалось как раз того, что делало его уникальным. В результате происходила подмена понятий, и под видом абсолютного познания утверждалась «под-авторитетная» схоластика – система замкнутых на себе определений, касающихся «последних оснований», но ничего не сообщающих о конкретной реальности. Критикуя схоластику, Герцен показывает, что «действительно трудное для понимания не за тридевять земель, а возле нас, так близко, что мы и не замечаем его, – частная жизнь наша, наши практические отношения к другим лицам, наши столкновения с ними» [17, с. 176].

В-четвертых, требуется отказаться от чисто теоретического осмысления сущего. Очевидно, что тематизация индивидуального в качестве предмета философии исключает возможность его объективации и выражения при помощи формально непротиворечивых высказываний: поскольку уникальное невозможно подвести под определение, не искажая его сути, то его нельзя сделать знанием в привычном смысле этого слова. Отсюда следует, что нужно по-новому понять как само познание, так и способ его выражения. С этой целью Герцен вводит поня-

тия «действие» и «одействование». Философ, пытающийся познать преходящее и случайное, не может довольствоваться идеалом «спокойного созерцания и видения; ему хочется полноты упоения и страданий жизни; ему хочется действия, ибо одно действие может вполне удовлетворить человека» [14, с. 136]. Понять что-то означает не просто «примирить» разум и природу, а совершить определенное действие, направленное на преобразование природы; выразить понятие означает одействовать возможность такого преобразования. Идеалом познания Герцен предлагает считать не построение системы абсолютного знания (это невозможно) и не установление однозначной корреляции между субъектом и объектом (это не нужно), а реализацию максимально большого числа человеческих действий – одновременно теоретических и практических актов, актов *свободы*: «надобно одействовать все возможности, жить во все стороны – это энциклопедия жизни» [21, с. 431].

В сочинениях эмигрантского периода, после «духовного краха», Герцен всецело сосредотачивается на осмыслении единичного, случайного, преходящего. Это дает ему возможность по-новому взглянуть и на проблему свободы. А именно, Герцен приходит к выводу, что человек, понятый как существо уникальное, существующее здесь и теперь и характеризующееся естественностью мышления, может быть назван свободным только при условии отсутствия у него какого бы то ни было смысла жизни, предписанного ему свыше или же обусловленного его природой. Отрицая возможность возвращения к «правоучительной» философии и моральной оценке событий, поскольку они «принадлежат к самым начальным ступеням понимания» [24, с. 73], Герцен предлагает принять бессмысленность жизни и положить этот тезис в основание принципиально нового философского мышления.

Согласно Герцену, это новое философское мышление уже заявило о себе в России под именем нигилизма. Именно это интеллектуальное движение поставило под сомнение все существующие истины и стало настаивать на необходимости беспредпосылочного познания, вызвав негодование в обществе. Герцен подчеркивает, что «*нигилизм* в серьезном значении – *наука и сомнение, исследование вместо веры, понимание вместо послушанья*» [22, с. 498]. Нигилистическая философия – это «слишком свободное мнение», «мысль без богословских пут, без светской осмотрительности, без идеализма, романтизма, сентиментализма, без показной добродетели и притворного ри-

горизма» [12, с. 518]. Кроме этого, нигилизм характеризуется Герценом как честное мышление, поскольку оно не опирается на догматические положения и не выдает желаемое за действительное, а пытается обойтись «без заготовленной темы, без придуманного идеала» [24, с. 72]. В этом отношении нигилизм противостоит прежде всего религиозному воззрению, которому «любовь к истине, к делу, потребность обнаруживать себя, потребность борьбы с ложью и неправдой, словом, деятельность *бескорыстная* непонятна» [19, с. 337].

Нигилизм Герцена можно рассматривать как дальнейшее развитие его теории реализма. Прежде всего, Герцен настаивает на том, что «жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума» [24, с. 22], и поэтому «ничто в природе не совпадает с отвлеченными нормами, которые строит чистый разум» [24, с. 52]. Любые попытки подогнать развитие природы под ту или иную рациональную схему и истолковать настоящее с точки зрения будущего заранее обречены на неудачу, поскольку природа «вовсе об будущем не заботится; она готова, как Клеопатра, распустить в вине жемчужину, лишь бы потешиться в настоящем, у нее сердце баядеры и вакханки» [24, с. 26]. Задачей философского понимания становится, следовательно, «вечная игра жизни, безжалостная, как смерть, неотразимая, как рождение, *corsi e ricorsi* истории, *perpetuum mobile* маятника» [24, с. 89].

Один из способов понимания игры жизни заключается в том, чтобы представить ее как достижение определенной цели. Поскольку «главное, существенное все тут, на поверхности» [24, с. 74], то целью природы и истории можно считать человека «*плюс* настоящее всего существующего» [24, с. 25]. При этом следует иметь в виду, что эта цель не дана как задание и не может служить безусловным объяснительным принципом, а просто указывает на конкретную форму существования, которая, несмотря на устойчивость в настоящее время, в любой момент может исчезнуть: для природы человек и его разум так же ничего не значат, как и все преходящее, «и она с величайшей любовью, похоронивши род человеческого, начнет опять с уродливых папоротников и с ящериц в полверсты длиною» [24, с. 28]. Понятие цели не отсылает к будущему и не сообщает никакого знания о конечном этапе развития природы или человека, а задает соответствующую перспективу истолкования жизни с точки зрения настоящего. Действительно, жизнь – это «вечное беспокойство деятельного, напряженного вещества, отыскивающего равновесие для того, чтоб снова потерять его,

это непрерывное движение» [24, с. 74], и его можно понять лишь при условии фиксации каких-то отдельных моментов, которые, будучи названы «целями» движения жизни (на том основании, что они представляют собой случаи достигнутого равновесия), определяют предметность познания. Сама же «жизнь не достигает цели а осуществляет все возможное, продолжает все осуществленное, она всегда готова шагнуть дальше – затем, чтоб полнее жить, еще больше жить, если можно; другой цели нет» [24, с. 74–75].

Согласно Герцену, жизнь имеет не одну, а множество интерпретаций, которые являются одинаково истинными, коль скоро их основанием выступают различные формы осуществления жизни. Действительно, «природа, истинная во всем, что делает» [24, с. 15], не подчиняется ни диктату разума, ни логике истории, а сама определяет меру разумности, так как «производит лишь то, что осуществимо при данных условиях: она увлекает вперед все существующее своим творческим брожением, свою неутомимой жаждой осуществления, эту жаждой, общей всему живому» [23, с. 163]. Вот почему «все существующее только и существует так, как оно *должно* существовать» [24, с. 76], и каждая форма существования может быть положена в основу для интерпретации жизни. Признание наличия множества равноправных истолкований жизни существенно меняет взгляд на задачу философского познания: очевидно, она не может сводиться к созданию единственно верной картины мира и должна определяться совсем другими критериями. Герцен предлагает считать такими критериями *свободу* человека и его способность к *творчеству*.

В чем же состоит свобода человека? Ответ на этот вопрос не так прост, как это может показаться на первый взгляд. Дело в том, что тот смысл, который А.И. Герцен придает свободе, не только не выводится из опыта предшествующих ее истолкований, известных из истории философии, а принципиально противостоит им. Традиционное понимание свободы является абстрактным – не зависимо от того, будем ли мы понимать под свободой «осознанную необходимость» или же специфическую черту человека, благодаря которой он отличается от других существ и от природы в целом. Причина абстрактного понимания свободы заключается в том, что свобода изначально берется как нечто внешнее по отношению к индивиду, как то, что должно выражать его истинное существо, поскольку дуалистическое мышление не в состоянии представить сущее иначе, кроме как сопоставляя его с должным. Как только свобода рас-

смачивается отдельно от конкретного человека, она превращается в понятие, или рациональный конструкт, содержание которого определяется чисто теоретически и зависит поэтому уже не от данного человека, с его желаниями и поступками, а от логики построения философской системы. Неудивительно, что в результате «мир свободы» оказывается несовместимым с «миром природы», и человек, истинное существо которого утверждается на основании абстрактно понятой свободы, сам становится абстрактным. Как человек абстрактный, он, к тому же, вообще лишается возможности быть свободным, поскольку вынужден подчиняться диктату должного, осмысляя свою свободу через призму необходимости, будь то необходимость природы или Провидения. Принимая на веру тезис о том, что свобода «подлинная» в этой жизни принципиально недоступна, поскольку вырваться из «темницы мира» нельзя, человек отказывается и от той свободы, которая ему дана, так как видит в ней «произвол», требующий осуждения.

Герцен показывает несостоятельность метафизического истолкования свободы, опровергая его источник – дуализм, или «христианство, возведенное в логику, – христианство, освобожденное от предания, от мистицизма» [24, с. 103]. Основной прием дуализма, а именно разделение на мнимые противоположности того, что в действительности нераздельно, с целью «враждебно противопоставлять эти отвлечения и неестественно мирить то, что соединено неразрывным единством» [24, с. 103], не имеет никакой познавательной ценности и применяется лишь для того, чтобы создавать и поддерживать «вечную риторику патриотических и филантропических разглагольствований» [24, с. 105], искажающих реальное положение дел. Неслучайно дуалистически понятая свобода, свобода как идея, предстает в виде своей противоположности, т.е. перестает быть тем, чем она является и что должно быть познано.

Согласно Герцену, свободу следует выводить не из сущности человека и не из его противодействия природе («Природа никогда не борется с человеком, это пошлый, религиозный поклеп на нее» [13, с. 316]), а исключительно из его конкретного существования. В этом смысле свобода – это ставшая необходимостью, или свобода быть тем, чем ты являешься, и отстаивать себя таким, каков ты есть, независимо от того, считается ли данная форма существования приемлемой или нет. Свобода не противоречит необходимости в природе, но не потому, что как-то совпадает с ней, а потому, что является ее фактическим выражением (ставшее таким, а не иным образом, с необходи-

мостью определено как таковое, однако эта определенность не является отрицанием свободы, а, наоборот, выступает в качестве условия ее возможности, поскольку свободным может быть только конкретный человек, а не человек вообще, и его свобода реализуется только здесь и сейчас, в данной ситуации, а не в плане неопределенного будущего или вечности). Свобода всегда индивидуальна, она представляет собой практические следствие и одновременно теоретический вывод из тезиса о конечности человека. Как умение и желание быть собой, свобода противостоит «мещанству», суть которого прежде всего в том, что человек для определения своих качеств и жизненных ориентиров обращается не к себе, а к другому и стремится быть таким, каким его хотят видеть; он понимает себя через другого и живет в другом, полностью утрачивая, таким образом, свою индивидуальность.

Благодаря свободе человек, согласно Герцену, обретает способность к творчеству, которое и позволяет ему утвердить «мир свободы в разуме» [16, с. 537]. Творчество представляет собой реализацию свободы конкретного человека в настоящем и направлено на преобразование настоящего, что предполагает решение двух задач: во-первых, создания неметафизического инструментария истолкования сущего, во-вторых, практического осуществления при помощи этого инструментария новой возможной формы человеческой жизни. Решая первую задачу, Герцен показал, что понятия истины, добра, красоты и т. д. суть продукты свободного творчества человека и должны поэтому рассматриваться как поэтические и временные определения его жизни. Что касается второй задачи, то для ее решения Герцен предложил теорию «русского социализма». Важно подчеркнуть, что эта теория была направлена прежде всего на преобразование самого человека и только потом – на изменение окружающей его действительности. Смысл «русского социализма» заключается в том, чтобы «спасти» самого себя, обнаружив «в сознании нашей беспредельной свободы, нашей самодержавной независимости» [24, с. 97] достаточное основание для творческого продолжения жизни, а также для развития «свободной жизни в обществе, – если оно вообще возможно для людей» [24, с. 97].

Итак, свобода, согласно Герцену, может быть понята только как атрибут *естественной* жизни человека. Такой взгляд на свободу получил впоследствии широкое признание среди русских мыслителей, которые так или иначе пытались предложить альтернативные, неметафизические варианты разви-

тия философии. Н.Г. Чернышевский, П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский, каждый по-своему, отстаивали право человека быть свободным вне каких бы то ни было социально-политических или религиозно-метафизических детерминаций.

Ключевую роль философское обоснование свободы играет и в русском эмпириокритицизме – как раз той несостоявшейся философской традиции, которая испытывала на себе жестокую критику как со стороны религиозных мыслителей, составивших впоследствии «русскую философскую диаспору» на Западе, так и со стороны советских марксистов.

Второй позитивизм в России, так же, как и русский нигилизм, представляет собой форму «философского протеста», с одной стороны, против мира идей, в котором нет места для преходящего, случайного, субъективного – того, что действительно важно для конкретного, живущего здесь и сейчас человека, а с другой, против действительности, из которой были изъяты безусловные истины и вечные ценности, определявшие порядок и смысл человеческой жизни. В этом двояком отрицании, обуславливающем как предметность философского познания, так и его методологию, и была поставлена проблема свободы.

Без преувеличения можно сказать, что содержание и специфика «положительной программы философии», которую предложили и разрабатывали русские эмпириокритики в первой четверти XX века, во многом определялись неметафизическим истолкованием свободы. Основными моментами этой программы являются: 1) эстетическая онтология; 2) проективная гносеология; 3) конструктивная антропология; 4) этика имморализма; 5) богостроительство (опыты построения имманентной религии).

Наиболее эксплицированное истолкование свободы человека с точки зрения ее естественности представлено в эмпириомонизме А.А. Богданова. Основная цель эмпириомонизма заключалась в том, чтобы, критически преодолев традиционный метафизический (дуалистический) способ истолкования сущего, обосновать возможность такого монистического философского познания, которое было бы сосредоточено на осмыслении действительности как целого, или же опыта, содержание которого представляет собой одновременно и систему идей, и систему вещей. Опыт, с которым имеет дело эмпириомонизм, – это результат совпадения смысла и сущего; вернее, сущее, составляющее содержание того или иного фрагмента опыта, всегда уже осмыслено как такое: оно является настолько же



действительным, насколько становится осмысленным в результате совершения определенного познавательного действия. Мегафизическое противопоставление *res cogitans* и *res extensa* снимается у Богданова посредством указания на специфику структурной упорядоченности элементов опыта, которые могут упорядочиваться так, чтобы возник «субъективный» ряд зависимости – индивидуально-организованный опыт, или так, чтобы возник «объективный» ряд зависимости – социально-организованный опыт. Различие между этими двумя способами организации элементов опыта обуславливается исключительно тем, как элементы связываются друг с другом, т.е. чисто «технически», оно не предполагает наличия онтологической пропасти между рядами зависимости элементов, а, наоборот, предотвращает ее. «Единый мир опыта выступает как содержание для единого познания, – пишет Богданов. – Это – эмпириомонизм. Эмпириомонизм возможен только потому, что познание активно гармонизирует опыт, устраняя его бесчисленные противоречия, создавая для него всеобщие организующие формы, заменяя первичный хаотический мир элементов производным, упорядоченным миром отношений» [11, с. 33].

В контексте эмпириомонизма свобода, как оформленное содержание опыта, также является всегда некоторым образом истолкованной и представленной как сущее в виде этого истолкования. И поскольку опыт у Богданова «живой» [10], т.е. не сводится к понятийной схеме объяснения сущего, а предстает как действительность в виде той или иной схемы его объяснения, причем речь идет о действительности человеческой жизни, точнее, жизни каждого конкретного человека, то свобода выступает одновременно в двух модусах: как идеологическая форма субъективного и объективного опыта, с одной стороны, и как уникальное переживание жизни, с другой. Таким образом, свобода может быть описана как понятие, или идея, возникшая в свое время для организации опыта и содержательно развивающаяся в процессе его эволюции (от стихийно-организованного опыта к эмпириомонизму, или идеалу познания), и как ощущение, или элемент опыта.

Поскольку в эмпириомонизме дуализм мышления и бытия снят, то элементы, хотя и представляют собой результат теоретического 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, вернее, предельными условиями его данности человеку в опыте. 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 и их рядами. Таким образом, можно сказать, что все сущее существует лишь постольку, поскольку является предметом восприятия (*esse – percipi*).

Свобода, как элемент – и условие – опыта, не схватывается никакой сущностью и в этом смысле подобна ничто; как ничто, сама по себе она, очевидно, не существует, но зато в каждом сущем можно раскрыть свободу как условие мыслимости данного сущего. Так, свобода обнаруживается в том, как оформлено сущее в опыте (та или иная форма представляет собой результат творчества и поэтому случайна, а значит, свободна), а также в том, что именно это сущее становится предметом познавательного интереса (всякое познание предполагает волю к знанию, которая и является элементом опыта). Как воля, свобода непостижима, и в этом отношении она тождественна со всеми другими «ощущениями» (цвета, тона, запахи, вкусы, температуры, давления, время, пространства, настроения, чувства и т.п.), которые обеспечивают «доступ» к реальности. Это естественная свобода, необходимый атрибут человека, его жизни и деятельности.

Большое внимание Богданов уделял анализу свободы-понятия, чтобы через критику религиозно-метафизических представлений о свободе, возводящих ее в абсолют и тем самым препятствующих осуществлению свободы в реальной жизни, обосновать возможность философского и социального творчества. Он предложил своего рода *генеалогию свободы*, чтобы подчеркнуть тем самым несостоятельность уверений в ее вечности и неизменности. Вкратце эта генеалогия выглядит следующим образом. Свобода как идея – это организующая опыт форма, и возникает она довольно поздно. Появлению идеи свободы исторически предшествует возникновение идеи закона, которая, в свою очередь, приходит на смену первобытному «равенству» вследствие усложнившихся противоречий общественной жизни. Изначальный смысл идеи свободы, или ее функция, заключается в том, чтобы противостоять тем фактам социальной жизни, или, точнее, формам организации социального опыта, которые препятствуют дальнейшему прогрессу и должны быть устранены. Следовательно, по существу своему идея свободы реактивна, или отрицательна, она направлена на разрушение того, что исчерпало свой творческий потенциал и

существует лишь в силу инерции, тормозя дальнейшее развитие социума. Впоследствии, по мере разрешения общественных противоречий и успешной гармонизации жизни человека, отрицательная свобода также превратится в препятствие и также должна будет устранена, чтобы завершился процесс «собира-ния человека» и наступила эпоха «счастья». На смену отрица-тельной свободе придет свобода положительная, которая, оста-ваясь понятием, уже не будет, тем не менее, скрывать свою ес-тественность и противостоять ей. Это позволит, по мысли Бо-гданова, обосновать возможность *вечно* прогресса, когда че-ловечество как целое поставит перед собой задачу гармонизи-ции бесконечной природы.

Рассмотрим генеалогию свободы-понятия Богданова под-робнее.

В первобытном обществе, которое является гипотетически первым этапом развития человечества, идеи свободы не было. Несмотря на то, что доисторическое существование человека зачастую идеализируется и даже называется «золотым веком» или же «первобытным коммунизмом» на том основании, что в то время отсутствовали те негативные черты социальной жизни, которые характерны для современности, это не дает никаких оснований полагать, утверждает Богданов, что на этом этапе ор-ганизации социального опыта была задействована идея свободы. Действительно, отсутствие власти и подчинения еще не означа-ет, что в обществе господствуют свобода и равенство, как не сле-дует наличие братства из отсутствия внутренней борьбы в родо-вой группе. «Наши идеи свободы и равенства, – пишет Богда-нов, – возникают из такого опыта, в котором существуют угне-тение и неравенство; они выражают активные стремления, на-правленные против этих фактов *опыта*; наша идея братства также возникает из реальных противоречий общественной жиз-ни и выражает активные стремления, направленные против их фактического господства. Где опыт не дает отрицательной осно-вы для этих идей, там они пусты и неприменимы. Таковы они по отношению к первобытному обществу» [9, с. 41].

Отсутствие социальных противоречий и авторитарных от-ношений, как показывает Богданов, нужно считать не призна-ком наличия свободы, а, наоборот, причиной ее неуместности в социуме. Поскольку идея свободы изначально утверждается как отрицание сложившихся норм и законов, то очевидно, что ее не может быть в таком обществе, где нет ни норм, не законов. Вме-сто них в эпоху первобытного консерватизма господствует обы-чай – такой принцип организации социального опыта, который

выступает чрезвычайно упрощенным вариантом нормы и не допускает возможности его нарушения. «Данная, сложившаяся форма жизни и есть *абсолютно-должное*; ее консерватизм есть ее норма, – пишет Богданов. – Ничто не должно изменяться; все должно быть, как было и как есть; такова “всеобщая норма” первобытной психологии. Но в сущности это даже не норма. Всякая норма предполагает более или менее сознательную формулировку и предполагает мысль о возможности “нарушения”. Первобытный консерватизм свободен от всякой сознательной формулировки, в ней нет надобности, потому что нет мысли о возможности “нарушить” этот консерватизм» [9, с. 50]. Случающиеся нарушения обычая воспринимаются как действия внешней непреодолимой силы и поэтому не считаются собственно нарушениями, против них человек борется стихийно, повинаясь непосредственному импульсу своей организации. «В этом далеком от нас мире нет места идеям “должного” и “не должного”, “принуждения” и “свободы”, “закона” и его “нарушения”. Есть только непосредственная жизнь, которая судорожно борется против всего нарушающего одинаковый в бесчисленных повторениях цикл ее стихийного течения» [9, с. 55].

На следующем этапе эволюции человечества возникает разделение труда и специализация. В результате «психологическое тождество людей одной группы исчезло, их мышление сделалось не “сплошным”» [9, с. 60]. Разделение труда послужило причиной разделения опыта, а это, в свою очередь, привело к усложнению социальной жизни. В таких условиях нарушение прежнего обычая стало случаться чаще и вскоре вошло в обыденность, перестало казаться чем-то таинственным. Все это привело в итоге к коренному преобразованию обычая, который из непосредственного факта жизни стал ее нормой. Принципиальное отличие нормы от обычая заключается в присутствии нормы принуждению, к которому прибегают для того, чтобы сбалансировать внутренние социальные противоречия. «Должно поступать так-то»!.. Это “должно” заключает в себе не только стремление *сохранить* исторически данную форму жизненной связи, но также и представление о возможности ее *нарушить*. Оно выражает борьбу двух сил, внутреннее противоречие жизни. Обе стороны обычая находят объективное воплощение тогда, когда его “норма” нарушается: на сцену выступает “принуждение”, которым нарушение прекращается. “Обычай” проявляется как принудительная норма с определенной санкцией» [9, с. 33].

Трансформация обычая из непосредственного проявления органически-целостной жизни во внешнюю норму принудительного характера положила начало развитию нового, нормативного мира. Возникает разнообразие норм и правил, выполняющих соответствующие функции: право и законы, приличия и нравственность и т.д. Все эти идеологические формы организации социального опыта способствуют ослаблению противоречий, порождаемых дальнейшим развитием общества, и нацелены на их устранение. Но поскольку «прогресс жизни и силы человечества идет все время рука об руку с колоссальным ростом социальных контрастов и противоречий» [9, с. 44], то сами эти формы оказываются недостаточными для полной гармонизации общественной жизни. Более того, ослабляя одни противоречия, они порождают новые, когда пытаются во что бы то ни стало сохранить достигнутое равновесие, препятствуя тем самым дальнейшему развитию.

Особое внимание Богданов уделяет анализу «рождения совести». Этот «категорический императив», или «даймон», отнюдь не является врожденным и совечным человеку, как принято было считать во времена «индивидуалистического фетишизма», а возникает в результате участившихся случаев нарушения установленных норм и законов. А именно, когда нарушение закона происходит осознанно, а не стихийно, т.е. право на него понимается не как санкция свыше, а как решение самого человека, что предполагает, в частности, выбор худшего для себя, то тогда преступивший закон человек получает возможность посмотреть и на установленный закон, и на факт его нарушения как бы со стороны. Перед ним раскрывается условность закона, однако не всегда преступник оказывается способным принять это и понять, или, другими словами, он не всегда оказывается готовым к тому, чтобы самому стать законодателем, предложив новую, более подходящую форму организации социального опыта. В этом случае неспособность к творчеству компенсируется «углублением» в самого себя, т.е. интросекцией внешней принудительной нормы, которая становится отныне «внутренним» голосом, высшей духовной инстанцией, подлинным «Я». «Нарушитель нормы сам, – пишет Богданов, – дитя того общества, которое карает ее нарушение порицанием и презрением; он сжился с нормою, он ее признает даже тогда, когда, повинувшись мотивам непосредственного характера, он ее преступает. Поэтому он и сам выполняет по отношению к себе то “принуждение”, ту кару, которая в данном обществе сделалась постоянным результатом “ненормаль-

ного” образа действий, выполняет, по крайней мере, в нематериальной форме порицания и презрения. Такова объективная основа мучительного чувства, называемого угрызением совести; это – индивидуально-психологическое отражение *общественной* реакции на противные норме поступки» [9, с. 66].

Появление «совести» стимулирует процесс закрепления социально-значимых норм в качестве смысловых констант метафизического дискурса. Высшей стадией этого процесса Богданов считает философию морали Канта. «На том только основании, что нравственные нормы, раз они сложились, приобретают внутреннюю санкцию “угрызения совести”, им приписывается *исключительно* внутренняя обязательность, они выдаются за собственное автономное законодательство абсолютной личности, лежащей в основе человеческого существа» [9, с. 64]. При этом игнорируется генезис нравственности, производность и вариативность моральных ценностей, их внешнепринудительный регулятивный характер и т.д., что в итоге приводит к разного рода конфликтам и социальным потрясениям, обусловленным столкновениями морального долга с инстинктами и стремлениями развивающейся жизни. «Игнорируя все это, – продолжает Богданов, – кантианской философии морали удалось надолго и для многих затемнить тот элементарно-простой факт, что “внутренние” моральные конфликты суть конфликты непосредственных импульсов жизни с *внешней для них*, хотя и встречающейся с ними в одном поле личного сознания, кристаллизованной силой социального прошлого. Во всяком случае, освободительная борьба современного *аморализма*, индивидуалистического и социального, уже сама по себе является живым и ярким доказательством того, что обязанность нравственных норм есть только исторически-преобразованная форма общественного принуждения» [9, с. 72].

Современные общества, как показывает Богданов, все еще держатся на принудительных нормах, которые были систематизированы в кантианской философии морали. Однако специфика нашего времени состоит в том, что для поддержания существующих форм организации социального опыта используется идея *свободы*. Как и совесть, свобода появляется в результате нарушения общепринятых норм и так же выполняет карательную функцию. Может показаться парадоксальным на первый взгляд, что смысл идеи свободы заключается в том, чтобы служить закону, т.е. так или иначе способствовать диктату должного над сущим. Однако следует иметь в виду, что речь в данном случае идет исключительно об *идее* свободы, а

она, как и всякая другая идеологическая форма организации социального опыта, призвана содействовать упорядочению общественной жизни. Отсюда и кажущееся убедительным отождествление свободы с познанной необходимостью или же с выполнением воли Бога, которое стало аксиомой для религиозно-метафизического мышления. «В культурных странах существует “свобода” совести, слова, печати, союзов, – пишет Богданов. – Что такое эта свобода? Определенное *право*. Как норма правовая, она должна, следовательно, заключать в себе элементы внешнего принуждения. В чем они заключаются? В том, что общественною силою подавляются всякие попытки нарушения этой свободы. Например, юридическое содержание “свободы слова” таково: никто не должен препятствовать другим высказывать их мысли, а кто делает это, тот подвергается наказанию. Но самая мысль о возможности препятствовать людям высказывать их мысли означает, что сохранились еще следы прежнего принудительного нормирования человеческих высказываний, что есть, по меньшей мере, воспоминания о прежней насильственной цензуре слова. Когда эти следы и воспоминания окончательно исчезнут, то общество так же мало будет помышлять о свободе слова, как мало уже в наше время оно помышляет о свободе дыхания или о свободе сновидений» [9, с. 71].

Правовой статус свободы *предписывает* человеку быть свободным – но только в том смысле, в котором это предусмотрено существующей формой социальной организации. Иначе говоря, идея свободы указывает на то, как человек должен существовать необходимым образом, и предполагает соответствующее наказание за нарушение обязанности быть свободным. Репрессивная суть идеи свободы усиливается тем, что эта идея провозглашается «высшей», «метафизической» и рассматривается в отрыве от реальной человеческой жизни как нечто внешнее по отношению к ней. Не удивительно, что во имя свободы абстрактного человека вполне допустимо лишать свободы конкретных людей, даже уничтожать их, что и происходит на практике регулярно. «Метафизический идеализм в социальных науках создает из свободы совести, слова и т.д. ряд “абсолютных” или “естественных” прав человека, непреложных и вечно обязательных. Он не понимает, что действительная, вполне реализованная свобода есть вовсе не “право”, а отрицание права. Он достиг той ступени развития, на которой городского, стесняющего свободу, стремятся заменить городским, охраняющим свободу: но выше этого последнего такой идеа-

лизм не в силах подняться в полете своей творческой фантазии и наивно мечтает сделать его вечным» [9, с. 68].

Богдановское истолкование свободы является своеобразным развитием практической философии Канта, хотя в конечном итоге противоречит ей по существу. 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» [9, с. 65]. 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 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» [9, с. 64]. 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.

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*. Метафизический 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 по-



ложительной, 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.

### Литература

#### Исследования

1. *Feber J., Rusnák P., Rybas A.* Chápanie slobody v ruskej filozofii 20. storočia. Trnava: TYPI/VEDA, 2020.
2. *Rybas A.E.* Phantom of Freedom: The Problem of Modern Russian Identity // Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Reihe Monographien. Band 74 / Herausgeber R. Fernet-Betancourt. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2020. S. 69–78.
3. *Замалеев А.Ф.* Очерк развития русской культуры // Замалеев А.Ф. Самосознание России: Исследования по русской философии, политологии и культуре. СПб.: Наука, 2010. С. 345–512.
4. *Кантор В.К.* Любовь к двойнику. Миф и реальность русской культуры: Очерки. М.: Научно-политическая книга, 2013.
5. *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992.
6. *Рыбас А.Е.* Свобода как произвол и понятие: основные формы сокрытия свободы в философской культуре России XX века // Acta Moralia Tyrnaviensia IX: Dráma slobody v slovanskom svete 20. storočia. Filozofická faculta, Trnavská univerzita v Trnave, 2019. С. 21–41.
7. *Сергеев М.Ю., Рыбас А.Е.* Свобода и религиозное мировоззрение // Философские науки. 2021. Т. 64. № 3. С. 137–159.
8. *Хестанов Р.* Александр Герцен: импровизация против доктрины. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

#### Источники

9. *Богданов А.А.* Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 28–89.
10. *Богданов А.А.* Философия живого опыта. Материализм. Эмпириокритицизм. Диалектический материализм. эмпириомонизм. Наука будущего. М.: Едиториал УРСС, 2019.

11. *Богданов А.А.* Эмпириомонизм: Статьи по философии. М.: Республика, 2003.
12. *Герцен А.И.* Prolegomena // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 500–525.
13. *Герцен А.И.* Былое и думы // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 183–321.
14. *Герцен А.И.* Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 84–153.
15. *Герцен А.И.* Из дневника 1842–1845 гг. // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 435–482.
16. *Герцен А.И.* К старому товарищу // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 531–547.
17. *Герцен А.И.* Капризы и раздумье // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 154–200.
18. *Герцен А.И.* О месте человека в природе // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 63–74.
19. *Герцен А.И.* Ответ русской даме // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 334–339.
20. *Герцен А.И.* Письма об изучении природы // Герцен А.И. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 220–398.
21. *Герцен А.И.* Из переписки // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 408–434.
22. *Герцен А.И.* Порядок торжествует! // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 470–499.
23. *Герцен А.И.* Русский народ и социализм // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 154–182.
24. *Герцен А.И.* С того берега // Герцен А.И. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 3–117.

*Aleksandr E. Rybas*

### **Freedom as a natural attribute of man: the ideas of Russian empiriocriticism**

*Abstract.* The problematic of freedom in Russian empiriocriticism is viewed in the context of opposition between naturalistic conception of freedom, the most prominent exponent of which in the 19th century was A.I. Herzen, and traditional metaphysical interpretation characteristic of religious-philosophical thought. Revealing the shortcomings of abstract theoretical understanding of freedom which, due to the separation of freedom and the concept of freedom, leads to the replacement of freedom with the conscious necessity or the requirement of God's will the author of the article comes to the conclusion that freedom should be understood as a natural attribute of a person. This view of

freedom was defended by Herzen and, in the early twentieth century. - Russian empiriocritics. The analysis of empiriomonism of A.A. Bogdanov and his views on genealogy of freedom-notion demonstrated the importance of non-metaphysical interpretation of freedom for the construction and realization of "positive program of philosophy", the main moments of which are: 1) aesthetic ontology; 2) projective epistemology; 3) constructive anthropology; 4) ethics of immoralism (joy sharing); 5) God-building (experiments on immanent religion). The conclusion is made that fruitful development of Russian philosophical culture largely depends on recognition of nonmetaphysical interpretation of freedom.

*Keywords:* freedom, Russian empiriocriticism, scientific philosophy, philosophy of life, history of Russian philosophy.

**Rybas Aleksandr Evgenievich** – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Associate Research Fellow at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.