

ПОЗИТИВИСТСКАЯ ВЕРСИЯ РУССКОГО МАРКСИЗМА
THE CONFLICT IN THE THOUGHT SYSTEM OF K. MARX AND F. ENGELS

РЫБАС Александр Евгеньевич - кандидат философских наук, доцент кафедры русской философии и культуры Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет
E-mail: rusphil@mail.ru

RYBAS Aleksandr E. - St. Petersburg State University
Universitetskaya naberezhnaya 7/9, St. Petersburg, 199034, Russia.
E-mail: rusphil@mail.ru

В статье рассматривается одна из вариаций марксизма, которая возникла в России в конце XIX века в результате усвоения русскими интеллектуалами идей К. Маркса и Ф. Энгельса, с одной стороны, и Э. Маха и Р. Авенариуса, с другой. Отстаивается тезис об оригинальности русского эмпириокритицизма, а также о его актуальности в эпоху смены культурных, социальных и философских парадигм. Русский позитивизм второй волны анализируется исходя из представления о целостности его философской проблематики, что дает возможность представить основные идеи русских эмпириокритиков, касающиеся таких областей философского знания, как гносеология, онтология, этика, эстетика, антропология, социальная философия, футурология, философия религии, философия языка и философия культуры, в их взаимосвязи и взаимовлиянии. В фокусе внимания автора находятся прежде всего эмпириомонизм А. А. Богданова, научная философия В. В. Лесевича, эмпириосимволизм П. С. Юшкевича, философия жизни С. А. Суворова, позитивная эстетика А. В. Луначарского.

The article deals with one of the interpretations of Marxism that appeared in Russia at the end of the 19th century as a result of the influence of the ideas of K. Marx and F. Engels, on the one hand, and those of E. Mach and R. Avenarius, on the other. The author claims that Russian empiriocriticism was an original philosophical theory which was relevant to the paradigm changes in culture, social life, and philosophy. The second Russian positivism is analyzed as an integral whole, which makes it possible to present the main philosophical ideas of Russian empiriocriticism concerning such areas of philosophical knowledge as epistemology, ontology, ethics, aesthetics, anthropology, social philosophy, futurology, philosophy of religion, philosophy of language and philosophy of culture, in their relationship and mutual influence. The author primarily focuses on A. A. Bogdanov's empiriomonism, V. V. Lesevich's scientific philosophy, P. S. Yushkevich's empiriosymbolism, S. A. Suvorov's philosophy of life, A. V. Lunacharsky's positive aesthetics.

ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ; ВТОРОЙ ПОЗИТИВИЗМ; РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ;
РУССКИЙ МАРКСИЗМ; ЭМПИРИОМОНИЗМ; ЭМПИРИОСИМВОЛИЗМ;
ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ; НАУЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ; ПОЗИТИВНАЯ ЭСТЕТИКА

EMPIROCITICISM; SECOND POSITIVISM; RUSSIAN PHILOSOPHY; RUSSIAN MARXISM; EMPIRIOMONISM; EMPIRIOSYMBOLISM; PHILOSOPHY OF LIFE; SCIENTIFIC PHILOSOPHY; POSITIVE AESTHETICS

1. Введение

В период господства официальной философии марксизма в нашей стране русский позитивизм, и прежде всего его «вторая редакция», или «русский махизм», считался «реакционным» учением и классифицировался как «тонкая фальсификация марксизма», «подделка антиматериалистических учений под марксизм» [1, с. 99], вариант субъективного идеализма Э. Маха и Р. Авенариуса, созданный с целью дискредитации диалектического материализма посредством псевдофилософского его развития. Большая советская энциклопедия содержала статьи, в которых философское творчество русских махистов рассматривалось исключительно в критическом ключе, как антинаучное и контрреволюционное. Так, например, об А. А. Богданове, наиболее видном теоретике как марксизма, так и второго позитивизма, можно было прочесть, что «диалектике, как учению о борьбе противоположностей, он противопоставлял т. н. организационную науку о гармонии и примирении противоположностей, служащую для обоснования примирения классов, отказа от классовой борьбы», из чего следовал вывод, что в конечном счете учение Богданова служило «идеологическим прикрытием контрреволюционной деятельности правотроцкистских реставраторов капитализма» [2, с. 343–344].

Вследствие таких оценок русский эмпириокритицизм практически не изучался в советское время, хотя каждый философ-марксист с необходимостью знакомился с основными положениями «махистов» в их критическом освещении В. И. Лениным, книга которого «Материализм и эмпириокритицизм» считалась образцом философского творчества. В лучшем случае советский историк философии, воспроизведя «классические» аргументы критики позитивизма, ограничивался лишь изложением фактической стороны дела [3]. После крушения марксистской

идеологии возникает интерес к изучению философской проблематики русского позитивизма второй волны, хотя интерес этот во многом стимулируется работами западных исследователей, что выражается, в частности, в том, что именно оценки западных ученых и данные ими интерпретации становятся определяющими для отечественных историков философии. Впервые довольно обстоятельное историко-философское исследование русского позитивизма в целом и прежде всего философии эмпириомонизма Богданова принадлежит немецкому ученому Д. Грилле, основателю марбургской школы богдановедения [4]. Следует отметить и монографию итальянской исследовательницы Д. Стейлы [5], основное внимание уделившей характеристике исторического контекста популяризации эмпириокритицизма в России и убедительно продемонстрировавшей специфику и оригинальность философии русского позитивизма. Перевод этой работы на русский язык [6], в том числе и благодаря обширной библиографии, приведенной в книге, сделал изучение идей русских эмпириокритиков непременным условием для адекватного понимания интеллектуальной истории России первой трети XX века. Интерес к философскому наследию русских позитивистов со стороны западных исследователей сохраняется и в настоящее время [7], о чем свидетельствуют, в частности, регулярно проводящиеся международные конференции по этой теме [8; 9], а также появление историко-философских работ, посвященных анализу русского эмпириокритицизма и выполненных отечественными учеными, на европейских языках [10].

Если сравнить контексты изучения философского творчества сторонников эмпириокритицизма в России и те акценты, которые расставляются при интерпретации их идей западными и отечественными учеными, то нельзя не заметить одно существенное отличие. В России, как правило, проблематика позитивной философии рассматривается преимущественно сквозь призму марксизма, причем имеется в виду прежде всего «победивший» марксизм, ставший основанием для создания советской идеологии и представляющий исключительно исторический, а не теоретический интерес. На Западе, наоборот, все чаще подчеркивается

актуальное значение философских идей русских эмпириокритиков, в результате чего предпринимаются попытки их использования в современном философском дискурсе.

В этой связи уместно привести точку зрения В. Н. Садовского, который, характеризуя эмпириомонизм Богданова, писал, что он «одним из первых марксистов начал осуществлять такую *модель развития философии марксизма*, которая была направлена против изоляции марксизма от общего направления развития философской культуры и в которой акцент был сделан на синтезе идей марксистской философии и других философских систем» [11]. Именно эта модель, по мнению В. Н. Садовского, была реализована на Западе во второй половине XX века, когда свободный от идеологизации марксизм «поглотил» многие идеи неопозитивизма, экзистенциализма, феноменологии, герменевтики и других философских течений. Таким образом, Богданов выступает провозвестником принципиально нового этапа эволюции марксизма, который в силу известных обстоятельств в стране «победившего социализма» так и не наступил. Однако, пишет В. Н. Садовский, «Богданов оказался *большим марксистом*, чем это было необходимо для научно-философского исследования анализируемого им фактического материала» [11], и поэтому приверженность марксизму, хотя и стала стимулом для построения эмпириомонизма, в то же время оказалась источником многих заблуждений и ошибок. Таким образом, даже если бы ему и удалось направить развитие русского марксизма в русло эмпириомонизма, то все равно интерес к его системе был бы по преимуществу историческим, а не теоретическим. В свете противопоставления официального и «подлинного» марксизма – современной философской системы, открытой для диалога с другими учениями и когерентной с ними – идеи Богданова рассматриваются отечественными исследователями и позже, вплоть до настоящего времени [12; 13; 14; 15].

На Западе начиная со второй половины 1990-х гг. наиболее распространенным становится междисциплинарный подход к изучению русского эмпириокритицизма, предполагающий анализ его проблематики в

связи с решением вопросов философии культуры, литературы, социальной философии, футурологии, философии науки и т. д. При этом специфика русского позитивизма объясняется посредством указания на общие, парадигмальные изменения предметности философии, произошедшие на рубеже XIX–XX веков, что дает основание говорить не просто о заимствовании русскими мыслителями идей Э. Маха и Р. Авенариуса, а об их развитии и отстаивании самостоятельной теоретической позиции, базирующейся на неметафизической методологии познания, причем эта позиция сопоставляется с такими философскими системами, как прагматизм У. Джеймса и Дж. Дьюи, эмпириокритицизм конвенционализм А. Пуанкаре, аналитическая философия Б. Рассела и Дж. Мура, философия символических форм Э. Кассирера и др.

Так, например, Ш. Плаггенборг предложил рассматривать идеи Богданова в контексте постмарксистского модерна, который существенно определяет современную эпоху [16, с. 179–197]. Корректность такого подхода доказывалась тем, что Богданов, как философ и ученый, намного опередил свое время, отчего и остался непонятым и гонимым. С одной стороны, философская позиция русского мыслителя характеризуется чертами, присущими модерну, а именно стремлением преодолеть философию и заменить ее наукой, опорой на данные естествознания при социо-гуманитарных исследованиях, систематичностью мышления и системным характером изучения проблем, установкой на познаваемость мира и возможность его моделирования. С другой стороны, однако, Богданов сумел избежать тех негативных последствий, которые обуславливаются принятием идеологии модерна, и поэтому господство рациональности не привело его к элиминации философской проблематики, лежащей за пределами разумного познания, стабильность миропорядка не послужила причиной догматизации существующей научной картины мира, а признание структурных элементов и механизмов их взаимосвязи в качестве предпочтительного, если не единственного, предмета исследования не превратила эмпириомонизм в оторванную от жизни схоластику. Дело в том, что философия Богданова основывается на понятии

живого опыта и выступает в форме его феноменологического описания, т. е. представляет собой открытую монистическую систему, построенную без использования субъект-объектных оппозиций и демонстрирующую возможность нового, неметафизического мышления, которое является наиболее фундаментальным и перспективным для современной философии. Интуиция опыта как изначальной полноты жизни, всегда превышающей сумму имеющихся познавательных определений сущего, позволила русскому мыслителю не стать холодным систематиком, для которого порядок мира важнее, чем полная случайностей и противоречий жизнь конкретных людей. Согласно Ш. Плаггенборгу, «заслуга Богданова состоит в том, что он не превратил свою универсально значимую организационную науку в фетиш, объясняющий мир, а нашел путь от тектологии к (пролетарской) культуре как к сформированной под воздействием человеческих действий формы жизни» [16, с. 180]. Таким образом, тематизация культуры как особого пространства человеческих действий, которые являются разнообразными формами актуализации опыта, – это открытие новой философской проблематики, важность которой была осознана только к концу XX в. Совершенный Богдановым «культурологический поворот», как его характеризует немецкий исследователь, содержательно определил существо современной философии, что выражается в следующем: 1) философия стала пониматься как свободное творчество свободного человека, что предполагает, с одной стороны, отказ от традиционного критерия истины в пользу критерия организационного, а с другой стороны, утверждение примата существования человека над его сущностью (существо человека как содержание объективного опыта является результатом творчества; сама объективная реальность также выступает результатом творческой активности человека); 2) философское знание стало считаться принципиально открытым и незавершенным, что допускает возможность самых разнообразных трансформаций; 3) в философии не только не исключается инакомыслие, но оно выступает в качестве необходимого ее элемента, запускающего механизм динамики философского творчества; 4) философия культивирует пристальное внимание к языку.

Целью настоящей статьи является рассмотрение русского эмпириокритицизма как версии русского марксизма. Однако «версия» эта будет трактоваться как вполне сложившееся и самостоятельное направление в русской философской мысли начала XX века. Действительно, несмотря на усвоение целого ряда положений Р. Авенариуса и Э. Маха (это прежде всего 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), никого из русских позитивистов нельзя было назвать ортодоксальным эмпириокритиком. Как правило, эмпириокритицизм принимался русскими мыслителями только как вспомогательное средство для построения новой философии, основное содержание которой составлял марксизм. Не случайно ведь «невинное и далекое от житейской борьбы имя» Авенариуса, как писал Н. А. Бердяев, оказалось впутанным «в споры русских интеллигентов», посчитавших «Критику чистого опыта» «чуть ли не “символической книгой” революционного социал-демократического вероисповедания» [17, с. 36].

Проблематика философии русского позитивизма первой трети XX века весьма обширна: она включает в себя вопросы гносеологии, онтологии, этики, эстетики, антропологии, философии языка, философии права, социологии, философии истории, футурологии, философии науки и техники, философии религии, философии культуры и т.д. Ниже будут представлены основные ее элементы.

2. Пропедевтика философского творчества: критика метафизики

Кризис классической рациональности, разразившийся на рубеже XIX–XX столетий, кардинально изменил понимание предметности и

методов философского познания. Прежде всего, очевидным стал «конец метафизики» – факт, с которым вынуждены были считаться в том числе и те философы, которые стремились восстановить метафизику как науку, защитив ее от нападок «критического мышления». Кроме того, задачу философского познания все чаще стали видеть не в обретении инвариантного универсального содержания, отражающего подлинную реальность, а в творческом моделировании и актуализации возможной действительности. Таким образом, в философии начала XX века явно обнаруживаются две магистральные тенденции, обуславливающие специфику философского творчества вплоть до настоящего времени, а именно: построение *неметафизической* философии и обоснование философии как *проблемного* знания. Русский эмпириокритицизм может быть понят как первый осознанный опыт решения этих задач.

Антиметафизический пафос пронизывает все без исключения работы русских позитивистов, несмотря на имеющиеся и иногда значительные расхождения в трактовке тех или иных философских вопросов. Прежде всего, метафизика становилась объектом критики как особая стратегия постижения абсолютной истины, предполагающая, что человек обладает шестым, «метафизическим чувством», которое и позволяет ему получить «доступ к реальности». По общему убеждению русских эмпириокритиков, «иглу» метафизики следует искать в дуализме.

Дуализм – это удобное средство представления сущего, известная процедура объяснения данного в опыте посредством апелляции к сверхопытному, в результате чего сущее трактуется как такое лишь в отношении к сущности, имеющей априорный характер. 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.

Дуализм, как метод метафизического познания, с необходимостью предполагает онтологизацию познанного и непознаваемого, в результате чего содержание знания и его условие рассматриваются в отрыве от процесса познания. Пагубность дуализма, как показывают русские эмпириокритики, сказывается в неизбежности разрыва сущего на две не пересекающиеся друг с другом части: мир распадается на царство идей и систему вещей, человек – на душу и тело, науки – на гуманитарные и естественные. Метафизика, строящаяся на дуалистической интерпретации сущего, предполагает также онтологизацию этой интерпретации, в результате чего порядок идей объявляется тождественным порядку вещей: то, как мы мыслим вещи, определяет то, что есть вещи сами по себе, а значит, внешний мир познаваем только через его идеальное представление в мысли. В итоге бытие сущего трактуется через мышление, т. е. через его рациональную транскрипцию, а точнее – абстракцию.

Таким образом, метафизика – это такая система знания, которая основана на незнании, т. е. на целом ряде принятых на веру и принципиально не проверяемых положений, причем эти положения, будучи гипотетическими, произвольно наделяются аподиктическим содержанием. Метафизическое мышление является предельно упрощенным, так как оно замыкается на самом себе, причем эта замкнутость, отгороженность от действительности внешнего мира характеризуется как условие правильного видения реальности. Неудивительно, что в результате создается фиктивная картина мира – структурно выверенная и логически непротиворечивая, однако не имеющая никакой познавательной ценности.

Метафизическое мышление, не имея опоры в реальности и не зная пределов своей деятельности, утверждал В. В. Лесевич, относится не к

философии, а к поэтическому творчеству, так как «только поэтические произведения руководятся единством какой-нибудь идеи и выполняются одною какою-нибудь личностью» [18, с. 239]. К метафизическим системам нужно относиться, поэтому, как к произведениям искусства, которые, возможно, и украшают жизнь, но никак не способствуют ее познанию. Метафизический язык описания сущего изобилует иносказаниями и метафорами, и это не случайно. Метафоры и иносказания уместны только там, где объективная действительность подчиняется субъективному произволу мысли, потому что для выражения воображаемого нельзя найти в языке адекватных средств. «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» [19, с. 59]. Произвол субъективного творчества приводит к тому, 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.» [19, с. 59].

Согласно А. А. Богданову, метафизическое мышление – это мышление вульгарное, и именно потому, что метафизик занимается решением «высших» вопросов. Вульгарность сказывается, прежде всего, в самом противопоставлении «высшего» «низшему», что свидетельствует о приспособленчестве к общепризнанным способам мыслить. Очевидно, что само «понятие “абсолютного” вполне фиктивно, ибо содержание понятий берется *только из опыта*, а в опыте нет и не может быть ничего абсолютного» [20, с. 153]. Истины, с которыми реально имеет дело познание и которые определяют существование человека, не могут быть абсолютными: это «живые организующие формы опыта», они должны не только «открываться» или «констатироваться», а служить ориентиром в человеческой деятельности, «вести за собой», давать «точку опоры в жизненной борьбе» [21, с. 219]. 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, абсолютная истина предполагала бы конец мышления, творческой деятельности человека.

С точки зрения П. С. Юшкевича, метафизика – это закономерный продукт «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» [22, с. 145], 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». Однако для философской рефлексии метафизическое мышление неприемлемо, так как, акцентируя внимание исключительно на «подлинном», оно теряет из виду действительное содержание опыта. П. С. Юшкевич противопоставляет метафизическому субстанциализму философский «констанциализм» – такой подход к интерпретации сущего, который позволяет создать картину мира в ее динамике, отражающую, с одной стороны, онтологическое единство сущего, а с другой, относительность и бесконечность его познания.

3. Философия как «проблемное» знание

Все русские позитивисты, указывая на несостоятельность дуалистической метафизики в плане философского познания, разрабатывали альтернативные проекты и пытались обосновать

возможность монистического мышления. Наиболее интересными опытами построения системы «неметафизического всеединства» являются эмпириомонизм [21] и тектология А. А. Богданова [23], научная философия В. В. Лесевича [24], эмпириосимволизм П. С. Юшкевича [22], философия жизни С. А. Суворова [25], позитивная эстетика А. В. Луначарского [26]. Эти учения, несмотря на общность исходных посылок и принципиальных положений, довольно разнообразны. Однако каждое из них представляет собой опыт моделирования нового, неклассического знания. Если суммировать высказанные в этой связи русскими позитивистами идеи, то можно назвать это знание «проблемным».

«Проблемность» философии в данном случае указывает прежде всего на отказ от продуцирования систематического знания, потому что ограниченность какой бы то ни было «картины мира» давно уже стала очевидной. Мир, в котором мы живем и который обуславливает предметность философии, не замыкается в пределах действительности, как бы эта действительность ни понималась: эмпирически – как совокупность явлений, существующих здесь и сейчас; трансцендентально – как реализация априорных форм познания; метафизически – как система вечных идей или сущностей. Фундаментальным атрибутом действительности оказывается ее *процессуальность*, динамичность, а значит – принципиальная незавершенность и открытость для творческого преобразования человеком. Мы живем в мире становления, а не сущего, и философски познавать этот мир можно только учитывая примат возможного над действительным. Именно возможное – то, что может быть, но чего еще нет, – определяет существо того, что есть: действительность всегда проективна, она осмысливается с точки зрения будущего, ибо только при этом условии она может быть рационально понятой и, следовательно, пригодной для существования человеком.

Вот почему взамен разработки различных стратегий постижения Абсолюта и концептуального выражения его содержания русские позитивисты призывали к тому, чтобы добиться *правильной постановки вопросов* – исключительно с целью обнаружения их проблематичности. Тем

самым была определена и основная функция философии: она состоит не в том, чтобы объяснять мир или же оправдывать существование культурных, духовных, эстетических и других ценностей, а в том, чтобы актуализировать *возможное* содержание действительности.

4. *Le Roi est mort, vive le Roi!*

«Преодоление» метафизики и понимание философии как «проблемного» знания открыли новую перспективу истолкования понятия «человек», основополагающего для мирозерцания классического рационализма. Человек стал *проблемой*: это означает, что, во-первых, антропоцентристский принцип истолкования сущего перестал быть определяющим философское мышление, так как произошло растожествление человека и субъекта познания; во-вторых, человек «утратил» свои онтологические основания, позволявшие ему замечать «подлинное в себе», например такие сущностные определения, как «универсальность», «аисторичность», «автономность», «самодостаточность», «безусловная ценность»; в-третьих, человек осознал свою «заданность» и «конечность», научился смотреть на себя «со стороны» и получил возможность для проективного, или творческого, существования.

Суть человека как проблемы философии, согласно русским эмпириокритикам, выражается прежде всего в том, что та модель субъективности, которая была сформирована в рационалистической философии Нового времени, не только перестала служить гарантом истинности суждений о сущем, но превратилась в препятствие для философского мышления. Такая, картезианская, модель человека как *res cogitans*, соответствующая требованиям научного дискурса классической эпохи, весьма затрудняет понимание ключевых моментов действительности и должна быть отброшена. Однако деструкция картезианской субъективности и критический анализ дискурса, породившего соответствующую интерпретацию человека, – это всего лишь предварительное, хотя и необходимое, условие позитивной философии. Задача критики не ограничивается дискредитацией исторически

сложившихся представлений о человеке, а предполагает обоснование необходимости «пустого», деантропологизированного пространства для разворачивания философской мысли. Другими словами, задача критики классической субъективности заключается в том, чтобы не только развеять убедительность традиционных толкований человека, но и показать относительность, или условность, каких бы то ни было, в том числе и позитивистских, представлений о человеке.

Очевидно, что если бы нужно было только показать ложность модели человека классического рационализма, то тогда разоблачение ошибочности данного учения оставляло бы надежду на создание учения истинного. В этом случае картезианский субъект был бы понят как помеха восприятию сущего как сущего, не искаженного законами «антропологического сна», как кривое «зеркало природы», в котором отражаются его собственные галлюцинации, и устранение этой помехи могло бы привести к «беспредпосылочному» видению истинного субъекта. Однако субъективность, согласно русским позитивистам, представляет собой принципиально *неустранимое* препятствие для познания, и именно в таком статусе человек и должен быть включен в картину мира. Таким образом, та или иная актуальная интерпретация субъективности будет одновременно утверждаться, с одной стороны, в качестве предмета и даже условия возможного знания, а с другой, в качестве творческой фикции, разоблачение которой является необходимым для продолжения философской рефлексии.

Характеризуя «пустое», деантропологизированное пространство как условие философии, русские позитивисты подхватили и каждый по-своему стали развивать тезис о «смерти» человека, показывая, что именно осознание человеческой «смертности» позволяет правильно поставить вопрос о том, что такое человек. Здесь нельзя не отметить влияние Ф. Ницше, известный афоризм которого, вложенный в уста «безумного человека», – «Бог умер» [27, с. 593] – получил в русском эмпириокритицизме интересные и отчасти неожиданные интерпретации (в частности, «смерть» Бога послужила стимулом и теоретическим подспорьем для обоснования теории богостроительства, а логически

вытекающая из «смерти» Бога «смерть» человека инициировала создание «нового» человека). Кроме того, критика морального истолкования мира и человека, начатая Ницше, позволила русским позитивистам отказаться от сущностного мышления и придти к выводу, что не сущность обуславливает существование, а, наоборот, существование – сущность. То, что называется «человеком» и что действительно является таковым, определяется случайными обстоятельствами: например, переплетением «перспектив» в реализации их «воли к власти», противоборством различных «интересов» или «потребностей» и т. п. Именно *случайность* играет здесь ключевую роль, так как она выступает причиной необходимости: необходимым становится только то, что случилось, потому что случилось оно так, а не иначе; случившееся, или ставшее, необратимо и поэтому необходимо. Кроме того, случившееся всегда уникально. Уникальность ставшего обуславливает, с одной стороны, его конечность, а с другой, невыразимость.

Человек как случайно ставшее и поэтому необходимо существующее уникальное нечто обладает, как известно, способностью к саморефлексии. Вследствие этой способности он и обнаруживает себя как проблему, как только отказывается от традиционной привычки «мыслить только в форме речи» [28, с. 296], то есть при определении своего существа апеллировать к априорным сущностям или идеям. Человек становится проблемой потому, что он, понимая себя как «бытие становления», каждый раз вынужден как-то определять себя, и каждый раз, определяя себя, он тем самым дистанцируется от собственной определенности, демонстрируя невозможность какого бы то ни было определения. Человек мыслящий, таким образом, принципиально не является тем, чем он является. Он «умирает» сразу же, как только заявляет о своем «бытии».

«Смертность» человека можно выразить и иначе: она заключается в том, что человек в акте самопознания всегда оказывается для себя *другим*. При этом «другость» человека также оказывается неуловимой для саморефлексии, как и его чаемое инвариантное «существо». Более того, она не может быть схвачена и при помощи взгляда *со стороны*, в результате чего даже такие инстанции, как «заслуженный собеседник» [29] или

«Другой» [30], не могут гарантировать единства человека как другого, вследствие чего образ дружности создается каждый раз заново, в зависимости от целого ряда случайных факторов. Проблема человека, таким образом, предстает не только как проблема самости, но и как проблема дружности. Человек осмысляет себя как экзистенциальную переменную, или же как *функцию* того места, которое он занимает.

Следует заметить, что русские позитивисты в своих размышлениях о функциональном статусе человека использовали, с одной стороны, наработки европейской философии, прежде всего идеи Ф. Ницше. Однако и в марксизме они находили подтверждение своим взглядам, ссылаясь, например, на то, что К. Маркс определял сущность человека как «совокупность всех общественных отношений» [31, с. 3], подчеркивая тем самым не только ее социально-историческую обусловленность, но и способность к бесконечной трансформации. С другой стороны, и в русской философии конца XIX – первой четверти XX века шел активный процесс переосмысления субъективности с целью достижения нового понимания человека. Дискуссии вокруг «чужого Я» были инициированы работами А. И. Введенского [32]. М. М. Бахтин, отмечая губительность того разрыва, когда «встают друг против друга два мира, абсолютно не сообщающиеся и не проницаемые друг для друга: мир культуры и мир жизни» [30, с. 7], пытался преодолеть этот разрыв при помощи «философии поступка» и настаивал на необходимости учитывать «неповторимую единственность переживаемой жизни» [30, с. 7]. Наконец, В. И. Вернадский, создавая учение о биосфере и ноосфере, указывал на «функциональную зависимость человека, как природного объекта, и человечества, как природного явления, от среды их жизни и мысли» [34, с. 13] и тем самым опровергал философские теории, утверждавшие 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, делал вывод Вернадский, то человек – это функция биосферы и его следует рассматривать вместе со средой его обитания.

Проблемное понимание человека предполагает особый способ его изучения. Очевидно, что в условиях отсутствия сущностных характеристик человек не может быть предметом систематического исследования, а это означает, что вместо позитивного знания о человеке нужно ограничиться лишь составлением философских деклараций. Действительно, как изучать человека, если существо его постоянно меняется? Скептический вывод о непознаваемости человека кажется в данном случае неизбежным.

Русские позитивисты, осознавая реальность угрозы такого вывода, пытались противостоять скептицизму и агностицизму. Прежде всего, было замечено, что демонстрация фиктивности *сущностного* познания человека еще не доказывает ложность его познания *вообще*. Философская критика статического рассмотрения человека убедительно свидетельствует лишь о том, что у человека нет никакой аисторической сущности, которая бы всецело определяла его существование. Но если сущность не подлежит познанию, то совсем не так обстоит дело с существованием. Именно анализ последнего – разнообразных форм исторической определенности человека – позволяет добиться адекватных содержательных высказываний о человеке. Это означает, что человека следует изучать исключительно на основании *прошедшего*, то есть на основании истории его становлений. В этом и состоит идея «собирания человека» [35], которая получает в русском эмпириокритицизме множество разнообразных трактовок и в итоге фокусируется в концепции «нового» человека.

5. Обоснование этики имморализма

Критика субъекта закономерно переходит у русских эмпириокритиков в критику индивидуалистической морали. Указывая на реактивность существующих моральных ценностей (они существуют лишь в силу наличия в опыте «отрицательной основы», 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, они поставили вопрос о возможности философского моделирования нравственности. Традиционная система моральных норм, наиболее точно выраженная в практической философии

Канта, представляет собой, по их мнению, рудимент индивидуалистического фетишизма, поскольку основывается на карательном императиве «угрызений совести» и стремится воспрепятствовать нравственному развитию человека. Поэтому «освободительная борьба современного аморализма, индивидуалистического и социального» [35, с. 53], приветствуется как средство разоблачения лживости и губительности господствующей морали, которая уже давно превратилась в систему нравственного закабаления людей и всячески способствует их всесторонней деградации. Этой морали нужно было противопоставить мораль новую, причем такую, чтобы она не смогла стать в будущем очередным препятствием для нравственного роста человека. Выход, как считалось, 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. В качестве примера остановимся на анализе размышлений Богданова.

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 Канта¹, они подлежат критике опыта и выражают – уже вопреки Канту – примат теоретического разума над практическим [35, с. 62]. Богданов называет их также «формами жизни», подчеркивая тем самым естественность «норм целесообразности» и их соответствие «гармоническому развитию жизни».

¹ Кант, как известно, называл гипотетические императивы «техническими» и считал их «предписаниями умения, повелевающими всегда лишь условно» [36, с. 277].

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 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» [35, с. 62], 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»). Однако если обратить внимание не на форму 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»², 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-дробин» 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» [37, с. 336]. 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 бесконечные 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

² См., напр., письмо Луначарскому от 19 ноября (2 декабря) 1917 г.

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» [35, с. 44], 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» [38, с. 126].

Итак, как же возможна «этика сорадования»? Ответить на этот вопрос помогает богдановское истолкование *свободы*, которое 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» [35, 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» [35, 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*. 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 удалось 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 неперенный 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 последнее прибежище морали, ее *ultima ratio* – своеобразный софизм, благодаря которому создается иллюзия прорыва в ноуменальное.

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 [39, с. 151–161].

6. Опыты позитивной религии

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».

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 А. В. 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 мирочувствование, которое психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы» [40, с. 40].

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 метафизики» [41, с. 7–8], 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» [42, с. 109]. Согласно Луначарскому, социалистическая религия представляет собой этап эволюции религиозного сознания: это «пятая религия, сформировавшаяся на основе иудаизма» (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» [43, с. 84–119]. 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, 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» [44, с. 159]. В отличие от авторитарных традиционных религиозных учений, «новая религия, религия человечества, религия труда, не дает гарантий» [40, с. 48]. 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 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!» [45].

7. Эстетическое мышление

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 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 слепо, нелепо взаимоотносятся, взаимоотнопоробощено, сковано цепями безликой фатальности» [46].

В такой ситуации требовалось найти способ «переоценки ценностей», чтобы обеспечить человеку наличие важнейших ориентиров в жизни. 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 [47]. 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, художественное творение, и единственный смысл его в том, чтобы, упорядочивая хаос дионисического, позволить человеку осуществить тот или иной проект жизни. Тезис Ницше о том, что «существование мира может быть *оправдано* лишь как эстетический феномен» [48, с. 52], 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 человек 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» [26, с. 132]. 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» [26, с. 132]. 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 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» [49, с. 130]. 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*. Обращение к проблеме ничто не было случайностью, а диктовалось логикой построения монистической картины мира. Действительно, «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.

Кроме того, продумывание «той непостижимой вещи, которая называется – ничто» [50, с. 276], 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 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» [35, с. 40].

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. Вслед за Ницше, русские эмпириокритики понимали «смерть как элемент – и главный элемент – трагической красоты жизни» [51, с. 171]. 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» [52]. Если бы действительно удалось упразднить «уровнительницу-смерть», то тогда бы жизнь человека не только не исполнилась смыслом, но потеряла бы даже свое эстетическое оправдание. «Вечно живое тело и вечно мертвый дух, холодный и равнодушный, как потухшее солнце» [52], – 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 [53, с. 170–179].

Следует подчеркнуть, что тезис о конечности человека рассматривался в русском эмпириокритицизме 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» [46].

8. Слово как реальность

Один из важнейших тезисов эмпириокритицизма, а именно тезис о метафизической нагруженности опыта, с необходимостью приводил сторонников Маха и Авенариуса в России к идее критики опыта как критики языка. В итоге русские позитивисты разработали свою, вполне оригинальную версию философии языка.

Задаваясь вопросом об эволюции языка, В. В. Лесевич 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» [54, XII, с. 1]. 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 среды, 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» [54, XII, с. 3]. Более того, единство языка обуславливается единством субъективного опыта человека, а значит, правила грамматики и принципы организации внутренней жизни вполне сопоставимы, если не тождественны: «звук, 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» [54, XII, с. 3]. 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 означает, что слова физичны, т. е. являются элементами физического опыта. Таким образом, в слове происходит единение психического и физического, 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» [54, XI, с. 21]. Таким образом, выделившийся вследствие повторяемости признак получает значение главного, существенного в данном комплексе элементов и затем представляет весь 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 именованим, 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» [54, XI, с. 21]. 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.

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» [54, XII, с. 3]. 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 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» [54, XI, с. 25]. 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, «центростремительное значение». Устная речь, имеющая «центробежное значение», выступает генератором инноваций, каждый раз по-новому отражая жизнь, которая «остаётся повсюду и всегда непрерывным потоком изменений» [54, XI, с. 26].

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 неперенным 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 взаимопонимания в ситуации субъект-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» [54, XI, с. 32].

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» [54, XI, с. 37].

Тезис об уникальности живого слова и об условности сопряженного с ним понятия получил развитие в концепции эмпириосимволизма П. С. Юшкевича, утверждавшего, что опыту, как «потоку данного», присущ *λόγος* – разум, порядок, постоянство и способность выражения в слове [22]. Эмпириосимвол как элемент реальности – это слово о бытии, или данность иррационального, определяющая содержание понятия. Проблемы философии языка получили освещение и в работах С. А. Суворова, полагавшему, что понятийному мышлению предшествует и затем существует наряду с ним образное мышление – досоциальная форма познания, непосредственное понимание явлений, причем «интуитивная деятельность ума представляет основу и материал для рассудочного мышления, органически связанного с формами речи» [25, с. 51]. Большое внимание философской проблематике языка уделял и А. А. Богданов, который, опираясь на теорию Л. Нуаре, трактовал слово как сокращенную форму трудового акта, «орудие организации опыта, орудие объединения опыта пережитого и регулирования им опыта последующего, т. е. в конечном счете живого труда» [21, с. 277].

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 [55, с. 96–109].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

1. История Всесоюзной Коммунистической Партии (большевиков). Краткий курс. М., 1938.

2. Большая советская энциклопедия. 2-е изд. Т. 5. М., 1950.
3. **Шкуринов П.С.** Позитивизм в России XIX века. М., 1980.
4. **Grille D. Lenins Rivale.** Bogdanov und seine Philosophie. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik, 1966.
5. **Steila D.** Scienza e rivoluzione. La recezione dell'empirio-criticismo nella cultura russa (1877–1910). Firenze: Le Lettere, 1996.
6. **Стейла Д.** Наука и революция. Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910). М., 2013.
7. **Рыбас А.Е.** Рецепции философских идей А. А. Богданова на Западе // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2010. Вып. 4.
8. Alexander Bogdanov and the Origins of Systems Thinking in Russia / ed. by J. Biggart, P. Dadley, F. King. Aldershot, 1998; Bogdanov and His Work / ed. by J. Biggart, G. Glovely, A. Yassour. Aldershot, 1998.
9. **Alexander Bogdanov.** Theoretiker für das 20. Jahrhundert. Verlag Otto Sagner, München, 2008.
10. **Soboleva M. A.** Bogdanov und der philosophische Diskurs in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zur Geschichte des russischen Positivismus. Hildesheim, 2007.
11. **Садовский В.Н.** Как следует читать и оценивать «Эмпириомонизм» А. А. Богданова // Вестник Международного института Александра Богданова. 2003. № 3 (15).
12. **Рыбас А.Е.** Основные подходы к актуализации философии эмпириомонизма // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2013. Вып. 1.
13. **Рыбас А.Е.** К вопросу о забытой полемике (А. А. Богданов – В. И. Ленин) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17. 2016. Вып. 1.
14. **Локтионов М.В.** Александр Богданов: между марксизмом и позитивизмом. М., 2018;
15. **Локтионов М.В.** Александр Богданов: неизвестный марксизм. М., 2018.
16. **Plaggenborg S.** Alexander Bogdanov: Vom Marxismus zur Anthropologie // Alexander Bogdanov. Theoretiker für das 20. Jahrhundert. Verlag Otto Sagner, München, 2008.
17. **Бердяев Н.А.** Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Интеллигенция в России. М., 1991.
18. Что такое научная философия? Этюд В. Лесевича. СПб., 1891.
19. **Лесевич В.В.** Первые провозвестники позитивизма // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб., 1995.
20. **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.
21. **Богданов А.А.** Эмпириомонизм: Статьи по философии. М., 2003.
22. **Юшкевич П.С.** Современная энергетика с точки зрения эмпиросимволизма // Русский позитивизм: В. В. Лесевич, П. С. Юшкевич, А. А. Богданов. СПб., 1995.
23. **Богданов А.А.** Тектология: Всеобщая организационная наука. М., 1989.
24. **Лесевич В.В.** Что такое научная философия? СПб., 1891.

25. **Суворов С.** Основы философии жизни // Очерки реалистического мировоззрения: Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб., 1905.
26. **Луначарский А.В.** Основы позитивной эстетики // Очерки реалистического мировоззрения: Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб., 1905.
27. **Ницше Ф.** Веселая наука (“la gaya scienza”) // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1990.
28. **Ницше Ф.** Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005.
29. **Ухтомский А.А.** Заслуженный собеседник: этика, религия, наука. Рыбинск, 1997.
30. **Бахтин М.М.** К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. М., 2003.
31. **Маркс К.** Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М., 1955.
32. **Введенский А.И.** О пределах и признаках одушевления: Новый психофизический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892.
33. **Введенский А.И.** Статьи по философии. СПб., 1996.
34. **Вернадский В.И.** Научная мысль как планетное явление. М., 1991.
35. **Богданов А.А.** Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990.
36. **Кант И.** Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995.
37. **Гусев С.С.** От «живого опыта» к «организационной науке» // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб., 1995.
38. **Богданов А.А.** Падение великого фетишизма: Современный кризис идеологии. М., 2010.
39. **Рыбас А.Е.** «Марсианская» этика А. А. Богданова // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2017. № 3.
40. **Луначарский А.В.** Религия и социализм. В 2 ч. Ч. 1. СПб., 1908.
41. **Луначарский А.В.** Несколько слов о моем «богостроительстве» // Ко всем товарищам. Париж, 1909.
42. **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.
43. **Луначарский А.В.** Двадцать третий сборник «Знания» // Литературный распад. Кн. 2. СПб., 1909.
44. **Луначарский А. В.** Атенсты // Очерки по философии марксизма: Философский сборник. М., 2011.
45. **Горький М.** Исповедь // Горький М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 8. М., 1949.
46. **Луначарский А.В.** Самоубийство и философия // Самоубийство: Сборник статей. СПб., 1911.
47. **Кант И.** Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 5. М., 1994.

48. **Ницше Ф.** Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1990.
49. **Луначарский А.В.** Рецензия: «Г. Геффдинг. Философские проблемы» // Образование. 1904. № 3, отд. 3.
50. **Богданов А.А.** Инженер Мэнни: Фантастический роман // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990.
51. **Неизвестный Богданов.** В 3 кн. Кн. 1: А. А. Богданов (Малиновский). Статьи, доклады, письма и воспоминания. 1901–1928 гг. М., 1995.
52. **Богданов А.А.** Праздник бессмертия // Летучие альманахи. Вып. XIV. СПб., 1914.
53. **Бродский А.И., Рыбас А.Е.** Проекты Серебряного века. Философские идеи русского модерна. СПб., 2013.
54. **Лесевич В.В.** Всемирный язык и народные языки // Русская мысль. Кн. XI–XII. 1900.
55. **Рыбас А.Е.** Проблемы философии языка в русском позитивизме начала XX в. // Философские науки. 2010. № 10.