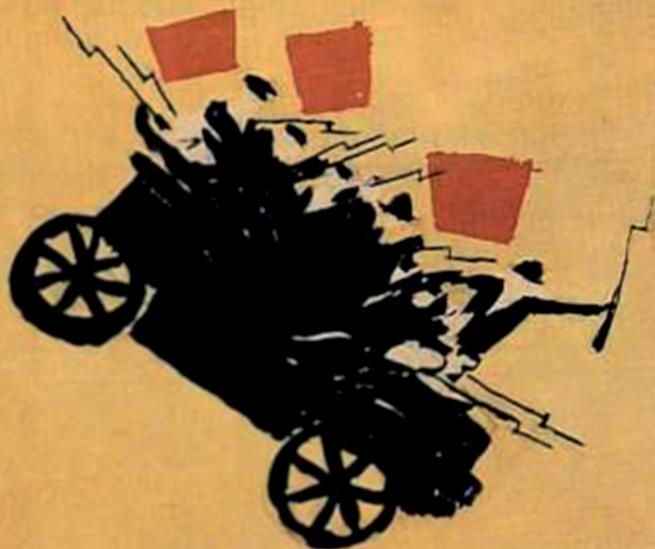


ДАНИЭЛА  
СТЕЙЛА



# НАУКА И РЕВОЛЮЦИЯ

Рецепция эмпириокритицизма  
в русской культуре (1877–1910 гг.)



Даниэла Стейла

НАУКА И РЕВОЛЮЦИЯ  
Рецепция эмпириокритицизма  
в русской культуре (1877–1910 гг.)

*Перевод с итальянского  
О. Поповой*



Москва  
Академический Проект  
2013

УДК 1(091)  
ББК 87.3(0)  
С 79



Перевод этой книги был осуществлен при финансовой поддержке  
SEPS — Segretariato Europeo per le Pubblicazioni Scientifiche.  
Via Val d'Aposa 7-40123 Bologna, Italy. Tel. +39 (051) 271992,  
fax +39 (051) 265983, e-mail: seps@seps.it, http://www.seps.it

Редакционный совет серии:

*А.А. Гусейнов (акад. РАН), В.А. Лекторский (акад. РАН),  
Т.И. Ойзерман (акад. РАН), В.С. Степин (акад. РАН),  
председатель совета), П.П. Гайдено (чл.-корр. РАН),  
В.В. Миронов (чл.-корр. РАН), А.В. Смирнов (чл.-корр. РАН),  
Б.Г. Юдин (чл.-корр. РАН)*

**Стейла Д.**

**С 79** Наука и революция: Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910 гг.) / Пер. с итал. О. Поповой. — М.: Академический Проект, 2013. — 363 с. — (Философские технологии).

ISBN 978-5-8291-1459-6

Книга Даниэлы Стейлы «Наука и революция. Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910 гг.)» — классическое исследование по истории философии, в котором на базе общего анализа состояния российской науки на рубеже XIX–XX веков приводится детальная характеристика своеобразия русского эмпириокритицизма и на этом фоне рассматривается закономерность революции в России.

Влияние эмпириокритицизма на развитие европейской науки и философской мысли было весьма существенным, на идеи этого учения опирались многие выдающиеся мировые ученые. В России же начиная с конца XIX века эмпириокритицизм стал предметом весьма ожесточенных партийных споров, в связи с чем надо говорить об особом, не только научном, но и социально-политическом звучании этой доктрины.

А после издания ленинского «Материализма и эмпириокритицизма» в России представления об этом философском течении приобрели во многом искаженный характер. Автор ставит своей целью восстановить историческую справедливость, отыскать во многом неизвестные или утерянные сведения по этому деликатному и противоречивому периоду, когда Россия стояла на перепутье и ее развитие могло пойти в совсем ином направлении.

Книга представляет интерес для тех, кто профессионально исследует проблемы эпистемологии, философии науки, философии сознания, и тех, кто изучает историю русской философии, а также всех тех, кого волнует история отечественной культуры.

**УДК 1(091)  
ББК 87.3(0)**

© Стейла Д., 1996, 2013  
© Попова О., перевод, предисл., 2013  
© Лекторский В.А., предисл., 2013  
© Оригинал-макет, оформление.  
Академический Проект, 2013

ISBN 978-5-8291-1459-6

# Предисловие

Уважаемый читатель!

Перед вами необычная книга, книга поучительная и увлекательная.

Профессор Даниэла Стейла тщательно исследовала тот раздел истории русской философии, к сколько-нибудь серьезному анализу которого наши специалисты даже не подступали. Чтение ее книги можно сравнить с открытием новой территории. Хотя ряд персонажей, о которых пишет профессор Стейла, нам известны (хотя бы по имени), то, что о них можно прочитать в ее книге, — это нечто для нас новое и неизвестное.

Труд итальянской исследовательницы достоин самой высокой оценки. И вместе с тем задаю вопрос: почему наши историки философии не удостоили своим вниманием интереснейшую часть русской философии конца XIX и начала XX века? По-моему, на то есть причины. Дело в том, что русская рецепция эмпириокритицизма и т. наз. «махистский марксизм» в России в советские годы рассматривались в свете известной работы В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». О Богданове, Базарове, Юшкевиче и других «махистах-марксистах» мы знали практически исключительно по ленинской книге. А у Ленина эти люди представлены в качестве дурачков и путаников, изучать работы которых — пустая трата времени. В постсоветские годы ситуация изменилась. «Материализм и эмпириокритицизм» уже не задает нам каноны оценки философских идей, а сам стал объектом критики. Но сегодня интерес исследователей истории русской философии сместился в сторону изучения русского религиозного идеализма. Многим кажется, что ничего более интересного в русской дореволюционной философии и не было. Между тем это не так. На самом деле были любопытные русские неокантианцы и феноменологи. И о них в последнее время стали появляться работы наших исследователей. Но, как показывает профессор Д. Стейла, влияние кантианства и феноменологии в русской дореволюционной философии несопоставимо с мощным влиянием эмпириокритицизма.

Воодушевленными сторонниками последнего стали многие выдающиеся деятели отечественной культуры и науки: М. Горький, А.В. Луначарский, историки М.Н. Покровский, Р.Ю. Виппер и др. Самое интересное в российской рецепции эмпириокритицизма в том, что особую популярность он снискал среди отечественных революционеров: сначала народников, потом эсеров, затем социал-демократов и в первую очередь большевиков (под его обаяние попадали даже И. Сталин и Я. Свердлов). Автор книги показывает, что это связано с российской интерпретацией эмпириокритицизма не просто в качестве научной философии, но как основы революционного действия. Возникло своеобразное соединение марксизма с философией Маха и Авенариуса. И это имело интересные следствия.

Об А.А. Богданове у нас стали писать в последние 40 лет как о выдающемся ученом, «Тектология» которого предвосхитила кибернетику и общую теорию систем (до этого о нем нельзя было говорить даже и в



таким качестве). Но его философская концепция («эмпириомонизм») до сих пор основательно не изучена (единственное исключение — опубликованная около 20 лет тому назад статья В.Н. Садовского). Между тем современный специалист в эпистемологии, философии науки, философии сознания легко увидит, читая книгу Д. Стейлы, что те споры, которые вели отечественные эмпириокритики (по таким, например, вопросам, как взаимоотношение субъективного и объективного, статус «внутреннего» опыта и его отношение к опыту «внешнему», взаимоотношение психического и физического, связь опыта и знаково-символических средств осмысления мира, природа реальности («вещь в себе») и др.), и сегодня находятся в центре горячих обсуждений. Конечно, эмпиризм и сенсуализм Маха и Авенариуса сегодня не принимаются ни в эпистемологии, ни в психологии, от маховского идеала «описательной науки» отказалась современная философия науки, одной из наиболее обсуждаемых проблем которой является вопрос о статусе ненаблюдаемых теоретических объектов (и которая реабилитировала «научный реализм» как серьезную философскую позицию — в виде либо «структурного», либо «референциального» реализма). Тем не менее и многие обсуждавшиеся в российском эмпириокритицизме проблемы, и ряд разработанных в нем подходов сохраняют свою актуальность.

Думаю, что это связано, в частности, с тем, что отечественные сторонники Маха и Авенариуса не просто повторяли идеи этих мыслителей, но давали им оригинальную интерпретацию, которая нередко выходила за рамки канонического эмпириокритицизма. Как показано в книге, попытки соединить эмпириокритицизм с марксизмом приводили к выходу за пределы эмпиризма и идеала «описательности» в теории познания (особенно это хорошо видно в «эмпириосимволизме» П.С. Юшкевича), к разработке теории действия и первому варианту деятельностного подхода (особенно актуального сегодня) у В.А. Базарова, к оригинальным идеям о коллективном и культурно-историческом понимании познания (и идее коллективного субъекта) у А.А. Богданова.

«Богостроительство» А.В. Луначарского, М. Горького и др., как мне кажется, тоже не просто далекий эпизод истории идей. В контексте современных дискуссий о взаимоотношении познания и идеала, выявления фактов и нормотворчества, знания и веры, познания и образа жизни «богостроительские» идеи могут быть поняты по-новому.

Я рекомендую книгу профессора Даниэлы Стейлы и тем, кто профессионально исследует проблемы эпистемологии, философии науки, философии сознания, и тем, кто изучает историю русской философии, и всем тем, кого волнует история отечественной культуры.

В.А. Лекторский

# Предисловие переводчика

Книга Даниэлы Стейлы «Наука и революция. Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910 гг.)» впервые увидела свет в 1996 году в Италии. Это классическое исследование по истории философии, в котором на базе общего анализа состояния российской науки на рубеже XIX–XX веков приводится детальная характеристика своеобразия русского эмпириокритицизма и на этом фоне рассматривается закономерность революции в России.

Особенность данной работы заключается в том, что ее нельзя назвать исследованием по истории русской философии, предназначенным исключительно для итальянского читателя, хоть в Италии она и пользуется немалым успехом. Еще несколько лет назад, читая «Науку и революцию» в оригинале, я с каждой страницей убеждалась в необходимости познакомить с ней русского читателя, ведь такого скрупулезного, вдумчивого и обстоятельного исследования российская историография не знала давно. Эта книга о нас и для нас.

Влияние эмпириокритицизма на развитие европейской науки и философской мысли было весьма существенным, на идеи этого учения опирались многие выдающиеся мировые ученые. В России же начиная с конца XIX века эмпириокритицизм стал предметом весьма ожесточенных партийных споров, в связи с чем надо говорить об особом, не только научном, но и социально-политическом звучании этой доктрины. Однако из-за долгих лет засилья марксизма-ленинизма о наблюдавшемся некогда успехе эмпириокритицизма в России многие имели неверные представления или же не знали вовсе. В связи с тем что из многолетних дискуссий вокруг философских взглядов в России Ленин вышел, так сказать, «победителем», а его книга «Материализм и эмпириокритицизм» стала «классикой» философского анализа в советской России, представления об этом философском течении приобрели во многом искаженный характер. Профессор Стейла ставит своей целью восстановить историческую справедливость, отыскать во многом неизвестные или утерянные сведения по этому деликатному и противоречивому периоду, когда Россия стояла на перепутье и ее развитие могло пойти в совсем ином направлении.

Описывая переломную эпоху рубежа XIX–XX веков, выдающийся химик и мыслитель Менделеев писал: «Старые боги отвергнуты, ищут новых, но ни к чему сколько-либо допустимому и цельному не доходят». В связи с тем что ситуация в современной России несколько напоминает ту, что сложилась в Российской империи сто лет назад, важным представляется рассмотрение тех самых скрытых культурных, философских, политических, поведенческих и этических нюансов и причин, которые привели в итоге к революции. К тому же следует под-



черкнуть, что, несмотря на прошедшее с того времени столетие, философская рефлексия по этому вопросу остается весьма скудной, а многие представители сегодняшней «интеллигенции» часто опираются в своих рассуждениях и умозаключениях в большей степени на чувства и эмоции. Данное же исследование предлагает вдумчивому читателю множество фактов, знание и анализ которых могут помочь воссоздать более полную и точную картину реальности событий в противоречивый период конца XIX — начала XX века, без которой есть опасность прийти к неверным выводам и опрометчивым действиям в сегодняшней России, стоящей на новом переломе и требующей глубокой рефлексии прошлого во имя своего же будущего.

Интерес профессора Стейлы к данной тематике возник давно и во многом был связан с ее личной биографией. Даниэла Стейла родилась и выросла в Турине, там же училась в университете. В 1983–1984 годах, будучи молодой исследовательницей, она проходила стажировку на философском факультете в Ленинградском университете, где смогла объединить уже полученные ею в Европе знания с новыми, ставшими доступными ей в открывшейся для нее России. В 1991 году Даниэла Стейла защитила диссертацию по проблеме рецепции эмпириокритицизма в русской культуре, которая, будучи пересмотренной и дополненной, вылилась затем в данную книгу, перевод которой вы держите в руках. С 2002 года, теперь уже признанный во всем мире специалист по русской философии, профессор Стейла преподает историю философии, в частности историю русской философии, в Туринском университете. Основной сферой ее научных интересов является рецепция европейских философских течений в России. Помимо монографии «Наука и революция. Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910 гг.)» ей принадлежит книга «Происхождение и развитие теории познания Плеханова», а также множество статей о русской и советской философской культуре (о Выготском, Луначарском, Мамардашвили, Зиновьеве и др.). Кроме того, ей принадлежит перевод на итальянский язык «Кантианских вариаций» М. Мамардашвили.

Надеюсь, книга Даниэлы Стейлы, знакомством с которой я обязана судьбе, станет для современного русского читателя определенным откровением в области столь близкой и в то же время столь далекой истории русской мысли периода рубежа XIX–XX веков.

Выражаю благодарность самому автору за кропотливый труд и ее помощь как научного консультанта в переводе этой работы на русский язык, благодарю фонд SEPS, осуществивший финансирование моей работы, спасибо моим большим друзьям Александру Кузьмину и Массимо Капра за поддержку и помощь в осуществлении перевода.

Переводчик,  
к.ф.н. Ольга Попова

# Введение

В 1907 году в журнале «Образование» был опубликован рассказ под названием «В часы отдыха». Один из его персонажей — судебный врач, которому поручено медицинское исследование трупа молодого русского революционера-самоубийцы, обнаруживает бумаги покойного и говорит своему ассистенту:

— Это переводы с немецкого. Какая-то книжка по философии. Видите: «последователи Маха находят, что критический монизм в том его развитии»... Мм... да... «Абстрагируя данную тенденцию от ее реальной сущности»... «Глава третья: Эмпириомонизм и ортодоксия»...

— Все равно, значит, революционное... — Помощник пошевелил усами. — Умничают. А потом от большого ума сами себе мозги вышибают...<sup>1</sup>

Интерес к эмпириокритицизму, последнему воплощению идеала «научной философии», на который уже давно ориентировалась русская передовая мысль, действительно, настолько широко был распространен среди русских революционеров, что становился порой предметом иронии. Много лет спустя русский революционер Виктор Серж вспоминал: «Новая теория энергетика Маха и Авенариуса, обновляющая понятие материи, была для нас важнейшим событием...»<sup>2</sup>

Следует отметить, что такая популярность эмпириокритицизма в России представляла собой во многом исключительное явление на европейском фоне. Для распространения и обсуждения своих идей Авенариус основал в Лейпциге журнал «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie». Он пользовался успехом в течение двух десятилетий, однако после смерти своего основателя просуществовал совсем непродолжительное время. В 1898 году «Vierteljahrsschrift» перешел в руки социолога и философа истории Поля Барта, который, не будучи приверженцем школы Авенариуса, существенно изменил его общее направление. За весьма короткий период время стерло из памяти имена даже тех, кто, как Карстаньен, Вилли или Влассак, зарабатывал и распространял идеи своего учителя не только на страницах «Vierteljahrsschrift», но и в своих монографиях. В Швейцарии идеи этого оригинального предвозвестника системной теории вскоре были во многом забыты, по поводу чего Мах в 1910 году отмечал: «Теперь, уже после своей смерти, Авенариус находит куда более многочисленную публику в Италии, в России и во Франции, нежели на родине»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Олигер Н. В часы отдыха. Рассказ // Образование. 1907. № 12. С. 3.

<sup>2</sup> Serge V. Mémoires d'un révolutionnaire. Paris, 1951. P. 32.

<sup>3</sup> Mach E. Die Leitgedanken meiner naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre und ihre Aufnahme durch die Zeitgenossen // Scientia. 1910. XIV. P. 227. В Италии авенариусовский эмпириокритицизм имел успех в первое десятилетие XX века, о чем свидетельствуют работы Аурелио Пелацца (среди немногих монографий, когда-либо опубликованных



Пожалуй полностью имя Авенариуса не было предано забвению лишь благодаря Маху, который часто упоминал швейцарского философа среди мыслителей, в какой-то степени предвосхитивших его взгляды.

Будучи талантливым ученым, Мах своими трудами снискал себе широкую известность в области физики, а признание его таланта Альбертом Эйнштейном, от которого Мах все же открещивался, способствовало тому, что он стал считаться предвестником новой науки<sup>1</sup>. К Маху, но уже как эпистемологу обращались и неопозитивисты, черпая в его доктрине вдохновение для своих работ. Так, в начале 1920-х годов в Вене сформировался «кружок Эрнста Маха», прямой предшественник «Венского кружка». Вспоминая о своем участии в нем, Рудольф Карнап подмечал, что, например, математик Ханс Хан «испытывал сильное влияние феноменализма Эрнста Маха». Что же касается самого Карнапа, то, говоря о своих ранних работах, он признавал: «Выбор феноменалистической базы был обусловлен влиянием некоторых немецких философов конца прошлого века, радикальных эмпиристов и позитивистов, которых я с интересом изучал, в первую очередь Эрнста Маха, затем Рихарда Авенариуса, Рихарда фон Шуберт-Зольдерна и Вильгельма Шуппе»<sup>2</sup>. Следует уточнить, что успех Маха не ограничивался сферой научно-исследовательской деятельности: его воззрения оказали влияние также на таких писателей, как Шницлер, Бар, Гофмансталь, но главным образом на Музиля, посвятившего Маху свою диссертацию по философии<sup>3</sup>. В те же годы австромарксист Фридрих Адлер пытался скомбинировать маховскую фило-

---

на эту тему, не только на итальянском языке), а также интерес, продемонстрированный, например, Антонио Алиотта (см.: *Pelazza A. La metafisica dell'esperienza. Bergamo, 1907; La critica dell'esperienza pura di Riccardo Avenarius. Torino, 1908; Riccardo Avenarius e l'empiriocriticismo. Torino, 1909; La reazione odierna contro la concezione meccanica della natura. Palermo, 1911; Guglielmo Schuppe e la filosofia dell'immanenza. Milano, 1914; Aliotta A. Riccardo Avenarius // Cultura filosofica. 1908. 4. P. 203–221*). Во Франции же философия Авенариуса стала приобретать известность начиная с 90-х годов XIX века (см.: *Delacroix H. Esquisse de l'empiriocriticisme // Revue de Métaphysique et de Morale. 1897. V. P. 764–779; 1898. VI. P. 61–102; Couwelaert F. van. L'empiriocriticisme // Revue Néoscholastique. 1906 (XIII). P. 420–433; L'empiriocriticisme de R. Avenarius // Revue Néoscholastique. 1907 (XIV). P. 50–64, 166–182*).

<sup>1</sup> Эйнштейн писал, что работа Маха по механике оказала на него весьма сильное влияние, когда он был еще студентом: «Я осознаю величие Маха в его неподкупном скептицизме и его независимости; но в годы моей юности я оставался под очень сильным влиянием также от его эпистемологических взглядов, которые сегодня мне представляются совершенно недоказуемыми» (*Einstein A. Autobiographisches / Autobiographical Notes // Schilpp P.A. (ed.). Albert Einstein: Philosopher-Scientist. 2nd ed. New York, 1951. P. 20–21*). Об отношениях между Эрнстом Махом и молодым Эйнштейном см.: *Blackmore J.T. Ernst Mach. Berkeley, 1972. P. 247–285*.

<sup>2</sup> *Carnap R. Intellectual Autobiography // Schilpp P.A. (ed.). The Philosophy of Rudolph Carnap. La Salle (Ill.). London, 1963. P. 20, 18*. Об успехе Маха в философской среде Вены см.: *Blackmore J.T. Ernst Mach. P. 182–186*.

<sup>3</sup> См.: *Musil R. Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs. Berlin; Wilmersdorf, 1908; Blackmore J.T. Ernst Mach. P. 187–189*.



софию с принципами исторического материализма. Успех Маха среди австрийских марксистов подтверждал и Макс Адлер<sup>1</sup>, и Рудольф Гильфердинг. Последний, рассматривая в своем «Финансовом капитале» понятие денег, помимо всего прочего, писал:

По Эрнсту Маху, «я» есть только тот фокус, в котором теснее сходятся бесконечные нити ощущений, составляющие своей сетью картину мира. Точно так же деньги являются узлом в сети общественных связей товаропроизводителей,— в той сети, которая сплетается из бесчисленных нитей единичных меновых актов<sup>2</sup>.

В России, в отличие от многих других стран, огромный интерес вызывали идеи не только Маха, но и Авенариуса. Постепенно российская интеллигенция стала считать своим долгом ссылаться в своих дискуссиях на взгляды обоих этих великих философов. Их произведения были почти полностью и достаточно своевременно переведены на русский язык (гораздо больше, чем на какой-либо другой). Не только популярные, но и специальные труды Маха, а также замысловатые философские конструкции Авенариуса обсуждались в журналах, читались в салонах, рассматривались в ходе политических дискуссий. Увлечение эмпириокритицизмом затрагивало как академические кружки, так и проявлявшие куда больший интерес к этой теории научные, литературные и политические сообщества. В конечном счете попытка дать «марксистскую» интерпретацию эмпириокритицизма в России приобрела совершенно особое значение и получила совершенно иной охват. Так, если в Европе новое прочтение Маркса через Маха было обусловлено желанием сделать теоретический вклад в марксистскую философию (именно поэтому во имя Маха на Западе и не совершалось политических столкновений, отлучений или внутривнутрипартийных расколов), то в России, особенно в период 1905–1910 годов, «махизм» был главным элементом политической борьбы внутри социал-демократической партии и большевистской фракции. В 1907 году один молодой последователь Маха рассказывал ему об этой странной ситуации: «Громадное большинство тех, что принимают Ваши и Р. Авенариуса взгляды, являются в то же время сторонниками и учения Маркса»<sup>3</sup>. Фридрих Адлер, женатый на русской и внимательно следивший за публикациями марксистских теоретиков в России, в 1909 году писал австрийскому ученому, что «борьба за Маха» там все еще продолжалась<sup>4</sup>. В следующем году другой малоизвестный русский сторонник Маха

<sup>1</sup> См.: Adler M. Marxismus und Materialismus // Der Kampf. 1910. 12. P. 564–571; Mach und Marx. Ein Beitrag zur Kritik des modernen Positivismus // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1911. XXXIII. P. 348–400.

<sup>2</sup> Гильфердинг Р. Финансовый капитал. Новейшая фаза в развитии капитализма. М., 1912. С. 13.

<sup>3</sup> Валентинов Н. Эрнст Мах и марксизм. М., 1908. С. 5.

<sup>4</sup> Письмо Ф. Адлера Э. Маху. 23.VII.1909 // Haller R., Stadler F. (hrsg.). Ernst Mach. Werk und Wirkung. Wien, 1988. P. 287.



сообщал ему из Екатеринослава, что в российской печати вокруг его идей велись ожесточенные споры и даже был введен неологизм «махизм»<sup>1</sup>. Несмотря на то что Мах никогда не признавал марксистов-«эмпириокритиков» своими последователями, в России его имя стало символом нового «критического» марксизма, наравне с науками и современной эпистемологией.

О невероятной популярности учений Маха и Авенариуса в кругах русских марксистов часто говорилось и в западной литературе: успех ленинского «Материализма и эмпириокритицизма» (связанный, естественно, с причинами скорее политического, нежели теоретического характера) рассматривался в Европе как свидетельство «марксистского» прочтения Маха в Российской империи. Перевод этой книги Ленина не только позволял преодолеть языковые барьеры, но и превращал его работу в первый и часто даже единственный источник, по которому судили об успехе эмпириокритицизма в России<sup>2</sup>. Тот факт, что зародившееся в русле жесткой политической борьбы полемическое произведение стало источником изучения взглядов тех оппонентов, против которых оно было направлено, все же не остался без последствий. С одной стороны, идеи русских махистов в этой работе часто теряли связь с исходными воззрениями тех или иных авторов<sup>3</sup>, а с другой — часто упускался из виду тот факт, что марксистская рецепция Маха в России была не отдельным эпизодом, а лишь фрагментом огромной картины, отображающей широкий интерес к так называемому «второму позитивизму», начавшему с конца XIX столетия проникать в поздненародническую среду и научно-популярные журналы, оказывая тем самым влияние на многочисленных, порой неизвестных, но пользовавшихся авторитетом в кругах русской интеллигенции персонажей.

Рассматривая столь обширную и разнородную рецепцию философских идей в России, неизбежно задаешься вопросом, почему особое внимание здесь привлекала именно философия Маха и Авенариуса. Ответить на него можно, лишь рассмотрев некоторые осо-

<sup>1</sup> См.: Архив Института Эрнста Маха (в дальнейшем ЭМИ). Нохотович. 26.II.1910.

<sup>2</sup> Исключением можно назвать, пожалуй, лишь работу Дж.Т. Блэкмора, который хоть и сумел провести исследования в Архиве Института Эрнста Маха во Фрайбурге, все же из-за незнания русского языка не смог отыскать информацию о русских корреспондентах Маха и содержании их писем. См.: *Blackmore J.T. Ernst Mach*. P. 232–246.

<sup>3</sup> В Италии была предпринята попытка исследовать махизм в широкой «культурно-исторической» перспективе. Так, в 1982 году Витторио Страда опубликовал сборник, в котором впервые в полном виде были представлены две большие работы Богданова и отрывки некоторых исследований других махистов, написанные в ответ на «Материализм и эмпириокритицизм». Предлагая их читателю, Страда настаивал на важности рассмотрения «Материализма и эмпириокритицизма» — полемической по своей сути работы — в совершенно конкретном контексте, снимая «ту патину очевидности, которая появилась в результате принятия его за классический текст марксизма-ленинизма» (*Strada V. Né fede né scienza // Fede e scienza. La polemica su «Materialismo ed empiriocriticismo» di Lenin. Torino, 1982. P. 14*).



бенности русской культуры: образ философа в России, преимущественно в XIX веке, смешивался с образом интеллигента, публициста, ученого, писателя и поэта, который зачастую брал на себя политические и социальные обязательства и выступал своего рода «наставником», видя в этой роли свое этическое предназначение. Так, в конце 60-х годов XIX века народник Лавров предложил теоретическое обоснование идеи о том, что русской интеллигенции необходимо вернуть долг народу, за счет труда и страдания которого она смогла получить образование. Идеи «хождения в народ», распространившиеся сначала среди преподавателей-народников недавно открытых в деревне школ, проникли затем и в сферу искусства, в результате чего крестьянский мир стал главной темой романов и повестей, а художники, ставя своей целью нести искусство в народ, объединились в Товарищество передвижных художественных выставок, действующих по всей России.

Сталкиваясь с отсталостью крестьянского мира, многие представители русской интеллигенции обращались к марксизму, видя в нем то органичное мировоззрение, которое было способно обосновать и оправдать их стремления к свободе мысли и потребность в общественной справедливости<sup>1</sup>. Однако крах революции 1905 года обозначил постепенно увеличивающийся разрыв между марксизмом и переживавшей теперь глубокий кризис интеллигенцией. Бердяев, яркий выразитель этого кризиса, ставя своей целью исправить губительную, по его мнению, ситуацию, заключавшуюся в подчинении теоретической мысли «утилитарно-общественным целям», в сборнике «Вехи» писал:

Интеллигенция готова принять на веру всякую философию под тем условием, чтобы она санкционировала ее социальные идеалы, и без критики отвергнет всякую, самую глубокую и истинную философию, если она будет заподозрена в неблагоприятном или просто критическом отношении к этим традиционным настроениям и идеалам<sup>2</sup>.

Начиная с XIX века интеллигенция ожидала от философии цельного, завершенного и всеобъемлющего синтеза, который, включив в себя не только гносеологию, онтологию, мораль, но и религиозный дух, позволил бы объяснить происходящие в стране политические события. Как писал Зеньковский,

философия возбуждала надежды, далеко выходящие за пределы ее возможностей, — от нее ожидали не столько ответа на теоретические вопросы ума, сколько указаний на то, как разрешить вопросы жизни.

<sup>1</sup> Троицкий много лет спустя объяснял причины этих стараний русской интеллигенции стремлением «заместить собою отсутствующие зрелые классы. (...) Сперва аристократическая интеллигенция замещает «чернь», затем разночинец-народник замещает крестьянство; впоследствии интеллигент-марксист замещает пролетариат» (Троицкий А.Д. Литература и революция. М., 1991. С. 271).

<sup>2</sup> Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. 2-е изд. М., 1909. С. 6–7.



Это не было устранение теоретических проблем, а была *потребность целостного синтеза, аналогичного* тому, какой дает религия<sup>1</sup>.

С теми же чаяниями в России воспринималась и европейская философия: в учениях Гегеля и Ницше русских мыслителей интересовал не столько систематический анализ теоретических проблем, сколько общие рамки для интерпретации и порой даже преобразования действительности. Это позволяет говорить о том, что прочтение европейских философов в России почти никогда не было «академическим», всегда смешиваясь с характерными для определенного исторического периода настроениями и становясь в итоге знаменем того или иного политического курса.

В эпоху правления Николая I Россия переживала период относительной культурной изоляции. Даже идеи Шеллинга рассматривались тогда с подозрением, а его сочинения проносились на лекции по естествознанию тайком. С уходом из жизни царя Россия хоть и не полностью, но все же открылась влияниям западной мысли, и в русскую культуру стали проникать новые интеллектуальные веяния: в то время как академии, университеты и церковь пытались с помощью спекулятивной традиции идеализма оправдать догматы веры и устои официальной идеологии, достоянием русской передовой культуры становились — вполне согласуясь между собой — эволюционизм Дарвина, антивитализм немецкой физиологии и психология Спенсера<sup>2</sup>. В открытой оппозиции самодержавию и его идеологическим основам демократы, убежденные в том, что «основанием для той части философии, которая рассматривает вопросы о человеке, точно так же служат естественные науки, как и для другой части, рассматривающей вопросы о внешней природе»<sup>3</sup>, призывали науку выступить в поддержку их политических и общественных мнений. Не случайно в последней четверти XIX века, сопоставляя народничество с марксизмом, интеллигенция отдавала предпочтение последнему, объясняя это его большей научностью. «Субъективизму» народников, приписывавших главную роль свободному действию личности в истории, марксисты противопоставляли свой исторический детерминизм — учение о существовании объективных законов, которым должна подчиниться человеческая деятельность, дабы увенчаться успехом. Таким образом, претензии на превосходство марксизма объяснялись именно предложенным им

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. I. Ч. I. С. 120.

<sup>2</sup> См.: Vucinich A. Science in Russian Culture. V. II: 1861–1917. Stanford, 1970. P. 122. Естественно, предложенная характеристика взглядов различных групп и персонажей неизбежно является весьма упрощенной. Так, например, успех эволюционизма в среде передовой русской интеллигенции встретил сильное сопротивление среди народников (см.: Rogers J.A. The Russian Populists' Response to Darwin // Slavic Review. 1963. XXII. P. 456–468), а в 30–40-х годах XIX века в результате прочтения трудов Гегеля некоторые исследователи приходили к революционным выводам (Володин А.И. Гегель и русская социалистическая мысль XIX века. М., 1973).

<sup>3</sup> Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Полн. собр. соч. М., 1939–1953. Т. X. С. 194.



«научным» объяснением истории. По словам «первого русского марксиста» Плеханова,

открыть законы, под влиянием которых совершается историческое развитие человечества,— значит обеспечить себе возможность сознательного воздействия на процесс этого развития и из бессильной игрушки «случайности» стать ее господином<sup>1</sup>.

Умение распознать в истории ту же необходимость, которую науки видели в природе, было для русских марксистов убедительнейшим доказательством в пользу их мировоззрения.

Таким образом, в России кризис позитивизма и наук в конце XIX — начале XX века привел к глубокой растерянности тех, кто основывал свое мировоззрение на прочности научного познания. Присущая ученым начала XIX столетия уверенность в результатах своих изысканий постепенно иссякала: они признавали, что проводимые ими исследования не давали желаемых конечных результатов, а используемые ими на протяжении десятилетий понятия обнаруживали свою бесполезность и закоренелую условность. Это было начало той эпохи, которую Богданов, один из главных действующих лиц махистских споров в русском марксизме начала XX века, определил как время «великой и поистине беспримерной революции в мире научного познания, когда колеблются и падают научные законы, казавшиеся самыми неизблемыми и универсальными, уступая место поражающе-новым формам, открывая неожиданные и неизмеримые перспективы»<sup>2</sup>. Куда меньший оптимизм демонстрировал всемирно известный химик Дмитрий Менделеев, рассматривая тот резонанс, который был вызван «банкротством» науки у основной массы русской интеллигенции, вот уже несколько десятков лет привыкшей полагаться на научные результаты как на нечто объективное и безоговорочное:

Старые боги отвергнуты,— писал он,— ищут новых, но ни к чему сколько-либо допустимому и цельному не доходят: и скептицизм узаконяется, довольствуясь афоризмами и отрицая возможность цельной общей системы. Это очень печально отражается в философии, пошедшей за Шопенгауэром и Ницше, в естествознании, пытающемся «объять необъятное» по образцу Оствальда или хоть Циглера (...), в целой интеллигенции, привыкшей держаться «последнего слова науки», но ничего не могущей понять из того, что делается теперь в науках; печальнее же всего господствующий скептицизм отражается на потерявшей молодости<sup>3</sup>.

Надо сказать, русская культура по-разному реагировала на угрожавшие неизблемости науки потрясения. Помимо тех, кто отказывал-

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. В.Г. Белинский и разумная действительность // Избр. филос. про- изв. М., 1956–1958. Т. IV. С. 425.

<sup>2</sup> Богданов А.А. Приключения одной философской школы. Полемиические заметки о Г.В. Плеханове и его школе. 2-е изд. М., 2012. С. 25.

<sup>3</sup> Менделеев Д.И. Собр. соч. М.; Л., 1934–1954. Т. XXIV. С. 455–456.



ся от претензий на научное обоснование своего мировоззрения, придерживаясь иррационализма или прячась в религиозной вере, были и такие, кто находил обоснование научности своих взглядов в неокантианстве. В течение определенного времени «критические» марксисты (Бердяев, Булгаков, Струве) видели в учении Канта возможность избежать противоречия между применяемым реакционерами идеализмом и дискредитированным самими естественными науками материализмом. Как бы то ни было, возрождение кантианства не имело в России масштабов, сопоставимых с теми, что были характерны для европейской культуры середины XIX века, и нешло ни в какое сравнение с распространенностью эмпириокритицизма<sup>1</sup>.

Успеху «второго позитивизма» в России способствовали различные обстоятельства, причем порой весьма случайные. Например, не осталось без последствий то, что Авенариус преподавал в Цюрихе — городе, где находилась весьма внушительная колония русских эмигрантов. Однако можно выделить и другие, более глубокие, внутренние причины, объясняющие, почему русская интеллигенция чаще всего предпочитала эмпириокритицизм неокантианству. Передовая русская культура искала не столько философское решение проблемы обоснования знания, сколько новую научную парадигму, строгую, но в то же время гибкую, способную отражать систему последних философских взглядов, не теряя при этом почтения к естественным наукам, все еще считавшимся неоспоримым эталоном научности. Если в случае неокантианства речь шла о неясном теоретическом горизонте, а сами неокантианцы видели основание научности самой науки в трансцендентальных структурах чистого сознания, то в эмпириокритицизме как наследнике позитивизма признавалась ценность существующих наук, а их познавательная модель извлекалась из анализа конкретного способа действия. Так, например, Авенариус строил свои рассуждения на твердой базе психофизиологии, а физик Мах, хоть и подчеркивая относительность научных открытий, а также условность принципов и концепций, все же отводил научному познанию главную роль в жизни человечества. Для обоих ученых, таким образом, релятивизм познания был простым следствием строгого эмпиризма, и обращаясь к эмпириокритицизму русская интеллигенция находила в нем подтверждение своего «сциентистского» мировоззрения, способного преодолеть кризис классического позитивизма, «дематериализацию» мира и крах ньютоновской механики.

Близость к идеям эмпириокритицизма была характерна в большей степени для тех представителей русской интеллигенции, которые в про-

<sup>1</sup> Об успехе неокантианства в России см.: *Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России: Историко-философские очерки. М., 2007; *Грифицова И.Н., Дмитриева Н.А.* (сост.). Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010; *Белов В.Н.* Русское неокантианство: история и особенности развития // Кантовский сборник. 2012. № 1. С. 27–39.



шлом придерживались позитивистского мировоззрения. Объяснение этого факта кроется в том, что идеи Маха и Авенариуса развивались в русле психологических и физиологических исследований — тех, что представляли собой главную арену антиидеалистической и антивиталистской борьбы, ведущейся в России революционными демократами и нигилистами в середине XIX века. Критика понятия души, преодоление Я и психофизический параллелизм Авенариуса предлагали русским исследователям давно волновавшие их спорные темы; уже во второй половине XIX века эти проблемы рассматривались в радикальном журнале «Современник» в качестве альтернативы вопросам, давно ставшим традиционными для академической среды и официальной культуры того периода. В 60–70-х годах XIX века основанием новой материалистической «веры» передовой русской интеллигенции стала не только популярная физиология Молешотта и Фохта, но также физиологические воззрения Мажанди и Бернара. Наглядное подтверждение этому можно встретить в литературе того периода: врачом, например, был парадигмальный нигилист тургеневского романа «Отцы и дети» Базаров, врачами и физиологами были и «новые люди» Кирсанов и Лопухов, главные герои романа Чернышевского «Что делать?», на котором были воспитаны целые поколения революционеров<sup>1</sup>. Появление эмпириокритицизма на мировой культурной арене позволило говорить о возможности нового «научного» мышления, способного преодолеть кризис позитивизма, не отказываясь при этом от понятного всем языка психофизиологии.

Наконец, эмпириокритицизм представлялся русской интеллигенции наследником завоевавших признание в предшествующие десятилетия эволюционистских принципов. Успех теории эволюции в России 60-х годов XIX века, несмотря на оговорки, с которыми рассматривали ее некоторые влиятельные народники, был, надо сказать, огромным. Если в Западной Европе, как отмечали многие исследователи, теория Дарвина сразу же столкнулась с религиозными традициями, глубоко укоренившимися даже в среде интеллигенции, то в России ее рецепция совпала с появлением светской интеллигенции, готовой рассматривать эволюционизм как последнее слово науки, способное освободить биологию от остатков традиционных телеологических и религиозных интерпретаций<sup>2</sup>. Профессор Московской духовной академии С.С. Глаголев, выступавший от лица православной церкви против теории Дарвина,

<sup>1</sup> Герой романа Достоевского Митя Кармазов делает из Клода Бернара, в то время очень известного в России физиолога, символ разложения человечества, являющегося обязательным последствием материализма и утраты веры в Бога и бессмертия души: «Подлец какой-нибудь, всего вероятнее, да и все подлецы. (...) Ух, Бернары! Много их расплодилось!» (*Достоевский Ф.М. Братья Кармазовы // Собр. соч.: В 10 т. М., 1958. Т. X. С. 101*).

<sup>2</sup> См.: *Rogers J.A. The Russian Populists' Response to Darwin. P. 457. По этой причине еще в 1895 году цензура запрещала популярное изложение эволюционизма (сfr.: Balmuth D. Censorship in Russia. 1865–1905. Washington D.C., 1979. P. 124).*



вспоминая атмосферу того времени, отмечал: «Было время, когда на Руси не позволялось раскрывать рта, чтобы возражать против “вечных истин”, возвещенных Дарвином»<sup>1</sup>. Когда этим «вечным истинам» стал угрожать кризис естествознания, именно эмпириокритицизм сумел возвратить их к жизни. Так, познание стало орудием приспособления к среде, а развитие идей подчинилось «борьбе за существование». Для многих представителей передовой русской интеллигенции эмпириокритицизм пришел, таким образом, на смену классическому позитивизму при формировании мировоззрения, из которого, по их мнению, должны были проистекать не только, как уже говорилось, теоретические воззрения, но также и прежде всего установка к действию.

Очертив горизонты эмпириокритицизма в России, а также обновив интерес к его рецепции, остается теперь лишь пояснить временные границы данного исследования: речь идет о периоде 1877–1910 годов. В то время как выбор *terminus a quo* не вызывает сомнений, ведь именно в 1877 году первый признанный русский эмпириокритик Владимир Викторович Лесевич впервые упомянул в своих сочинениях журнал Авенариуса, через который он познакомился с учением философа, став в дальнейшем его последователем, определение конечной даты кажется несколько проблематичным. Очевидно, что интерес к эмпириокритицизму не мог ни бесследно исчезнуть в один момент, ни вдруг перестать оказывать влияние на тех, кто его придерживался в предшествующие годы. Тем не менее 1910 год представляется своеобразным водоразделом в рецепции эмпириокритицизма в России. Именно тогда в результате недавней публикации некоторых переводов Анри Бергсона и Уильяма Джемса, а также серии популярных статей по случаю смерти последнего многие придерживавшиеся принципов эмпириокритицизма авторы обратились к прагматизму и бергсоновскому интуиционизму. В результате махистский спор, достигший своей кульминации в 1908–1909 годах, в следующем году стал затихать: когда меньшевик А.Н. Потресов обратился к идее Каутского о том, что философские убеждения каждого человека должны оставаться *Privatsache* (нем. *личным делом каждого*. — Прим. пер.), главные участники этого спора, ортодоксы и махисты, хоть и признавая его серьезность и важность, видели в нем уже свершившееся событие, рассматривать которое, по их мнению, можно было лишь с точки зрения оценки его результатов. К 1910 году, таким образом, для русской интеллигенции идеи Маха и Авенариуса перестали считаться последним словом эпистемологии и европейской науки, их имена теперь ушли на второй план, а на философскую сцену вступили уже совершенно новые персонажи.

<sup>1</sup> Глаголев С. Взгляд Васманна на происхождение человека // Богословский вестник. 1911. II. № 7–8. С. 434. См.: Kline G.L. Darwinism and the Russian Orthodox Church // Continuity and Change in Russian and Soviet Thought. Cambridge (Mass.), 1955. P. 307–328. См. также: Vucinich A. Darwin in Russian Thought. Berkeley, 1988.

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПРОНИКНОВЕНИЕ  
ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМА  
В РУССКУЮ КУЛЬТУРУ



# Глава первая

## В.В. Лесевич и народническое прочтение эмпириокритицизма

Начало распространения эмпириокритицизма в России можно отнести к концу 70-х годов XIX века, когда Владимир Викторович Лесевич, эрудит, обладавший разнообразными интересами и испытывавший на себе влияние множества различных течений, примкнул к «научной философии» Авенариуса и в дальнейшем с энтузиазмом способствовал ее распространению. Однако говоря об этом значительном персонаже, следует отметить скорее не то, что он первым пришел к этому учению, а то, насколько плодотворным было его посредничество между новой европейской философией и русскими читателями, особенно революционно настроенной молодежью, которую он побуждал обращаться к «критике опыта». Поэтому можно считать вполне справедливыми слова Ленина, назвавшего его «первым и крупнейшим русским эмпириокритиком»<sup>1</sup>. В российской философской среде той эпохи авторитет Лесевича признавали многие его современники: так, в начале века придерживающаяся народнической ориентации «Большая энциклопедия» упоминала его как неустанного популяризатора «строго критического метода и столь же строгой научности мышления», несколькими годами ранее В.А. Гольцев, главный редактор авторитетного журнала «Русская мысль», благодарил его за то, что он познакомил русского читателя «с могучим и плодотворным движением научно-философской мысли», а историк Николай Кареев, посвящая ему трогательный некролог, замечал, что в годы его бурной деятельности он был всем знаком хотя бы по имени, несмотря на то что «его главная специальность, философия, была слишком ответственна для того, чтобы создать для него очень большой круг читателей»<sup>2</sup>.

Среди, может быть, немногочисленных, но поистине восторженных почитателей работ Лесевича можно встретить участников «махистской» дискуссии, с самого начала XX века приводивших в движение русскую марксистскую среду. Николай Валентинов, например, пришел к изучению Авенариуса и Маха, познакомившись с работой

---

<sup>1</sup> Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1965–1975. Т. 18. С. 51.

<sup>2</sup> Лесевич // Большая энциклопедия. СПб., 1903–1915. Т. 1. С. 146; Гольцев В.А. Рецензия: Лесевич В.В. Что такое научная философия? // Вопросы философии и психологии. 1892. № 11. С. 80; Кареев Н.И. Памяти В.В. Лесевича // Современность. 1906. № 1. С. 131.



Лесевича «Что такое научная философия?». Как пример распространения махистской мысли этот же этюд отмечался и Павлом Юшкевичем. А молодого Луначарского настолько тронула эта работа, что он решил отправиться в Цюрих для обучения у Авенариуса, как считал Лесевич, самого значительного представителя философии, идущей в ногу со временем и развитием науки<sup>1</sup>. Даже Богданов, несомненно самый оригинальный «махист», чей путь часто был отличен от того, которым шли его товарищи, в 1903 году защищал Лесевича от нападков молодого Бердяева. Когда Бердяев заявил, что Лесевич «стоит далеко не на высоте своего философского призвания», именно Богданов, вступившись за последнего, назвал его «заслуженным работником русской философской литературы»<sup>2</sup>. Бонч-Бруевич, автор весьма ценной реконструкции восприятия идей Авенариуса в России, приписывал Лесевичу прямую ответственность за будущие марксистские споры. В 1929 году Бонч-Бруевич, вероятно с неким преувеличением, писал:

В Петербурге он [Лесевич] прочел, кажется в 1898 году, реферат с изложением этой системы философии [Авенариуса]. И (...) некоторые марксисты, бывшие на этом реферате, стали сблизать философию Авенариуса с диалектическим материализмом и философскими взглядами К. Маркса<sup>3</sup>.

Ученики Авенариуса называли Лесевича популяризатором идей швейцарского философа и упоминали его работы в журнале эмпириокритической школы «*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*»<sup>4</sup>. По сравнению с узкой средой марксистских интеллектуалов Лесевич имел в России куда больший авторитет. Система взглядов Лесевича

<sup>1</sup> См.: *Валентинио Н.* Встреча с Лениным. Нью-Йорк, 1953. С. 220; *Юшкевич П.С.* Рецензия: Мах Э. Анализ ощущений и отношений физического к психическому // Современный мир. 1907. № 8. С. 168; *Луначарский А.В.* Воспоминания из революционного прошлого // Воспоминания и впечатления. М., 1968. С. 19.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. СПб., 1901. С. 12; *Богданов А.А.* Новое Средневековье // Из психологии общества. СПб., 1904. С. 172. К популяризаторским работам Лесевича Богданов посоветовал обратиться интересующегося философией марксиста Е.И. Ермолаева, фельдшера в больнице, где сам Богданов в течение недолгого времени работал врачом. См.: *Ермолаев Е.И.* Мои воспоминания // Север. 1923. № 3–4. С. 6.

<sup>3</sup> *Бонч-Бруевич В.Д.* Женевские воспоминания // Под знаменем марксизма. 1929. № 1. С. 32–33. Важность предпринятого Лесевичем распространения эмпириокритицизма признавали многие «ортодоксальные» марксисты. См., например: *Аксельрод А.И.* Рецензия: Авенариус Р. Критика чистого опыта. Т. 1 // Современный мир. 1908. № 7. С. 135. Ортодоксальный марксист В.Ф. Горин (Галкин) советовал брату прочесть «Письма о научной философии» Лесевича (Российский государственный архив социально-политической истории (далее РГАСПИ). Ф. 292. Оп. 1. Ед. хр. 4. Письмо В.Ф. Горина (Галкина) Е.Ф. Галкину. 26.VI.1907. Л. 65).

<sup>4</sup> См.: *Carstanjen F.* Nachruf an Richard Avenarius // *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie* (далее VWPh). 1896 (XX). 4. P. 387; *Tronin V.V.* Besprechung: Lesewitsch, W.W. Der philosophische Nachlass des XIX. Jahrhunderts // VWPh. 1898 (XXII). 2. P. 238–240.



была тесно связана с «субъективной школой» Николая Михайловского и Петра Лаврова общностью политических идеалов и теоретических воззрений, и оказывала огромное влияние на молодое поколение народников. Например, Чернов, будущий лидер партии социалистов-революционеров, вспоминал, что будучи отчисленным из саратовской гимназии, он уезжал в Дерпт, куда «вез свое духовное имущество: ряд толстых тетрадей с конспектами и выписками из Добролюбова, Чернышевского, Михайловского, В. В. [Воронцова], Лассаля, Конта, Милля, Спенсера, Льюиса, Лаврова, Лесевича, Рилиа и т. п.» — практически полный список *auctoritates* всякого молодого народника<sup>1</sup>.

С другой стороны, работы Лесевича вызвали ряд откликов и в среде академических философов. Так, А.А. Козлов, профессор философии в Киеве, посвятил одной из его работ весьма внушительную рецензию<sup>2</sup>, хоть и выражая при этом некую настороженность; Георгий Челпанов, к идеям которого необходимо будет еще обратиться, видел в Лесевиче воплощение эпохальных перемен философских взглядов, происходивших в России начиная с 70-х годов, когда «критический» позитивизм пришел на смену господствующему в предшествующее десятилетие материализму<sup>3</sup>; Николай Грот, будущий председатель влиятельнейшего психологического общества, а тогда профессор Одесского университета, называл Лесевича одним из наиболее образованных неофициальных философов, замечая к тому же, что было бы неплохо, если бы многие из его коллег-академиков взяли у Лесевича уроки<sup>4</sup>.

Надо сказать, большой интерес к «философу-дилетанту», чуждому университетскому миру, был вполне естественным для России. В середине века, в эпоху царствования Николая I, философия, будучи колыбелью свободного мышления, вызывала подозрения и опасения политической и религиозной власти. В результате академическое преподавание этой дисциплины полностью исключалось, а для проведения курсов логики и психологии были назначены священники. В различных университетах вместо лекций по философии было организовано два военных курса, в рамках которых изучение теории объединялось с практическими занятиями<sup>5</sup>. Известный советский историк охарактеризовал эту ситуацию в России второй половины XIX века как двойное отставание университетской философии: «от движения философии на

<sup>1</sup> Чернов В.М. Записки социалиста-революционера. Кн. I. Берлин, 1922. С. 53.

<sup>2</sup> См.: Козлов А.А. Рецензия: В.В. Лесевич. Опыт критического исследования основоначал позитивной философии // Университетские известия. 1877. № 11. С. 367–371.

<sup>3</sup> См.: Ганейзер Е. В.В. Лесевич в письмах и воспоминаниях // Голос минувшего. 1914. С. 57.

<sup>4</sup> См.: Грот Н.Я. По поводу статьи «Обыкновенного читателя» о моей «Реформе логики» в августовской и сентябрьской книжках «Дела» за 1883 г. // Дело. 1884. № 1. С. 135–136.

<sup>5</sup> См.: Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003. С. 156–161.



Западе и от философского движения в России, развившегося вне университетов — в русской литературе и русской публицистике»<sup>1</sup>.

Именно поэтому и не удивляет тот факт, что в последующие десятилетия, когда философия уже вернулась в университеты, неакадемический философ мог играть столь важную роль в академическом мире: Лесевич выступал «оппонентом» в обсуждении диссертации Владимира Соловьева, а несколькими годами позже участвовал в празднованиях столетия Конта в качестве официального докладчика, наряду с профессорами А.С. Лаппо-Данилевским и Н.И. Кареевым<sup>2</sup>.

Этих кратких сведений вполне достаточно, чтобы показать важность той роли, которую играл «первый русский эмпириокритик» на перепутье независимо развивающихся в дальнейшем народничества, марксизма и академической философии. Учитывая, какую роль Лесевич играл среди своих современников, весьма важным будет со всей внимательностью восстановить его философские и политические взгляды, тем более что превратности его судьбы не привлекли особого внимания историков<sup>3</sup>.

### Ангажированный интеллигент

Лесевич родился в 1837 году в маленькой деревушке Полтавской губернии, в семье помещика. Очень рано он остался сиротой: мать его умерла во время родов, в скором времени умер и отец. По воле родственников первое образование Лесевич получил в киевской гимназии, а в дальнейшем поступил в артиллерийское училище в Петербурге. Окончив в 1855 году обучение в звании офицера, Лесевич в 1856–1859 годах служил на Кавказе, участвуя в карательных экспедициях в горные районы Дагестана, целью которых было отвоевать в пользу империи территории, на которых вот уже около двадцати лет

<sup>1</sup> Асмус В.Ф. Борьба философских течений в московских университетах в 70-х годах XIX века // Избранные философские труды. М., 1969–1971. Т. I. С. 240.

<sup>2</sup> См.: Ганейзер Е. В.В. Лесевич в письмах и воспоминаниях. С. 69; Историческое общество при Санкт-Петербургском Университете // Исторический Вестник. 1898. Т. LXXII. С. 342; Филиппов М.М. Русская философия в 1898 году // Научное обозрение. 1899. № 1. С. 141.

<sup>3</sup> Исключая те немногие страницы, посвященные ему в общей истории русской философии и в очерке С.С. Гусева (*Гусев С.С. Русский позитивизм. Лесевич. Юшкевич. Богданов.* СПб., 1995. С. 287–304), а также теперь в уже ставших классическими советских монографиях о русском позитивизме (*Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России (вторая половина XIX века).* М., 1975. С. 123–125; *Шкуринов П.С. Позитивизм в России XIX века.* М., 1980. С. 275–282), творчество Лесевича подробно изучалось советским исследователем Л.А. Звездиной, которая, однако, не пошла дальше беспристрастного изложения его мысли, оставив абсолютно в тени историческую специфику (см.: *Звездина Л.А. Мировоззренческий статус позитивной философии* // Критик антинаучных концепций о природе, обществе и познании. Л., 1974. С. 168–172; *Она же. Гносеологическое основание системы позитивизма В.В. Лесевича* // Философия и наука. Л., 1975. С. 71–75; *Она же. В.В. Лесевич — представитель русского позитивизма: Автореферат.* Л., 1975).



был установлен независимый мусульманский имамат. Война не нравилась Лесевичу, и он всю жизнь с ужасом вспоминал ту жестокость, с которой русские нападали тогда на черкесов. Именно с этого периода, судя по записям Лесевича, его и начали интересовать философия и наука, особенно френология<sup>1</sup>.

Вернувшись в Петербург, Лесевич обучался в военной академии, которую он посещал, правда, всего два года. Ее атмосфера стимулировала в нем интеллектуальные интересы и во многом повлияла на его политические пристрастия. Среди его учителей в тот период фигурировал Петр Лавров, тогда еще неизвестный преподаватель математики, которого в будущем ждала судьба виднейшего представителя философской народнической литературы<sup>2</sup>. Несмотря на то что последний вскоре был вынужден оставить свое место в Академии, Лесевич продолжал поддерживать с ним общение, так что даже несколькими годами позднее некоторые его близкие говорили о возможности его участия в организации побега Лаврова в Париж<sup>3</sup>.

Проявляя немалый интерес к широко обсуждавшимся в те годы социальным и политическим вопросам, молодой Лесевич не сумел выдержать долгого пребывания в военной среде и вскоре ушел в отставку. Причиной этого можно назвать также его нежелание принимать участие в подавлении польского революционного движения, которому он симпатизировал<sup>4</sup>. В результате он вернулся в свою деревню Денисовку, где вместе с женой открыл крестьянскую школу. Этим своим проектом Лесевич одним из первых вошел в то грандиозное движение «хождения в народ», которое впоследствии привело к тому, что интеллигенция взяла на себя ответственную роль «просвещения» крестьян. В то время как Лавров призывал русскую интеллигенцию отдать низшим классам тот долг, который последние заплатили сполна

<sup>1</sup> См.: *Ганейзер Е. В. В. Лесевич в письмах и воспоминаниях.* С. 48–50. В этот же период Лесевич начинал как публицист газетных сообщений и, помимо всего прочего, обратился к вопросу об эмансипации женщин, выступив с резкой статьей, направленной на пробуждение находящихся пока еще в подчиненном положении женщин (главным образом на мусульманском Кавказе) от сна покорности, но также, по его словам, от лени. См.: *Лесевич В. В. Женщина и медицина // Собр. соч. М., 1915. Т. III. С. 653–661.* Относительно представлений Лесевича о женской эмансипации см. также его более поздние рассуждения о жизни и теоретической деятельности Жозефины Кодис, польской ученицы Авенариуса (Предисловие к статье Ж.Е. Кодис // Собр. соч. Т. II. С. 659–660 и письмо В. В. Лесевича В. А. Гольцеву. 5.VI.1901 // Архив В. А. Гольцева. Т. 1: Письма к В. А. Гольцеву. М., 1914. С. 240–241).

<sup>2</sup> Именно в 1859 году П. А. Лавров опубликовал «Очерки теории личности», переизданные в следующем году под названием «Очерки о проблемах практической философии».

<sup>3</sup> См.: *Ганейзер Е. В. В. Лесевич в письмах и воспоминаниях.* С. 54. Тем не менее революционер Н. Г. Лопатин, отвечавший за побег Лаврова, заявляя, что никогда не слышал об участии в нем Лесевича. См. также: *Venturi F. Il populismo russo.* 2a ed. Torino, 1977. V. II. P. 427–428.

<sup>4</sup> См.: *Ганейзер Е. В. В. Лесевич в письмах и воспоминаниях.* С. 54.



за просвещение самой интеллигенции<sup>1</sup>, Лесевич занимался своим образовательным проектом не только из чувства вины просвещенного собственника, чуть ли не стыдясь своего привилегированного положения и пытаясь восстановить справедливость подобным способом<sup>2</sup>, но прежде всего из позитивистской убежденности, что развитие истории осуществляется благодаря культурному и общественному прогрессу всего народа. Образование, по его мнению, должно было стремиться к тому, чтобы наиболее возвышенные принципы современной культуры (которые Лесевич отождествлял с наукой) сделать доступными всему человечеству, а также «огромному большинству», которое в те годы он безрадостно описывал как «безграмотное, погруженное в предрассудки, заваленное безысходным трудом и нуждой». Приводя в качестве примера американское демократическое общество, Лесевич заключал, что «развитие человечества должно принадлежать человечеству и на умственную деятельность, следовательно, не должно быть и не может быть монополией»<sup>3</sup>.

Открытое Лесевичем денисовское училище имело светский характер — несмотря на то, что в нем велось предусмотренное законом религиозное образование, руководство училища все же стремилось ограничить его, ставя акцент на обучении письму и чтению<sup>4</sup>, выступая в поддержку украинского языка во всех видах учебной деятельности.

<sup>1</sup> См.: Лавров П.Л. Исторические письма // Философия и социология. Избр. произв.: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 86.

<sup>2</sup> Основные черты столь распространенного в то время типа человека были описаны Толстым в образе будущего террориста Светлогуба: «С детства Светлогуб бессознательно чувствовал неправду своего исключительного положения богатого человека, и, хотя старался заглушить в себе это сознание, ему часто, когда он встречался с нуждой народа, а иногда просто, когда самому было особенно хорошо и радостно, становилось совестно за тех людей — крестьян, стариков, женщин, детей, которые рождались, росли и умирали, не только не зная всех тех радостей, которыми он пользовался, не ценил их, но и не выходил из напряженного труда и нужды. Когда он кончил университет, чтобы освободиться от этого сознания своей неправоты, завел школу у себя в деревне, образцовую школу, лавку потребительного товарищества и приют для бездельных стариков и старух» (Толстой А.Н. Божеское и человеческое // Собр. соч.: В 22 т. Т. XIV. М., 1983. С. 256).

<sup>3</sup> Лесевич В.В. Историческое значение науки и книга Уэвелла // Собр. соч. Т. III. С. 2; Философия истории на научной почве (Очерк из истории культуры XIX века) // Собр. соч. Т. I. С. 44.

<sup>4</sup> Диакону в местной церкви, преподавателю религии, позволяли начинать свою деятельность со второго года, когда ученики уже умели читать. В период своего обучения в Академии Лесевич испытал глубокий религиозный кризис и через тексты Фейербаха пришел к сильному атеизму, который он противопоставлял индифферентизму своих товарищей. См.: Ганейзер Е. В.В. Лесевич в письмах и воспоминаниях. С. 51. В дальнейшем он сблизился с буддизмом, не только посвящая ему некоторые научные статьи (Лесевич В.В. Буддистский нравственный тип // Этюды и очерки. СПб., 1886. С. 365–407; Где следует искать «настоящий буддизм»? // Вопросы философии и психологии. 1890. № 3. С. 25–36), но и коллекционируя различные объекты и реликвии, так что согласно свидетельству Кареева, его дом превращался в храм для проезжих буддистов. См.: Кареев Н. Памяти В.В. Лесевича. С. 132. Как известно, с интересом на буддизм, среди прочих, смотрел также Эрнст Мах. См.: Blackmore T. Ernst Mach. Berkeley, 1972. P. 286–299.



В этом смысле опыт Лесевича, вероятно, был связан с деятельностью «Громад» — националистических группировок, предлагавших в начале 60-х годов XIX столетия в крупнейших украинских городах различные проекты по повышению роли национальной культуры, среди которых, например, была организация вечерних и воскресных школ исключительно на украинском языке. Как бы то ни было, в 1862 году государственный запрет положил конец подобному роду деятельности<sup>1</sup>, чем как раз объясняется немилость инспектора губернского училищного совета, который, делая отчет об осмотре денисовского сельского училища, отмечал, что преподаватель Безуглый (бывший дворовый Лесевича, который обучался в киевской педагогической школе, а в Денисовке преподавал все светские предметы)

по совету, данному в педагогической школе, (...) при преподавании объясняется с учениками по-малороссийски; (...) при испытании, ученики отвечали удовлетворительно, но по-малороссийски; (...) училищная библиотека снабжена г. Лесевичем учебными пособиями достаточно, в том числе и книгами на южно-русском языке<sup>2</sup>.

Конечно, в подобных условиях жизнь школы была не всегда легкой, и постоянные нападки привели бы ее к закрытию, если бы Лесевич не обратился к вышестоящим инстанциям, в результате чего школа была вновь открыта и, хоть и с переменным успехом, продолжала свою деятельность почти до конца века<sup>3</sup>. За историей денисовской школы с большим интересом следила печать той эпохи: не только украинские националистические кружки поддерживали подобный опыт<sup>4</sup>, но

<sup>1</sup> Основываясь на данных фактах, я полагаю невозможным, что открытое в 1864 году в Денисовке училище могло бы считаться первым в Украине, где преподавание велось на коренном языке, о чем утверждает Ганейзер (см.: *Ганейзер Е. В. В. Лесевич в письмах и воспоминаниях*. С. 55).

<sup>2</sup> Санкт-Петербургские Ведомости. № 276. 18.X.1866. С. 2.

<sup>3</sup> Священник Михайловский, назначенный законоучителем, в 1869 году жаловался на Д. Безуглого в полтавском училищном совете, невзирая на мнение уездного совета, признавшего двумя годами ранее денисовскую школу образцовой. Постановлением, вызвавшим критику, полтавский совет отстранил Д. Безуглого от должности и вопреки мнению Лесевича и денисовского крестьянского общества назначил о. Михайловского учителем всех предметов, включая «светские». Лесевич подал жалобу в Сенат и тот восстановил Безуглого в должности, которую последний, в свою очередь, не принял. См.: Санкт-Петербургские Ведомости. № 103. 13/25.IV.1869. С. 1. Хоть и с некоторыми трудностями, занятия возобновились в следующем году и продолжались вплоть до конца 90-х годов. См.: *Песковский М.* Барон Николай Александрович Корф в письмах к нему разных лиц. IV. Заслуги барона Корфа в деле народного образования // Русская старина. 1894. Т. 82. С. 177–180; *Колубовский Я. Н.* Материалы для истории философии в России. XI: В. В. Лесевич // Вопросы философии и психологии. 1891. № 8. С. 133. См. также многочисленные документы, относящиеся к училищу, сохранившиеся в фонде Лесевича в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ. Ф. 301. Оп. 1. Ед. хр. 2, 3, 7, 10, 11, 13, 19).

<sup>4</sup> Ефремов упоминает также посвященную училищу в Денисовке статью Михаила Драгоманова на украинском языке, которая была опубликована первоначально во втором номере (1878 г.) журнала «Громада» и своим названием отсылала к известному



и крупная столичная печать держала своих читателей в курсе развития событий. Даже публиковавшийся Герценом в эмиграции журнал «Колокол» поместил пару саркастических заметок против гонителей этой школы<sup>1</sup>. Таким образом в просвещенной, передовой среде той эпохи известность Лесевича все больше возрастала. Его имя все чаще появлялось в «Отечественных записках» — одном из наиболее авторитетных демократических журналов, собиравших вокруг своей редакции наиболее значимых представителей позднего народничества.

Одновременно с этим Лесевич сближался с демократами и либералами украинского национализма, особенно с кружком Михаила Драгоманова, в то время доцента всеобщей истории Киевского университета, чье главное кредо один из его учеников сформулировал следующим образом:

В политике — политическая и гражданская свобода, децентрализация, федерализм; в национальном вопросе — свободное развитие всех народностей, имеющих задатки создать свою национальную культуру; в социальном вопросе — демократические реформы и деятельность в духе социализма; в литературе — реализм; в философии — позитивизм<sup>2</sup>.

В 1876 году Драгоманов по причине своей проукраинской деятельности был лишен кафедры и эмигрировал в Женеву, став практически героем, жертвой борьбы за национальное освобождение. Лесевича же спустя два года ждала ссылка в Сибирь: он провел три года между Енисейском и Красноярском, остальные же семь — между Казанью, Полтавой и Тверью; только в 1888 году ему было дозволено вернуться в Петербург. Истинных причин этого карательного акта узнать не суждено, ведь речь идет об административных мерах, предпринятых без какого-либо судебного разбирательства и, соответственно, без предъявления четких обвинений<sup>3</sup>. Тем не менее догадаться о возможных причинах этого наказания не так уж и сложно: Лесевич был близок к различным демократическим и народническим кружкам, а его деятельность, хоть и ограничиваясь культурной средой, служила делу украинского национализма. Так, например, до ссылки он организовал в Петербурге сообщество для украинской молодежи и готовил серию сборников, посвященных изучению положения дел в отдельно взятых областях, первая публикация которых должна была рассматривать Полтавскую область (вероятно, она уже была готова к печати,

националистическому движению. См.: *Ефремов С.* Памяти Вл.В. Лесевича // Киевская старина. 1905. № 11–12. С. 352–354.

<sup>1</sup> См.: *Ганейзер Е. В. В.* Лесевич в письмах и воспоминаниях. С. 55. Среди прочих фактов Ганейзер вспоминает путешествие Лесевича (возможно, в те же самые 60-е годы) в Лондон к Герцену (См. там же. С. 57). Отзывы о Денисовском училище см.: *Колубовский Я. Н.* Материалы для истории философии в России. С. 134.

<sup>2</sup> *Овсянничко-Куликовский Д. Н.* Воспоминания. Пг., 1923. С. 140.

<sup>3</sup> См.: *Ганейзер Е. В. В.* Лесевич в письмах и воспоминаниях. С. 59.



когда новое постановление правительства против публикации книг, журналов и газет на украинском языке помешало ее изданию). Один из современников Лесевича свидетельствовал, что тот продолжал оказывать экономическую поддержку (через Драгоманова) публикации книг на украинском языке за рубежом<sup>1</sup>. В своей более поздней статье Лесевич писал:

Только при условии знания народного языка, народных нравов, обычаев и всех народных преданий и верований, всего того, что обыкновенно охватывается общеевропейским термином «фольклор», — только при этом условии становится возможным для народной интеллигенции воплотить в народной речи общечеловеческое содержание. Достигнув осуществления этой возможности, интеллигенция может признать свой долг по отношению к народу выполненным и свою задачу решенною<sup>2</sup>.

Когда Лесевич вернулся в Петербург, он обнаружил, что ситуация там была не слишком утешительной: два главных демократических журнала, «Отечественные записки» и «Дело», прекратили свое существование, а их сотрудники пытались хоть как-то реорганизовать свою деятельность. Охваченный этим брожением умов, Лесевич вместе с самыми известными именами поздненароднической публицистики участвовал в создании журнала «Русское богатство»<sup>3</sup>, с которым он некоторое время сотрудничал. Вскоре этот журнал стал одним из главных по распространенности и политической значимости. Наиболее авторитетной фигурой в нем был Михайловский, последний из наиболее влиятельных теоретиков народничества, с которым Лесевич был дружен.

В коллективе «Русского богатства» родилась идея (обреченная, впрочем, на неудачу) посодействовать Лесевичу с вхождением в академический мир. Поскольку для того, чтобы приступить к преподаванию в университете, ему не хватало неотъемлемого атрибута — диплома по философии, — историк В.И. Семевский, который знал и ценил Лесевича еще со времен «Отечественных записок», при содействии Николая Грота и Владимира Соловьева приложил все усилия, чтобы ему был

<sup>1</sup> См.: *Ганейзер Е. В. В. Лесевич в письмах и воспоминаниях*. С. 90. Национальному угнетению украинцев, а также притеснению их языка Лесевич посвятил исследование, которое тем не менее так и не было опубликовано (РГАЛИ. Ф. 301. Оп. 1. Ед. хр. 30).

<sup>2</sup> *Лесевич В. В.* Всемирный язык и народные языки // *Русская мысль*. 1900. № 12. С. 38. В качестве доказательства постоянного интереса Лесевича к этнографии и изучению фольклора нужно отметить тот факт, что в 1893 году он выступал в качестве члена отдела этнографии Императорского Географического Общества с рассказом о некоем Родионе Чмыхало, рожденном и жившем в Денисовке сказочнике и настоящем представителе чисто народной интеллигенции (*История полувековой деятельности Императорского Географического Общества*. 1845–1895. Ч. 3. СПб., 1896. С. 1286; *Лесевич В. В.* Денисовский казак Р.Ф. Чмыхало и его сказки и присказки // *Мир божий*. 1895. № 4. С. 9–22).

<sup>3</sup> См.: *Туманов Г. М.* Один из последних шестидесятичников (из воспоминаний о В. В. Лесевиче) // *Русская мысль*. 1906. № 1. С. 147–148.



присвоен почетный титул<sup>1</sup>. Выбор «покровителей» был четко продуман: один был влиятельным председателем психологического общества, другой — уважаемым и почитаемым русским философом. Тем не менее, если Грот восхищался Лесевичем, о чем уже говорилось ранее, то отношение Соловьева к нему было куда более противоречивым. С одной стороны, Лесевич подверг Соловьева жесточайшим нападкам во время защиты его диссертации, посвященной позитивизму, получив в свою очередь весьма резкий ответ<sup>2</sup>; с другой же стороны, сам Соловьев впоследствии признавал у своего оппонента заслугу в том, что тот переключил внимание с Конта на Канта, иначе говоря на великую традицию немецкой философии, и таким образом способствовал возрождению подлинного философского интереса в России после эпохи темных веков материалистского и позитивистского триумфа<sup>3</sup>.

Вероятно из-за недостаточной поддержки академического мира Петербурга, а может быть из-за его закрытости, Лесевич так и не смог туда войти. Свою аудиторию он всегда находил за пределами университетов, переезжая из города в город, даже в самой глухой провинции читая лекции, посвященные разного рода литературным, философским и этнографическим проблемам. Несмотря на то что тематика этих лекций носила весьма отвлеченный характер, ему так и не было дозволено делать доклады в столице<sup>4</sup>, кроме того, не всегда легко было получить у местной власти разрешение на проведение публичных выступлений о фольклоре, философии Авенариуса и современной литературе. Лесевич всегда оставался персонажем, вызывающим подозрения, а характер его докладов, независимо от выбранной им темы, часто подтверждал опасения властей. Чернов, имевший случай присутствовать на одной из его лекций, рассказывал:

<sup>1</sup> См.: *Ганейзер Е. В. В.* Лесевич в письмах и воспоминаниях. С. 69.

<sup>2</sup> См.: *Соловьев В. С.* Кризис западной философии (против позитивистов) (1874 г.) // Соч.: В 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 3–138; Странное недоразумение (ответ г. Лесевичу) // Русский вестник. 1875. № 2. С. 894–903; *Лесевич В. В.* Как иногда пишутся диссертации // Собр. соч. Т. II. С. 427–449.

<sup>3</sup> См.: *Соловьев В. С.* Письмо к редактору. О заслуге В. В. Лесевича для философского образования в России // Вопросы философии и психологии. 1890. № 5. С. 117–125. Подобная оценка не была угодной Лесевичу, более того, он увидел в ней некий полемический момент, абсолютно отрицающий ответственность за содействие (пусть и невольное) спекулятивной мысли, против которой он всегда выступал. См.: *Ганейзер Е. В. В.* Лесевич в письмах и воспоминаниях. С. 70.

<sup>4</sup> Это утверждение Туманова (см.: *Туманов Г. М.* Один из последних шестидесятников. С. 149) оспаривает Бонч-Бруевич, приводя уже упоминавшуюся нами лекцию Лесевича об Авенариусе в Петербурге в 1898 году. Необходимо все же сказать, что хоть и являясь ценным источником, воспоминания Бонч-Бруевича все же не кажутся всегда достоверными в отношении указания времени и мест, ведь вполне вероятно, что упомянутая Бонч-Бруевичем конференция проводилась без разрешения контролирующих органов или же в частной обстановке. См.: *Бонч-Бруевич В. Д.* Женевские воспоминания. С. 32–33.



В первый раз тамбовская публика слышала с публичной кафедры настоящего оратора — поистине «оратора Божьей милостью». Мы сами дивились, как увидели его на трибуне. Человек, который только накануне возбудил в нас опасения за судьбу его лекций, говоря слабым, глухим, носового тембра голосом, вдруг точно преобразился. Он как будто стал и сам выше ростом, и голос его окреп, поражая богатством вибраций, выразительностью и какой-то особенной силой, с какой он завладевал вниманием аудитории. Первую лекцию он читал о Робинзоне Крузо и позднейших робинзонадах. Но уже вступление его — мастерская картина Англии эпохи пробуждения вольнолюбивых принципов — содержала столько сопоставлений и намеков на наше собственное политическое положение, что была целой революцией. Овации оратору были, можно сказать, первой в Тамбове замаскированной политической демонстрацией<sup>1</sup>.

Политическая деятельность Лесевича стала причиной новых трудностей и в конце его жизни. К семейным бедам<sup>2</sup> добавилась новая ссылка в 1901 году. Как и многие ученые, Лесевич подписал протест против жестокого подавления студенческих демонстраций на площади перед Казанским собором 4 марта 1901 года. Все подписавшиеся были изгнаны из Петербурга на два года с запретом на проживание в университетских городах, а также в некоторых областях России<sup>3</sup>. Лесевич уехал в деревню в Полтавскую область — одинокий и униженный, но с прежним рвением к учению. Некоторые поездки за границу — во Францию и Италию — помогали ему отвлечься и предоставляли новые возможности реализовать его склонность к популяризаторской деятельности. Так, в 1903 году в Русской высшей школе общественных наук в Париже Лесевич прочел успешную лекцию, посвященную переходу «от Конта к Авенариусу», который он и сам совершил на своем философском пути. Заметим, что целью этой школы было не систематическое образование, а предоставление возможности участия в конференциях и лекциях, проводимых великими представителями передовой русской культуры и французскими учеными-позитивистами<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Чернов В. М. Перед бурей. Воспоминания. Нью-Йорк, 1953. С. 94. Помимо прочего, доклады Лесевича имели заметный резонанс также и в местной печати (см.: *Ганейзер Е. В. В. Лесевич в письмах и воспоминаниях.* С. 71–72).

<sup>2</sup> Жена Лесевича умерла в ноябре 1901 года, а его дочь тяжело болела. См. там же. С. 75–76.

<sup>3</sup> См. там же. С. 77; *Kassow S. D. Students, Professors and the State in Tsarist Russia.* Berkeley, 1989. P. 127–132.

<sup>4</sup> Идея Русской высшей школы общественных наук в Париже восходит к эпохе Всемирной выставки, когда по инициативе французского Министерства общественного образования группе русских интеллектуалов было предложено учредить «русское бюро» Международной школы выставки с поручением организовать цикл конференций для привлечения иностранной публики, приехавшей в Париж на выставку. Русская группа, возглавляемая Ильей Мечниковым, заместителем директора Института Пастера, и заместителями председателя Максимом Ковалевским и Евгением Де-Роберти, организовала в период августа–сентября пятьдесят одну конференцию (см.: *Чопров В. П. Высшая русская школа общественных наук в Париже // Вестник воспоми-*



По возвращении на родину Лесевич вернулся к провинциальной жизни, где его настигли революционные события 1905 года. Будучи сторонником идеи постепенного развития общества, которое, по его мнению, должно быть подготовлено и сопровождаться ростом науки и образования, он рассматривал политическое землетрясение крайне скептически. «Я вполне допускаю наступление полного одичания и финальную катастрофу просвещения и культуры», — писал он своему другу в сентябре того года<sup>1</sup>. В письме Карееву он сообщал:

Не только общие условия, на которые я смотрю крайне пессимистично, наводят уныние, не только здешняя ближайшая среда, выдвинувшая на поверхность одних хулиганов, повергает в меланхолию, но и состояние моего здоровья влечет туда же<sup>2</sup>.

Через два месяца, 13 ноября 1905 года, в Киеве<sup>3</sup> умер «один из последних представителей литературы шестидесятых годов», как назвал Лесевича Южаков<sup>4</sup>, допустив, однако, хронологическую неточность, ведь деятельность Лесевича продолжалась намного дольше указанного десятилетия. Хотя для русской истории 60-е годы были действительно золотым веком великих писателей-критиков народничества,

нация. 1902. № 1. С. 136–149; Verrier R. Roberty. Le positivisme russe et la fondation de la sociologie. Paris, 1934. P. 157–162). Успех этот заставил «русское бюро» сформировать более основательную структуру — подлинную «школу». Регулярные лекции начались в ноябре 1901 года, и через несколько лет школа уже насчитывала 500 учеников, около 45 преподавателей постоянного и сменного состава (см.: Из воспоминаний М.М. Ковалевского. Моя жизнь // История СССР. 1969. № 4. С. 78, прим.; Лейкина-Сви́рская В.Р. Русская интеллигенция в 1900–1917 годах. М., 1981. С. 101). Будучи учреждением не академическим и демонстрируя восприимчивость к проблемам насущного характера (даже Ленин прочел там лекцию по аграрному вопросу), школа пыталась поддерживать «научный» статус, обращаясь скорее к познанию теоретическому, нежели практическому (социальному и политическому). Со временем это вызвало некоторое разочарование у обучающихся там, особенно у тех, кто специально приехал из России в надежде найти климат, подходящий прежде всего их политическим чаяниям, общаясь с персонажами неоспоримо прогрессистских, если не революционных, убеждений. Некоторые профессора, согласно едкому замечанию одной из слушательниц, проводили свои курсы «как будто бы и не переезжали русской границы», с той же осмотрительностью и осторожностью. Поэтому не случайно, что школа прекратила свое существование в 1905 году. Ковалевский, который был душой этого предприятия, расценивал события 1905 года ни больше ни меньше как «погромы», в то время как многие ученики рассматривали их «справедливым возмездием русского народа своим вековым угнетателям» (Из воспоминаний М.М. Ковалевского. С. 63). О деятельности школы см. также: Семенов С. Высшая русская школа в Париже // Русская мысль. 1902. № 2. С. 167–194; и коллективный сборник: Де Роберти Е.В., Гамбаров Ю.С., Ковалевский М.М. Русская высшая школа общественных наук в Париже. СПб., 1905. Об участии Лесевича см.: Лесевич В.В. От Конта к Авенариусу // Собр. соч. Т. II. С. 340–368; Кареев Н. Памяти В.В. Лесевича. С. 132.

<sup>1</sup> См.: Ганейзер Е. В.В. Лесевич в письмах и воспоминаниях. С. 92.

<sup>2</sup> Кареев Н. Памяти В.В. Лесевича. С. 134.

<sup>3</sup> Кажется не совсем правдоподобным утверждение, будто он умер в Петербурге, как гласит Энциклопедический словарь Гранат. 7-е изд. М., 1910–1938. Т. XXVIII. С. 73.

<sup>4</sup> См.: Южаков С.Н. Памяти В.В. Лесевича // Русское богатство. 1905. № 11–12. С. 173. Подобная оценка приводится также в статье: Туманов Г.М. Один из последних шестидесятников (Из воспоминаний о В.В. Лесевиче). С. 147–151.

поколения ученых и исследователей, которые видели свою профессиональную деятельность некоей социальной миссией<sup>1</sup>. И к этим людям Лесевич чувствовал себя близким всю свою жизнь, даже когда это десятилетие осталось далеко в прошлом.

### От позитивизма к эмпириокритицизму

Наибольшую популярность Лесевич снискал себе в философии — одной из основных сфер его интересов. Первые годы своей публицистической деятельности в этой области он посвятил изучению и распространению контовского позитивизма, вытеснявшего из русской передовой мысли середины XIX века господствующий там материализм. Контовская система взглядов очень быстро распространялась в России: уже в 1847 году, через несколько лет после публикации «Курса позитивной философии», В.А. Милютин, публицист с разносторонними взглядами, восхвалял Конта как основателя «научной социологии»<sup>2</sup>. Однако в среду интеллигенции позитивизм проник главным образом в конце 60-х годов, сменив собой господствовавший десятилетием ранее натуралистический материализм, в котором академический идеализм все больше обнаруживал метафизический характер. Лесевич также содействовал успеху Конта в России. Например, Кареев, испытывавший в свое время очень сильное влияние позитивизма, вспоминал, что впервые с этой философской доктриной он познакомился именно благодаря статье Лесевича, которую он прочитал еще в свои гимназические годы<sup>3</sup>.

Убежденный в том, что позитивная, или «научная», философия по своей структуре ближе скорее к науке, чем к метафизике, Лесевич считал ее кумулятивным завоеванием человечества<sup>4</sup>. В этом смысле позитивизм, по мнению Лесевича, был «более делом времени, чем личности»<sup>5</sup>, предлагая не гегелевское понимание развития Идеи, а позитивистское изображение накопления научных знаний. Заслугой Конта Лесевич видел умение интерпретировать и выражать насущное; в частности, говорил Лесевич, он верно осознал «потребности раз и навсегда разорвать с чуждым опыту умозрением и примкнуть к положительному знанию»<sup>6</sup>, к чему сводилась общая тенденция, которую Лесевич

<sup>1</sup> В этом смысле Лесевича не раз сравнивали с И.М. Сеченовым, в биографиях с которым у него были многочисленные совпадения (даже один и тот же год смерти). См.: Из общественной хроники // Вестник Европы. 1905. № 12. С. 879.

<sup>2</sup> См.: В.К. [Милютин В.А.] Позитивизм в русской литературе // Русское богатство. 1889. № 3. С. 3–41.

<sup>3</sup> См.: Кареев Н.И. Памяти В.В. Лесевича. С. 132; Шкуринов П.С. Позитивизм в России XIX века. С. 300–309.

<sup>4</sup> См.: Обыкновенный читатель. [Лесевич В.В.] Новая логика // Собр. соч. Т. III. С. 402.

<sup>5</sup> Лесевич В.В. Позитивизм после Конта // Собр. соч. Т. I. С. 49.

<sup>6</sup> Лесевич В.В. От Конта к Авенариусу // Собр. соч. Т. II. С. 348.





подчеркивал в своих исследованиях по истории науки и истории философии и которую он видел во все возрастающем сопротивлении власти «авторитета» и уверенности в подлинных интеллектуальных способностях человека и кумулятивности знания. Лесевич был убежден, что эта идея позитивизма «красной нитью» проходила через аристотелизм, эмпиризм, гуманизм и научную революцию, не прерываясь даже в «темные века» Средневековья<sup>1</sup>, и определялась своим радикально-антиметафизическим подходом, избирая путь освобождения опыта от предубеждений и предвзятостей.

Метафизика, по мнению Лесевича, это вопрос не содержания, а подхода<sup>2</sup>, и именно ей свойствен поиск абсолюта, первопричины, последнего основания любой проблемы, именно к ней относится стремление выводить объяснение реальности из предположения, принятого в качестве истины. Позитивизм Конта выражал, согласно Лесевичу, характер «научной философии» в противопоставлении его метафизическому подходу. Закон трех стадий, согласно которому «позитивная» фаза человеческого развития заключалась как раз в преодолении метафизики, иллюстрировал, по мнению Лесевича, не столько всеобъемлющую схему философии истории, сколько основные линии интеллектуального развития человечества, которое Лесевич считал основой любого развития<sup>3</sup>.

Лесевич писал: «Умственная деятельность человека, по учению Конта, была всегда устремлена к объяснению разнообразных явлений окружающего его мира»<sup>4</sup>. Сначала человечество антропоморфизует природу, это фаза анимизма, подтверждение которой Лесевич находил в современной этнографической и антропологической литературе, постоянно им штудируемой. Затем оно гипостазирует свои идеи, отвечая на потребность исчерпывающего и законченного «мировоззрения», потребность в интеллектуальном насыщении, сравнимую с физиологическим побуждением голода<sup>5</sup>. Только в «позитивной» фазе опыт как таковой, освобожденный от теологического и метафизического налета, становится истинным основанием знания. В законе трех стадий, который считался сутью контовской мысли, Лесевич видел критическую инстанцию: наивному или метафизическому «пониманию» Конт имплицитно противопоставлял позитивное «знание», а искушению антропоморфизма, свойственному обыденному мышле-

<sup>1</sup> См.: Лесевич В.В. Роль науки в период возрождения и реформации // Собр. соч. Т. III. С. 104–217; Характеристические черты развития философии и науки в средние века // Собр. соч. Т. III. С. 251–340; Гуманисты XIV и XV столетий // Собр. соч. Т. III. С. 341–390.

<sup>2</sup> См.: Лесевич В.В. Письма о научной философии // Собр. соч. Т. I. С. 513.

<sup>3</sup> См.: Лесевич В.В. Философские воззрения Огюста Конта // Собр. соч. Т. III. С. 336.

<sup>4</sup> Лесевич В.В. Позитивизм после Конта // Собр. соч. Т. I. С. 32.

<sup>5</sup> См.: Лесевич В.В. Эволюция философии и философские переживания // Собр. соч. Т. II. С. 247.



нию, — сухой «чистый» научный подход, способный рассматривать объект без предвзятостей.

Тем не менее речь шла как раз об имплицитном различии, которое Конт не хотел и не мог эксплицировать. В свою очередь его последователи, далекие от развития критических элементов теории своего учителя, «успели только атрофировать зачатки философской жизни позитивной системы»<sup>1</sup>. По мнению Лесевича, Литтре, Вырубов и другие не просто пренебрегли критическими элементами позитивизма, но, придерживаясь догматического подхода, превратили контианство в новую метафизику. В то время как Конт, по словам Лесевича, в старости бредил «позитивным христианством» (что объяснялось личными проблемами психологического характера), его «ортодоксальные» ученики сознательно отходили от аутентичного позитивизма. И Лесевич, соглашаясь с Михайловским, осуждал их всех в догматизме<sup>2</sup>.

Пока контианцы «стояли на страже своей иерархической схемы, затыкая уши для всего, что происходит вне их прихода», Лесевич наблюдал в Германии развитие философского течения, которое, призывая назад к Канту, «стремилось идти рука об руку с наукою и пыталось обосновать философскую критику на данных положительного знания». По мнению Лесевича,

ново-кантианская литература (...) должна бы представлять для позитивистов предмет самого тщательного изучения и самого живого интереса<sup>3</sup>.

В своей работе «Опыт критического исследования основоначал позитивной философии» Лесевич обращал надежды своей научной философии к «критическому реализму» и переработанному в духе критицизма позитивизму<sup>4</sup>.

«Опыт» Лесевича произвел сенсацию. Рьяно набрасываясь на это произведение, «ортодоксальные» позитивисты истолковывали его как истинное предательство. Преданный поборник контовского позитивизма Де-Роберти обрушался:

<sup>1</sup> Лесевич В.В. Опыт критического исследования основоначал позитивной философии // Собр. соч. Т. I. С. 336.

<sup>2</sup> См.: Лесевич В.В. Философские воззрения Огюста Конта // Собр. соч. Т. II. С. 326; Новейшая литература позитивизма // Собр. соч. Т. I. С. 120–121; Михайловский Н.К. Суздальцы и суздальская критика // Отечественные записки. 1870. № 4. С. 145–205.

<sup>3</sup> Лесевич В.В. Опыт критического исследования // Собр. соч. Т. I. С. 335.

<sup>4</sup> Согласно определению, данному Рудольфом Эйслером в статье, переведенной на русский язык в конце 90-х годов, «критический реализм (...) уже вполне сознательно отличается идеальное, данное только в познающем сознании, от реального, действительного. При этом исходною точкою своего исследования он принимает условия и процесс самого познания. (...) Критический реализм вносит поправку в воззрения на отношение чувственного восприятия к предмету и ставит вопрос: в каких отношениях находятся мышление и его категории к действительности (к реальному миру)» (Эйслер Р. Введение в философию // Научное обозрение. 1899. № 10. С. 1812). Поборниками этой концепции для Лесевича были Алоиз Риль и Карл Геринг.



Рабским, с каким-то давно невиданным в русской литературе беспомощным унижением (...) [Лесевич] преклоняется перед новейшими последователями Эммануила Канта в Германии, (...) приветствует по-прежнему их на философском горизонте (...), такими восторженными гимнами, что от всего этого тому, кто читал в подлиннике творения этих отцов новой церкви, домашней церкви русского литератора, *der auch Philosophie treibt*, становится в одно и то же время и жалко, и смешно!<sup>1</sup>

Якобинец Ткачев с еще большей язвительностью упрекал Лесевича за то, что тот в столь короткий срок радикально переменял свое мнение о позитивизме, и вспоминал по этому поводу двустишие: «Что последняя книжка скажет, то ему на душу и ляжет»<sup>2</sup>. На недостаточную оригинальность Лесевича была направлена также ирония консерватора Михневича, который в своем «Словаре современников» характеризовал его следующим образом:

Журнальный философ, из категории тех, резвых на ход и легких на руку российских философов, которые, не имея сами за душой ни одной оригинальной мысли и не создав ничего своего, кичливо фыркают на вековые авторитеты и стремятся на пространстве журнальной статьи разрушить в лоск все философские системы и учения<sup>3</sup>.

Однако призыв Лесевича обратиться к немецкой философии принес ему не только упреки. «Как свидетель того времени» Челпанов утверждал, что «интерес к Канту впервые пробудила [у него] книга В.В. [Лесевича] в конце 70-х и в начале 80-х годов»<sup>4</sup>. Хотя это мнение и могло грешить неточностями, не вызывает все же сомнения, что призыв Лесевича в поддержку немецкой философии на несколько лет предвосхитил неокантианские воззрения Александра Введенского, самого значительного академического представителя этого философского течения<sup>5</sup>. И особенно авторитетно этот призыв звучал из уст именно того, кто до сего момента считался искренним позитивистом. Следует отметить также, что Лесевич отстаивал последовательность эволюции своих взглядов: обусловленный возрождением кантианства в Германии критический подход, по его мнению, имплицитно присутствовал и в антиметафизическом духе контовского позитивизма.

<sup>1</sup> *Де-Роберти Е.В. [дела-Серда Е.]* Короткое объяснение // Слово. 1878. № 3. С. 151.

<sup>2</sup> *Ткачев П.Н. [Никитин П.]* Кладези мудрости русских философов // Дело. 1878. № 10. С. 3. Poleмично относящийся к позитивизму Ткачев определял свое философское кредо как «критический реализм» совершенно независимо от употребляющих этот же термин немецких и русских философов, включая Лесевича (см.: *Шкуринов П.С.* Позитивизм в России XIX века. С. 214).

<sup>3</sup> *Михневич В.* Наши знакомые. Фельетонный словарь современников. СПб., 1884. С. 128.

<sup>4</sup> *Ганейзер Е.В.* Лесевич в письмах и воспоминаниях. С. 58. См. также: *Челпанов Г.* О современных философских направлениях. Киев, 1902. С. 35.

<sup>5</sup> См.: *Дмитриева Н.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. М., 2007. С. 130–134.

На самом деле Лесевич обращался не столько к Канту, сколько к антиидеалистической интерпретации, которую давали Канту Алоиз Риль и Карл Геринг. В одном отрывке, с которым Лесевич полностью соглашался, Риль заявлял следующее:

Критицизм есть разрушение трансцендентного, обоснование позитивной философии. Его позитивное направление отличает его от простого скептицизма. Он сомневается не ради разрушения, а ради созидания. Самому ему не свойственно творчество, но он освобождает творческие силы. Он пробуждает дух от метафизических грез к бодрой жизни при свете дня и в среде живой действительности. Он открывает философии путь прогрессирующей науки. И на этом основании была бы уже противна духу критицизма остановка на том пункте, которого достиг Кант<sup>1</sup>.

Недовольный кантовской критикой «трансцендентного» Геринг в свою очередь ставил под вопрос само «трансцендентальное» как метафизический пережиток, как «априори», являющееся не чем иным, как замаскированным «апостериори»<sup>2</sup>. Поэтому неокантианство, делал вывод Лесевич, это не просто возвращение к Канту, но «восхождение» его идей. «Унаследовывается не *система*, не *решение задачи*, — писал он, — но только дух и смысл этой задачи»<sup>3</sup>.

Симпатию к неокритической философии Лесевич испытал, познакомившись с первым номером журнала Авенариуса «*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*», который, как ему казалось, придерживался аналогичных позиций<sup>4</sup>. «Критика опыта» Авенариуса и его школы не только предлагала подход, способный очистить от традиционной метафизики опыт как основание знания, но и шла в этом дальше кантианства, демонстрировала по сравнению с ним большую последовательность, освобождаясь также от новой метафизики априори<sup>5</sup>.

Рихард Авенариус, исследуя вопрос очищения опыта от всех наносов, ему чуждых, пояснил, что *чистый* опыт является *чистым* не только от антропоморфизма, обусловленного чувствами, но и от антропоморфизма, обусловленного разумом, т.е. от априорных форм мышления<sup>6</sup>.

Начиная с конца 70-х годов XIX столетия вплоть до своей смерти Лесевич, убежденный в том, что эмпириокритицизм является «одним из

<sup>1</sup> *Riehl A. Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig, 1876–1879. V. I. P. III; цит. в кн.: Лесевич В.В. Что такое научная философия? // Собр. соч. Т. II. С. 125.*

<sup>2</sup> См.: *Göring C. System der kritischen Philosophie // Zeitschrift für Philosophie. 1874–1875. 65. P. 32–153; Лесевич В.В. Новый философский журнал в Германии (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie) // Отечественные записки. 1877. № 7. С. 48; Что такое научная философия? // Собр. соч. Т. II. С. 104–112.*

<sup>3</sup> *Лесевич В.В. Новый философский журнал в Германии. С. 46.*

<sup>4</sup> См. там же; *Лесевич В.В. Опыт критического исследования // Собр. соч. Т. I. С. 454, прим.*

<sup>5</sup> См.: *Лесевич В.В. Защитник философии // Собр. соч. Т. II. С. 465.*

<sup>6</sup> *Лесевич В.В. Новый философский журнал в Германии. С. 48.*





величайших и блистательнейших приобретений только что минувшего века», с самозабвением и растущим энтузиазмом начал заниматься исследованиями и популяризаторской деятельностью<sup>1</sup>. Одинаково важными Лесевич видел и изложение своей системы взглядов, и распространение идей учителей. Знать результаты современной философии казалось ему необходимым условием эффективности и продуктивности любой философской рефлексии. Он полемически замечал:

Арифметике, говорят, надо учиться, медицине надо учиться, кройке и шитью надо учиться, печь пироги надо учиться, и чему только не надо учиться? Одну философию можно обрабатывать, не зная, что она такое, откуда она взялась, какие судьбы переживала, до чего дожила, в каких отношениях стояла к остальному знанию и в каких стоит теперь?<sup>2</sup>

Та же серия статей Лесевича «Что такое научная философия?», оказавшая в свое время огромное влияние на молодое поколение, давала широкий обзор современной философии от французского и английского позитивизма до Рилья, Лааса, Маха, Авенариуса и Пеццольдта, не претендуя при этом на какую-либо оригинальность. Рассказывая о своем нелегком труде, Лесевич заявлял:

Труд автора — не критическое исследование, а этюд или абрис картины, долженствующей изобразить ход развития избранного им понятия [понятия «научной философии». — Д. С.] и окончательную его формулировку. (...) По самому характеру своей работы автор не пытается выставить какой-нибудь своей философии, а дает лишь отчет о той, которая сложилась силою совокупной работы целого ряда поколений и путем взаимодействия мыслителей различных народностей<sup>3</sup>.

Лесевичу также принадлежит первый русский перевод эмпириокритицистского текста — введение Карстаньена в «Критику чистого опыта». Чтобы правильно передать в нем смысл запутанных лингви-

<sup>1</sup> См.: Лесевич В.В. Предисловие к статье Ж.Э. Кодис // Собр. соч. Т. II. С. 660; письмо Лесевича В.В. Гольцеву В.А. 9.II.1901 // Архив В.А. Гольцева. С. 239. Некоторые письма, адресованные в 1895–1903 годах одному служащему таможи, интересовавшемуся философией, свидетельствуют о постоянном интересе Лесевича к Авенариусу (см.: Ганейзер Е. В.В. Лесевич в письмах и воспоминаниях. С. 65). За два года до своей смерти, когда физическое и моральное состояние Лесевича было уже слабым, он готовился к поездке в Турцию для встречи с одним ученым, также увлекавшимся философией Авенариуса. Кареев, благодаря которому сохранилось это воспоминание, не называет имени этого ученого (см.: Кареев Н.И. Памяти В.В. Лесевича. С. 132), однако судя по некоторым письмам Лесевича, можно предположить, что речь идет о болгарине С. Каблешкове (письма Лесевича В.В. Гольцеву В.А. 9.VI.1904 и 14.VIII.1904 // Архив В.А. Гольцева. С. 251–252).

<sup>2</sup> Лесевич В.В. Рецензия: О.Е. Левин. Единство физических сил с точки зрения гипотезы непрерывного творчества эфирных частиц на границах пространства // Собр. соч. Т. III. С. 625.

<sup>3</sup> Лесевич В.В. Что такое научная философия? // Собр. соч. Т. II. С. 16; см. также: Первые провозвестники позитивизма // Собр. соч. Т. I. С. 138; Письма о научности философии // Собр. соч. Т. I. С. 467–468.



стических конструкций Авенариуса, Лесевичу пришлось создать новые термины, вводя в и без того не бедный русский лексикон около полсотни неологизмов. Труд этот был нелегким<sup>1</sup>, однако результатом его стал «канонический» технический язык, к которому обращались даже спустя десятилетие<sup>2</sup>. Занимаясь переводом этого текста, Лесевич писал своему другу:

Всякий, не осужденный «à ne jamais changer», если только прочел Карстаньена и еще хотя бы «Der menschliche Weltbegriff» Авенариуса, наверно почувствует себя возрожденным<sup>3</sup>.

Лесевичу казалось вполне естественным, что самые передовые идеи приобретают популярность в ущерб другим сразу же после их оглашения. Руководствуясь этим убеждением, в последний период своей жизни он работал над переводом пространной статьи другого ученика Авенариуса, Рудольфа Вилли (по недоразумению этот перевод был опубликован посмертно в качестве оригинальной работы самого Лесевича)<sup>4</sup>. Подводя итог своей многообразной деятельности популяризатора, Лесевич писал Гольцеву:

Мои темы были всегда одни и те же: «теологии и метафизики пережитки». Это, собственно говоря, и не мои темы, а темы века: я был только докладчиком, о чем не раз и заявлял. Доказательства этой истины менялись, улучшались, совершенствовались... Я за всем этим следил, ловил на лету, и подавал читателю «горячее, прямо из печи»<sup>5</sup>.

В своей работе философа и популяризатора Лесевич руководствовался принципом антиметафизичности, более-менее явно обнаруживавшимся, как уже говорилось, во всех прогрессивных фазах исторической эволюции философии. Здесь он и видел связь между контовским позитивизмом, «критическим реализмом» и «научной философией» Авенариуса. В этом смысле, по мнению Лесевича, его личная философская эволюция не объяснялась внезапной сменой философских сим-

<sup>1</sup> См.: *Ганейзер Е. В. В. Лесевич в письмах и воспоминаниях*. С. 65. Об истории этого перевода см. далее.

<sup>2</sup> См.: *Воден А.* От переводчика // Вундт В. О наивном и критическом реализме. М., 1910. С. V–VI.

<sup>3</sup> *Ганейзер Е.* В. В. Лесевич в письмах и воспоминаниях. С. 64.

<sup>4</sup> См.: *Лесевич В. В.* Эмпириокритицизм, как единственная научная точка зрения. СПб., 1909. Работа, которую Я. Н. Колубовский называл в предисловии незаконченной, но говорящей о стиле Лесевича и его философии, на самом деле является переводом исследования Рудольфа Вилли (*Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt* // *VWPh*. 1896 (XX). P. 55–86, 191–225, 261–301), вплоть до с. 267, на которой данный перевод прерывается. Эту ошибку заметила Любовь Аксельрод, которая, изучая философию в Берне, по всей вероятности, познакомилась с системой взглядов Вилли (см.: *Аксельрод Л. И.* Рецензия: В. В. Лесевич. Эмпириокритицизм, как единственная научная точка зрения // *Современный мир*. 1910. 2. С. 129–130; *Субъективный материализм // Против идеализма. Критика некоторых идеалистических течений философской мысли*. М.; Пг., 1922. С. 214). См.: *Ермичев А. А.* Об одной застарелой библиографической ошибке // *Вопросы философии*. 2001. № 9. С. 18.

<sup>5</sup> Письмо Лесевича В. В. Гольцеву В. А. 1.XI.1901 // *Архив В. А. Гольцева*. С. 245.



пятий и уж точно не рассматривалась как «предательство» собственных взглядов. Это было последовательное вызревание все тех же его философских подходов. Выражаясь словами Михайловского, Лесевич считал, что эти различные философские позиции представляли собой один «тип» мышления на разных «ступенях развития». Так,

если у нее [школы Авенариуса. — Д. С.] нет с позитивною философию связи генетической, то нельзя, конечно, отрицать принадлежности ее к тому же философскому типу, что и позитивизм<sup>1</sup>.

Созданное Авенариусом понятие «чистый опыт» (в том виде, в котором интерпретировал его Лесевич) позволило полвека спустя эксплицитно то, что было уже гениально предугадано законом трех стадий Конта<sup>2</sup>.

Позитивная философия, критический реализм и «научная философия» вместе представляли собой оппозицию метафизике; предметом их изучения была «действительность в теснейшем смысле этого слова, т. е. та часть вселенной или космоса, которая в какой-либо мере может, во времени и пространстве, подлежать нашему наблюдению и опыту»<sup>3</sup>. Однако речь здесь ни в коем случае не шла о непосредственном слиянии обыденного мышления с наивным некритическим бессознательным реализмом. Согласно Лесевичу, напротив, отказ от метафизики необходимым образом приводил к спецификации законченной теории познания, которая представляет собой «трибунал всех научных понятий, становится основной дисциплиной научной философии, и отсутствие этой дисциплины (...) оказывается всегда не безнаказанным ни для какой философии, ни для какого отдельно взятого философа»<sup>4</sup>. Это как раз и относится к Конту, ведь по сути он

старается доказать невозможность теории метода (логики как науки), точно так же, как и искусства приложения метода (логики как искусства); он смешивает первую с психологией, отвергает отдельное изложение логики и приурочивает ее к иерархическому ряду наук, раздробляя ее на части и распределяя эти части между науками<sup>5</sup>.

Но в этом случае классификация наук вновь впадает в метафизику, поскольку никакую классификацию нельзя верно осуществить без предварительной критической оценки классифицируемых элементов<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Лесевич В.В. Метафизика, позитивизм и научная философия // Собр. соч. Т. II. С. 482; Опыт критического исследования // Собр. соч. Т. I. С. 408.

<sup>2</sup> См.: Лесевич В.В. От Конта к Авенариусу // Собр. соч. Т. II. С. 350–351.

<sup>3</sup> Лесевич В.В. Позитивизм после Конта // Собр. соч. Т. I. С. 56. Что касается общего антиметафизического направления, см.: Comte A. Cours de Philosophie Positive. 5a ed. Paris, 1892–1894. V. IV. P. 234–235; V. VI. P. 666–673; Littré E. Auguste Comte et la philosophie positive. Paris, 1863. P. 106–108; Riehl A. Der philosophische Kriticismus. V. I. P. 32–35; Avenarius R. Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig, 1888–1890. § 11–12.

<sup>4</sup> Лесевич В.В. Что такое научная философия? // Собр. соч. Т. II. С. 10.

<sup>5</sup> Лесевич В.В. Опыт критического исследования // Собр. соч. Т. I. С. 272.

<sup>6</sup> См. там же. С. 272–275; см. также: Comte A. Cours de Philosophie Positive. V. I. P. 28–31, 72–80; V. IV. P. 229–230.



Как мы уже видели, для Лесевича закон трех стадий, понимаемый как закон интеллектуального развития человечества, содержал в себе важный критический подход. Однако, следуя этому пути, Конт лишь в общем виде признал обусловленность человеческого познания особенностями организма познающего субъекта. В этом же «физиологическом» направлении двигались Литтре и Вырубов, с которыми Лесевич в целом был согласен, но которые, как ему казалось, не смогли проанализировать всех аспектов этой проблемы<sup>1</sup>. Критическая гносеология, ведущая позитивизм к «зрелости», была для Лесевича необходимым условием окончательного освобождения знания от метафизических предрассудков. Именно поэтому все большую важность получал вопрос происхождения познания, лежащий в основе борьбы критической мысли с метафизикой. «Когда на этом пункте априорики и трансцендентики теории побеждены,— писал он,— с ними можно затем уже более и не считаться»<sup>2</sup>.

Постановка гносеологической проблемы как проблемы генетической уже в самой себе содержала оппозицию традиционной метафизической постановке вопроса. Объясняя выбор термина «теория познания» для перевода немецкого термина *Erkenntnistheorie*, Лесевич выделял в проблеме познания два вопроса — определение того, что такое знание, и исследование способа его приобретения. Любая метафизическая теория отдает предпочтение первому вопросу, так как приобретение знания, с точки зрения этой же теории, подчиняется природе самого знания, а она, в свою очередь, определяется основами метафизики. Однако

очевидно, что в научной теории, не принимающей никаких предрешений, соподчинение вопросов должно быть обратное и процесс приобретения знания — познание, поставлен на первый план<sup>3</sup>.

Генетический анализ процесса познания привел к пониманию его в качестве главного элемента этого процесса чувственного впечатления, которое, подчиняясь обманам чувств, неминуемо является субъективным, а значит, произвольным. В процессе познания Лесевич выделял поэтому постепенное исключение индивидуальных и произвольных черт, ставящих под сомнение достоверность восприятия. Первым шагом мышления является воспроизведение восприятия в представлении, а затем соединение различных представлений (с максимально возможной ясностью и завершенностью) в понятии. Понятие представляет собой идеал этой постепенной унификации восприятий и, будучи таковым, не соответствует ничему в реальности, но «понятия являются только приспособлением представлений к свойствам мысля-

<sup>1</sup> См.: Лесевич В.В. Опыт критического исследования // Собр. соч. Т. I. С. 269, 295–299. См. также: Comte A. Cours de Philosophie Positive. V. III. P. 401–444.

<sup>2</sup> Лесевич В.В. Новая логика // Собр. соч. Т. III. С. 421.

<sup>3</sup> Лесевич В.В. Защитник философии // Собр. соч. Т. II. С. 465, прим.



щего субъекта»<sup>1</sup>. Через посредство понятий отдельный познающий субъект преодолевает границы своей индивидуальности, своего размещения в пространстве и времени, приближаясь к той унификации познания, которая представляет собой главную потребность его способа мышления<sup>2</sup>.

Теория познания (помимо того, что она направляет правильное образование понятий и их связь) должна также сопровождать эти понятия как критическая инстанция, к которой они обращаются во избежание своего гипостазирования и превращения в метафизические сущности. В отличие от наивного реализма обыденного мышления, научное мышление, утверждал Лесевич, не обманывается в отношении природы своего содержания:

Все наши позитивные знания неизбежно относительны: с одной стороны, они имеют отношение к среде, поскольку она способна действовать на нас; с другой — к организму, поскольку он ощущает это действие<sup>3</sup>.

Теория познания имеет своей целью не описание процесса познания, но указание «норм», которых познание должно придерживаться, чтобы преодолеть неотъемлемую и естественную для него субъективность. Гносеология в отличие от психологии является нормативной наукой, «судом», призванным судить понятия науки, отслеживать их образование, чтобы исключить заблуждения и ошибки. Утверждая субъективные основания познания, Лесевич не собирался отказываться от объективности знания, которую он всего лишь стремился обосновать отлично от наивного отождествления представления и объекта, свойственного обыденному мышлению, или от метафизической проекции на внешний мир целей, средств, причин или категорий кантовского априори.

На первом этапе своего мышления — наиболее близком к классическому позитивизму — Лесевич полагал, что доказательством достоверности и объективности феномена является подведение его под закон:

Пока явление не подведено под закон, то есть пока оно остается совершенно обособленным от других явлений, которыми оно окружено, до тех пор оно может быть *до известной степени* (принимая во внимание обманы чувства) действительным<sup>4</sup>.

При сведении явления к закону не только восприятие избавляется от субъективного произвола чувств, но и проверка восприятия пе-

<sup>1</sup> Лесевич В.В. Письма о научной философии // Собр. соч. Т. I. С. 478.

<sup>2</sup> По этому вопросу см., например: *Avenarius R. Kritik der reinen Erfahrung.* § 971–978; *Mach E. Populär-wissenschaftliche Vorlesungen.* Leipzig, 1903. P. 221–223, 277–280; *Petzoldt J. Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung.* Leipzig; Teubner, 1900–1904. § 88–102.

<sup>3</sup> Лесевич В.В. Опыт критического исследования // Собр. соч. Т. I. С. 252.

<sup>4</sup> Лесевич В.В. Позитивизм после Конта // Собр. соч. Т. I. С. 58.

рестает быть задачей отдельного индивида, начиная практиковаться всеми. Отсюда и происходит коллективный и кумулятивный характер научного знания.

Когда Лесевич примкнул к критическому реализму и эмпириокритицизму, он обратился к поиску присущего познанию критерия с целью продемонстрировать объективность знания. В этом случае речь также шла о преодолении субъективности восприятия:

Для объективирования чувственного восприятия вовсе не существует *прямого* критерия: все, что утверждалось в этом отношении в древние и новые времена, оказывается несостоятельным. Только тогда стало возможным решить достоверно, где источник впечатлений наших органов чувств — внешний мир или собственное наше тело, — когда было обращено внимание и на другие моменты процесса познания. Познающий должен находиться в том нормальном физическом и психическом состоянии, которое делает возможным беспристрастное суждение о непосредственном сознании. Самое это суждение предполагает в свою очередь значительное накопление *результатов* опыта по отношению к (...) обманам и ошибкам [чувств. — Д. С.]; только отвлеченное знание, следовательно, и может познать заблуждения в образовании конкретных представлений и преодолеть их<sup>1</sup>.

Отсылать к «нормальному» состоянию, которое делает возможным беспристрастное суждение субъекта, не означает, согласно Лесевичу, возвращаться к интуиции, к непосредственному познанию. Напротив, это значит применять к познанию грамотно разработанный Авенариусом метод «очищения» опыта. Освобожденный от субъективных «наносов» (иначе говоря, от наносов произвольности) чистый опыт не перестает быть субъективным в собственном смысле слова, поэтому его нельзя перепутать с объектом, неизбежно остающимся для него внешним<sup>2</sup>. Всеобщность научных понятий, таким образом, продолжает быть «субъективной общностью», так как относится к способу, которым объекты мыслятся, а не к самим объектам, гипотетическому «самому по себе», сводящему мышление к метафизике. «*Объективная общность*, — писал Лесевич, — есть метафизическая иллюзия, от которой научное знание непременно должно освободиться»<sup>3</sup>.

На основе этого Лесевич заявлял о ценности принципа экономии мышления Маха, заявлявшего, что любой научный закон является не чем иным, как абстракцией ряда явлений по интересующим нас аспектам, а потому он необязательно имеет отношение к объективному состоянию и объективным связям. По этой причине законы, как показал Мах в своих исследованиях по механике, могут меняться со

<sup>1</sup> Лесевич В.В. Письма о научной философии // Собр. соч. Т. I. С. 529–530.

<sup>2</sup> См.: Avenarius R. Kritik der reinen Erfahrung. § 1–11.

<sup>3</sup> Лесевич В.В. Письма о научной философии // Собр. соч. Т. I. С. 524.





временем, объясняя одни и те же явления совсем по-разному<sup>1</sup>. Ярчайший пример этого развития науки Лесевич отыскал в неевклидовой геометрии:

Пангеометрия обнаруживает до очевидности, что математические законы не присущи реальной действительности, но точно так же, как и все другие законы, образуются познающим субъектом<sup>2</sup>.

Критериум научной истины заключается, таким образом, не в воображаемом соответствии реальности, а в правильности метода, с помощью которого создаются понятия. В свою очередь, «единственным критериумом правильности метода служит то, что при его посредстве произошла наука»<sup>3</sup>. То есть научный метод может быть теоретически обоснован, только если он давно оправдал себя в науках с применением того принципа прогрессивного «исключения» произвола, который Юм гениальным образом предвосхитил в своем эмпиризме<sup>4</sup>.

Таким образом, Лесевич основывал познание на субъекте, не делая из него субъективное познание в негативном смысле этого слова. Будучи имманентным субъекту, познание, согласно Лесевичу, субъективно, но вместе с тем оно объективно, поскольку сохраняет признаки всеобщности, необходимости, обязательности и позволяет субъекту действовать в мире объектов.

### Критика опыта и субъективная точка зрения

Философские искания Лесевича всегда были тесно связаны с его народнической деятельностью. Последователь Лаврова, друг и соратник Михайловского, Лесевич разделял политические пристрастия именно последнего. Используя все «законные» возможности выражения мысли, которые предлагало ему российское общество той эпохи (главным образом статьи и лекции), Лесевич в то же время не скрывал своего одобрения в отношении движения «Народная воля», с которым Михайловский также осуществлял своего рода публицистическое сотрудничество<sup>5</sup>. Во время сибирской ссылки Лесевич написал для «Вестника Народной воли» статью, которая была опубликована под

<sup>1</sup> См.: Лесевич В.В. Что такое научная философия? // Собр. соч. Т. II. С. 165–178.

<sup>2</sup> Лесевич В.В. Опыт критического исследования // Собр. соч. Т. I. С. 444. Лесевич обращался к идеям Лобачевского, Римана и Белтрами.

<sup>3</sup> Там же. С. 281.

<sup>4</sup> О Юме как «предшественнике» научной философии см.: Лесевич В.В. Книга William'a Knight'a о Юме // Собр. соч. Т. II. С. 615; Что такое научная философия? // Собр. соч. Т. II. С. 222–223. См. также: *Riehl A.* Der philosophische Kriticismus. V. I. P. 63–71; *Petzoldt J.* Das Weltproblem vom positivistischen Standpunkt aus. Leipzig, 1906. § 64–67.

<sup>5</sup> См.: Твардовская В.А. Н.К. Михайловский и «Народная воля» // Исторические записки. Вып. 82. М., 1968. С. 163–203.



выразительным псевдонимом *Украинец*<sup>1</sup>. Эта статья была посвящена обсуждаемому тогда вопросу роли революционных субъектов в истории — центральной теме в «субъективной» концепции, разработанной выдающимися представителями народничества тех лет. Известный польский исследователь Анджей Валицкий определил основные характеристики так называемого «субъективного метода» следующим образом:

Во-первых, это была защита этических норм, влекущая за собой право людей судить обо всем со своей точки зрения и даже выступать против «объективных законов истории» (...). Во-вторых, это была эпистемологическая и методологическая позиция, оспаривающая возможность «объективного» знания в социальных науках (...). В-третьих, это была философия истории, которая провозглашала, что «субъективный фактор» — человеческая воля и человеческое сознание (...) — может противодействовать тенденции спонтанного развития и повлиять на ход истории<sup>2</sup>.

Подобным образом «социологи-субъективисты» отстаивали моральные права и обязанности субъекта в отношении к естественной и исторической реальности, разрушая какую бы то ни было перспективу спонтанного и неминуемого прогресса, предложенную многими позитивистами. Михайловский высказывал радикальную критику главным образом в адрес спенсеровской теории прогресса, виновной, по его мнению, в искажении и разрушении существующей связи между развитием общества и развитием индивида. Хотя и соглашаясь со Спенсером в определении прогресса как перехода от однородности к разнородности, русский субъективист видел высший оценочный критерий процесса (как прогресса или регресса) в многостороннем развитии индивида, а не общества. Его «формула прогресса» гласила:

Прогресс есть постепенное приближение к целостности неделимых, к возможно полному и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми. Безнравственно, несправедливо, неразумно, вредно все, что задерживает это движение. Нравственно, справедливо, разумно и полезно только то, что уменьшает разнородность общества, усиливая тем самым разнородность его отдельных членов<sup>3</sup>.

С этой точки зрения органическое развитие общества, которым грезил Спенсер, выступало скорее как регресс, заключая в себе растущее социальное расслоение и, соответственно, представляя собой серьезную помеху многостороннему и гармоничному развитию индивидов.

<sup>1</sup> См.: Лесевич В. В. [*Украинец*] Революционеры и естественный ход событий // Вестник Народной воли. 1883. № 1. С. 111–138.

<sup>2</sup> Walicki A. A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism. Stanford, 1979. P. 238.

<sup>3</sup> Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. Т. I. 5-е изд. СПб., 1911. С. 150.



Прогресс индивидуальный и развитие общества (по типу органического развития), — заключал Михайловский, — взаимно исключаются, как взаимно исключаются развитие органов и развитие неделимого<sup>1</sup>.

На основе этого Михайловский по-новому трактовал теорию «трех стадий» Конта. Первая эпоха в исторической схеме Михайловского характеризовалась как «объективно-антропоцентрический» период, в котором человек стихийно ставился в центр природы, и все явления истолковывались в ней антропоморфно. Простое сотрудничество, создававшее экономическую основу первобытного общества, гарантировало выживание «разнородным, равным, свободным и независимым» индивидам внутри однородных социальных групп. Сложное сотрудничество, характерное для второй стадии — так называемого «эксцентрического» периода, — полностью изменяло эту ситуацию, уступая место разнородным обществам «с неравными, несвободными, специализированными членами, расположенными в некотором иерархическом порядке»<sup>2</sup>. Раздробление человеческой личности разрушало любую солидарность, противопоставляя между собой социальные группы, приводило к односторонней специализации отдельных сфер знания и идеализировало модель абстрактного «объективного» совершенно бесчеловечного познания. Новая эпоха — третья стадия — могла бы, согласно Михайловскому, восстановить главную ценность индивида. В этот «субъективно-антропоцентрический» период человек вновь ставится в центр вселенной, в этот раз сознательно не будучи таковым на самом деле, но отстаивая право оценивать весь мир со своей исключительной точки зрения.

В этих рассуждениях Михайловского современники видели предвосхищение и независимую разработку принципов, распространенных впоследствии американским социологом Франком Лестером Уордом, хорошо знакомым Лесевичу и имевшим немалый успех в русской культуре конца XIX века<sup>3</sup>. Последователь Михайловского отмечал:

Когда А. Уорд противопоставляет (...) друг другу «anthropo-teleology» и «theo-teleology», то всякий, конечно, вспомнит противопоставление

<sup>1</sup> Михайловский Н.К. Полн. собр. соч. Т. I. С. 41.

<sup>2</sup> Там же. С. 82–83.

<sup>3</sup> Несмотря на запреты цензуры (см.: *Balmuth D. Censorship in Russia. 1865–1905. Washington D. C., 1979. P. 102*), можно встретить множество переводов его работ: Уорд Ф. А. Динамическая социология или прикладная социальная наука, основанная на статической социологии и менее сложных науках: В 2 т. М., 1891; *Он же. Этический характер социальной науки // Мир божий. 1897. № 1. С. 118–131; Он же. Краткий обзор позитивной философии Огюста Конта // Милль Дж. Ст., Спенсер Г., Уорд А. Огюст Конт и позитивизм. М., 1897. С. 253–331; Он же. Психические факторы цивилизации. СПб., 1897; Он же. Психические факторы цивилизации. М., 1897; Он же. Очерки социологии. М., 1901. См. также: Б.Е. Социальная механика Лестера Уорда // Русская мысль. 1903. № 10. С. 94–106.*

Михайловского точек зрения «субъективно-антропоцентрической» и «объективно-антропоцентрической»<sup>1</sup>.

Уорд стремился к такому обществу, которое может сознательно поставить своей целью благополучие большего числа людей, а также может сформироваться таким образом, чтобы осуществить это, отняв судьбу человечества у темной воли богов и сил природы. В предисловии к «Динамической социологии» он писал:

Тео-телеология бесплодна, потому что парализует человеческие усилия; метафизическая онтология бесплодна, потому что игнорирует реальности и строит все из чистых идей; а теперь и философия эволюции оказывается тоже бесплодной, потому что, хотя ее и справедливо признают общественной наукой, но она не допускает своей полной гомологии с другими науками; доказывая однообразие социальных и физических явлений, она тем не менее не допускает, чтобы социальные явления могли быть искусственно видоизменяемы — а именно это для явлений физических и составляет единственную практическую ценность науки для человека<sup>2</sup>.

Уорд был убежден, что развитие социологии в последние годы предоставило человечеству надежные знания и техники, дающие обществу возможность сознательно планировать лучшее будущее.

Как уже было сказано, Лесевич знал и разделял взгляды Уорда. Книгу «Динамическая социология» он раздобыл еще в период сибирской ссылки и в течение нескольких лет вел с американским социологом переписку. В 1903 году он познакомился с ним лично на возглавляемом самим Уордом Международном конгрессе по социологии в Париже, где Лесевич принимал участие вместе с Кареевым<sup>3</sup>.

Как и Уорд, Лесевич противопоставлял долгим векам «пассивного развития», в течение которых человечество приспособлялось к окружающей среде, «активную» эпоху, когда обновленный человек, осознавая себя и мир, мог бы приспособить к себе окружающую среду. Даже

когда человек из раба природы становится ее учеником, стремящимся постигнуть ее тайны и разгадать ее загадки, эпоха пассивного развития еще не прекращается; все по-прежнему задачей человека остается умение приспособляться к существующим условиям, и он все еще не мечтает о приспособлении их, этих условий, к своим нуждам и потребностям<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Мокиевский П.В. Н.К. Михайловский и западная наука // Русское богатство. 1904. № 3. С. 47.

<sup>2</sup> Ward F.L. Dynamic Sociology, or Applied Social Science as based upon Statical Sociology and the Less Complex Sciences. New York, 1883. V. I. P. VI. Рус. перев.: Уорд Л. Динамическая социология. М., 1891. Т. I. С. III.

<sup>3</sup> См.: Кареев Н.И. Памяти В.В. Лесевича. С. 133; Ганейзер Е. В.В. Лесевич в письмах и воспоминаниях. С. 78.

<sup>4</sup> Лесевич В.В. Эскурсии в область психиатрии // Собр. соч. Т. III. С. 602.





Однако это возможно на следующей стадии, которая наступит еще не скоро:

В этом новом действенном периоде общественной эволюции человеку предстоит наметить свои цели ясно и определенно, избирать средства, вполне сообразные с намеченными целями, ему предстоит уметь отклонять всякую слепую случайность и выработать свой телеологический, продуктивный метод, свои способы и средства властного воздействия на природу. Тогда можно ожидать существенного признания в поступательном ходе общественного развития и установить, вместо шаткого и медленного генетического прогресса, шествующий твердою поступью, скорый и верный прогресс телеологический<sup>1</sup>.

Познание, по представлению Лесевича, имело своей непосредственной задачей не только управление деятельностью в соответствии с возможными обстоятельствами, но в перспективе должно было позволить человечеству подчинить эти условия своим целям. Конечно, изначально это его представление относилось к историко-политической сфере. Лесевич замечал:

Чтоб эти мечты могли когда-нибудь стать действительностью, необходимо взглянуть на природу трезвыми глазами, отрешиться от олицетворения ее, перестать приписывать ей цели и стремления, не обольщать себя пустыми ожиданиями. Намеренность и целесообразность присущи только человеческой деятельности<sup>2</sup>.

В этом смысле объективное и беспристрастное познание, представлявшее собой эпистемологический идеал Лесевича, сливалось с сознательно направленным на цель действием<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Лесевич В.В. Экскурсии в область психиатрии // Собр. соч. Т. III. С. 603.

<sup>2</sup> Там же. С. 598.

<sup>3</sup> Это единство теории и практики было созвучно, по мнению Лесевича, с идеалом гармонического развития личности (схожим с идеалом Михайловского), способной расти и всесторонне совершенствоваться, приспособляясь и приспосабливая к себе окружающую ее среду. В сознании народника Лесевича капитализм представлял собой «псевдоцивилизацию», разрушавшую саму возможность равновесия между индивидом и миром. С переломом эпох и растущим противостоянием субъекта и мира Лесевич связывал подтверждающийся документами рост числа душевных заболеваний (См. там же. С. 560). Спор по поводу природы, причин и лечения душевных болезней занимал центральное место в ряде статей, написанных Лесевичем в период с 1883 по 1886 год: Лесевич В.В. Нервно-психопатические явления // Собр. соч. Т. III. С. 449–455; Он же. Область психопатических явлений // Собр. соч. Т. III. С. 456–462; Он же. Спиритизм и сумасшествие // Собр. соч. Т. III. С. 492–497; Он же. Сумасшествие и обыденная жизнь // Собр. соч. Т. III. С. 498–504; Он же. Экскурсии в область психиатрии // Собр. соч. Т. III. С. 524–604. Любопытно, что в дополнение к своему исследованию «социального» генезиса психического отклонения Лесевич ссылается на итальянскую криминальную антропологию, давая высокую оценку как Ч. Ломброзо и Е. Ферри, так и Ф. Турати и Н. Коляани, но решительно сближаясь с последними в отношении того принципа, что «современная организация общества представляет явление ненормальное, патологическое: оно построено на тунеядстве и на дисгармонии интересов и дает преступность, как логическое последствие своего уклада» (См. там же. С. 556).



Связывая социологию Уорда с «критикой опыта» Авенариуса, Лесевич заключал, что для первого

вся культура, если она желает идти вперед твердою и верною поступью, должна быть искусственна, что активный прогресс должен заменить собою прогресс пассивный, что целесообразность должна всецело проникнуть собою всякую деятельность и положить начало новой эры сознательной действительности (...). Одновременно с Уордом, Рихард Авенариус, совершенно независимо от Огюста Конта обосновавший свое учение на научных началах, выяснил, что традиционное познание содержит лишь случайные и бессвязные элементы опыта и является одновременно массой примыслов; он выяснил, что жизнесохранение и укрепление жизнеустойчивости требует устранения из опыта этих примыслов, установления «чистого опыта», и неопровержимо доказал, что жизнеустойчивость общественных (по его терминологии конгрегальных) групп покоится на развитии общественной солидарности, преобладающей и устраняющей направленные против нее угрозы только при опоре на сознательную и систематическую выработку «чистого опыта». Если прибавить к этому, что Авенариус вместе с тем выяснил условия перехода от какого бы то ни было предварительного состояния сложившихся уже сгармонизировавшихся элементов по новому пути, вызванному тем или иным колебанием прежней комбинации, и показал при этом превосходство принципа сознательной планомерности нового состояния перед слепым воспроизведением прежнего, — субституции над реституцией, по его терминологии, — то придется признать, что «искусственность» характера научной стадии культуры имеет и в теории Авенариуса не только достаточно ясное выражение, но и в высшей степени солидное обоснование<sup>1</sup>.

Авенариус ввел в своей «Критике» понятие «конгрегальной системы» как системы С высшего порядка, где в случае отдельных индивидов выражение «система С» на языке эмпириокритицизма в общих чертах означала нервную систему. В случае систем высшего порядка, «членами которых являются системы С»<sup>2</sup>, то есть отдельные индивиды, этот термин в более узком смысле означал «социальную» систему, соотносящуюся с той средой, с которой она находится в отношениях побуждения и обмена, характеризующих связь человека с миром. Идеалом любой системы С, согласно Авенариусу, является состояние энергетического равновесия, когда отношения между побуждением и материальным обменом обеспечивают абсолютную стабильность связи между системой и средой. Речь тем не менее идет об идеальной ситуации, в нашей жизни никогда не встречающейся, ведь в реальности равновесие постоянно нарушается тем, что Авенариус называл «жизнеразностями», приводящими к равновесию, которое система С, в свою очередь, пытается исправить, отыскивая новое положение равновесия.

<sup>1</sup> Лесевич В. В. Международный язык культурных сношений // Русская мысль. 1903. № 2. С. 83–84.

<sup>2</sup> Авенариус Р. Критика чистого опыта. СПб., 1907–1908. Т. I. С. 99.



Поэтому необходимо воссоздать стабильность на новой основе, а не пытаться возобновить ранее существовавшие и утраченные теперь отношения. Последовательность состояний, через посредство которых утверждается система С, преодолевая предшествующую потерю равновесия, на техническом языке Авенариуса называется «жизненным рядом». На основе этого Авенариус заключал:

Соотношение между двумя и более системами по устранению жизнеразностей, а также и система С высшего порядка вообще находят тем более благоприятные условия для своего сохранения, чем в большей мере устранение жизнеразностей делается взаимным (...). Напротив, условия для сохранения системы С высшего порядка будут тем неблагоприятнее, чем менее взаимно отношение между отдельными системами по поддержанию и чем более оно односторонне<sup>1</sup>.

В этих отвлеченных и неясных (по крайней мере, в отношении выбора терминов) рассуждениях Лесевич видел политический и общественный идеал, базирующийся на строгих научных основаниях. И несмотря на то, что сам Авенариус не придерживался никакой политической позиции, не удивляет, что его учение — в особенности же размышления относительно конгрегальных систем — стало в России, благодаря Лесевичу, ключевым элементом в «политическом» прочтении эмпириокритицизма.

По мнению Лесевича, философия Авенариуса могла помочь обосновать народнические воззрения Лаврова и Михайловского, которые он в целом разделял. По свидетельству Бонч-Бруевича, на уже упоминавшейся конференции, где присутствовало немало марксистов — новых последователей эмпириокритицизма, — Михайловский обратился к Лесевичу с прямым вопросом об отношении философии Авенариуса к субъективному методу мышления. Лесевич ответил, что философия «открывает и двери и окна для субъективизма», и присутствующих там марксистов, добавляет Бонч-Бруевич, это не лишило энтузиазма в отношении новой философской моды<sup>2</sup>.

«Критика опыта» действительно предоставляла Лесевичу новые аргументы в пользу «субъективной» социологии, которую марксизм критиковал со все большей резкостью. Как уже говорилось, Лавров и Михайловский совсем не испытывали симпатий по отношению к «необходимым закономерностям истории», которые постулировались историческим материализмом; общество, по их мнению, представлялось полем действия человека и, подчиняясь этическим ценностям, развивалось согласно установленным человеком целям. Именно поэтому и не представлялось возможным достичь «нейтрального» познания, способного управлять человеческим выбором согласно объективным и беспристрастным критериям.

<sup>1</sup> Авенариус Р. Критика чистого опыта. Т. I. С. 98–99.

<sup>2</sup> См.: Бонч-Бруевич В.Д. Женевские воспоминания. С. 33.



Отказаться от предвзятого мнения, — писал Михайловский, — значит, отказаться от всего своего умственного и нравственного капитала, что и невозможно, и было бы невыгодно, если даже допустить возможность такого самоотречения<sup>1</sup>.

Следствием этого был релятивизм в познании, сопровождавшийся, как замечалось, чем-то вроде «практического абсолютизма»<sup>2</sup>. Так как вопросы относительно бытия в себе должны были остаться без ответа, всякое познание, всякая оценка отсылалась к субъекту. Критерием познания и действия была теперь не абстрактная *истина*, но практическая «правда-справедливость»<sup>3</sup>. Связать этот релятивизм с нападками эмпириокритицистов на традицию метафизики было несложно. К тому же в 1893 году в журнале Авенариуса появился короткий очерк, в котором совершенно независимо от теоретических разработок поздних народников подтверждалась невозможность «объективного» познания истории и отстаивалась неотъемлемость индивидуальной точки зрения субъекта при анализе событий<sup>4</sup>.

К подобной «субъективной точке зрения» прибегал и Лесевич, предпочитавший это выражение формулировке «субъективный метод», более часто встречающейся, но, по его мнению, гораздо менее точной. Для него существовал *один-единственный* метод, научный метод «очищения» опыта, как уже говорилось, одновременно субъективный и объективный. Сознательно коренясь в субъективности познающего и освобождая ее от индивидуальной ограниченности, этот метод позволял вплотную подойти к универсальности знания. Понимаемый подобным образом научный метод мог также применяться и к вопросам, поставленным совсем иначе (в зависимости от точки зрения субъекта). Лесевич писал:

Если метод научен, то он остается таким как тогда, когда точка зрения ставит целью *чистое знание*, так и тогда, когда цель эта требует *знания как основания действия*<sup>5</sup>.

Это как раз и был, по его мнению, случай субъективной точки зрения, который

не только вполне примиряется с научным методом, но представляется даже прямым и неизбежным его последствием, как приложение научного исследования к побуждениям, целям и действиям человеческим,

<sup>1</sup> Михайловский Н.К. Полн. собр. соч. Т. I. С. 15.

<sup>2</sup> См.: Scanlan J.P. Populism as a Philosophical Movement in Nineteenth-Century Russia: the Thought of P.L. Lavrov and N.K. Michajlovskij // Studies in Soviet Thought. 1984 (XXVII). P. 212.

<sup>3</sup> См.: Михайловский Н.К. Полн. собр. соч. Т. I. С. V. См.: Kегler V.D. Untersuchungen zur Bedeutungsgeschichte von Istina und Pravda im Russischen. Bern; Frankfurt a. M., 1975.

<sup>4</sup> См.: Wachler E. Zur Kritik der historischen Methode // VWPh. 1893. XVII. P. 491–493. В отношении теории прогресса Михайловского журнал Авенариуса, напротив, был настроен весьма критически (см.: Seitz J. Mikhaïlowsky, N., Qu'est-ce que le Progrès? Examen des idées de M. Herbert Spencer // VWPh. 1899. XXIII. P. 126–127).

<sup>5</sup> Лесевич В.В. Опыт критического исследования // Собр. соч. Т. I. С. 406.



и установлению того рационального основания, которое должно послужить к определению их нравственной оценки<sup>1</sup>.

Иными словами, субъективная точка зрения, законная в любой сфере разума (также и в естественных науках, когда ставится проблема с непосредственной практической целью), становилась, согласно Лесевичу, единственным возможным способом начать исследование, когда объект принадлежит историко-антропологической области, в которой учитываются цели.

Так, используя заимствованный у эмпириокритицизма философский инструментарий, Лесевич смог переформулировать принцип, предложенный им еще в годы его увлеченности контовским позитивизмом. В очерке по философии истории 1869 года он поставил вопрос оценки событий в терминах прогресса и регресса:

Чисто объективная точка зрения не дает возможности отличать явлений прогрессивных от регрессивных; она принуждена рассматривать одну безразличную совокупность изменений, которой подвержена жизнь человечества (...). Из этого видно, что понятие это [понятие прогресса. — Д. С.] находится в прямой зависимости от мирозерцания наблюдателя и что субъективной оценке может быть дано значение только тогда, когда будет доказано, что мирозерцание, на котором она основана, опирается на положительное знание, что оно, по праву, может назваться *научным*<sup>2</sup>.

Последний вопрос был перенесен эмпириокритицистом Лесевичем на уровень метода: если наблюдатель придерживается научного метода, а значит, освобождается от вмешательства своей личной воли, то его оценка будет верной. На этой основе возможным будет то предвидение, которое, по мнению Лесевича, было одной из основных характеристик науки и одной из ее главных целей. Наука может и должна развиваться без причин, абсолютных целей, субстанций и субстратов, от которых кормится «понимание» обыденного мышления; научное знание ограничивается функциональной связью представлений и понятий. Однако наука не может не делать прогнозов, считал Лесевич, само ее укоренение в субъекте требует от нее практического применения.

Именно спор по поводу необходимой связи между теорией и практикой послужил причиной отдаления Лесевича и чуть ли не разрыва его отношений с друзьями из редакции «Русского богатства», и в первую очередь с Михайловским. Сразу же после публикации выполненного Лесевичем перевода Карстаньена в журнале появилась рецензия Павла Мокиевского<sup>3</sup>, который, выражая огромное восхищение работой Лесевича, все же не скупился на критику предложенной в ра-

<sup>1</sup> Лесевич В.В. Опыт критического исследования // Собр. соч. Т. I. С. 416.

<sup>2</sup> Лесевич В.В. Философия истории на научной почве // Собр. соч. Т. I. С. 23–24.

<sup>3</sup> Павел Васильевич Мокиевский, врач по образованию, автор различных статей философской тематики, в то время член редакции «Русского богатства».



боте философской концепции. Сторонник весьма популярной тогда «теории факторов», который излишне преувеличенному марксистами «экономическому фактору» противопоставлял идею о том, что общество и историю необходимо исследовать, учитывая взаимосвязи множества различных факторов<sup>1</sup>, Мокиевский применял этот принцип и к познанию. По его мнению, познание должно происходить или из особенностей познающего субъекта, или же из взаимодействия различных факторов.

В первом случае теория познания занимается изучением отношения «бытия» и «мышления»; во втором случае эта теория познания есть только частный случай учения о космическом взаимодействии факторов. Теория Авенариуса занимает положение промежуточное между этими двумя ясно обозначенными точками зрения, соединяя, таким образом, несоединимые элементы<sup>2</sup>.

Авенариус, по мнению Мокиевского, рассматривал не взаимодействие всех факторов, а скорее некоторые заранее необоснованно и, вероятно, даже неосознанно выбранные факторы. Намеренно подчеркивая отсутствие каких бы то ни было предположений, эмпириокритицизм исходил из мозга, так называемой «системы С», чье существование и значение ни обосновывалось, ни оспаривалось. Так, согласно Мокиевскому, «“чистое” исследование получает характер простого физиологического схематизма»<sup>3</sup>.

Подобного рода критики Лесевич не вытерпел бы ни от кого, тем более от единомышленников из журнала, с которым он так тесно сотрудничал. А потому его реакция была незамедлительной — в ответ на рецензию Мокиевского Лесевич написал длинную статью, которая, однако, была отвергнута редакцией, ограничившейся публикацией гораздо более короткого замечания. Лесевич возразил:

<sup>1</sup> Одним из наиболее выдающихся представителей теории факторов в социологии был М.М. Ковалевский, по мнению которого история человеческого общества зависела от множества взаимодействующих между собой переменных, таких, например, как рост народонаселения, географическая среда, психология индивида и т. д. (*Ковалевский М.М.* Современные социологи. СПб., 1905. С. XIV). Плеханов, как и все марксисты в целом, резко критиковал подобную интерпретацию истории: «Теория “факторов” несомнительна уже и сама по себе, так как она произвольно выделяет различные стороны общественной жизни и гипостазировывает их, превращая их в особого рода силы, с разных сторон и с неодинаковым успехом влекущие общественного человека по пути прогресса» (*Плеханов Г.В.* К вопросу о роли личности в истории // Избр. филос. произв. М., 1956. Т. II. С. 300). Согласно Плеханову, Михайловский, как и все социологи-субъективисты, неисправимые эклектики, не избежал подобного рода ошибки (см.: *Плеханов Г.В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избр. филос. произв. Т. I. С. 507–737).

<sup>2</sup> *Мокиевский П.В.* Несколько слов об одной из новейших философских систем // Русское богатство. 1898. № 7. С. 28.

<sup>3</sup> Там же. С. 29.



Нет произвольных предпосылок, а есть только неизбежная предпосылка опыта, не будь которой, не было бы и самой книги, и нам не пришлось бы толковать о ней<sup>1</sup>.

Лесевич не смог смириться с тем, что ему была предоставлена лишь одна страница журнального пространства для ответа на критику Мокиевского, и не только потому, что речь шла о весьма близкой ему теме, но главным образом потому, что произошедшее говорило о недостаточном интересе редакции к философии. В результате Лесевич покинул «Русское богатство», отвергая любое сотрудничество с ним и отныне отправляя свои статьи в «Русскую мысль». Когда в 1903 году его друг Анненский написал ему, что редакция искренне сожалеет по поводу случившейся ссоры, Лесевич ответил длинным письмом, в котором упомянул среди прочего все этапы своей страстной борьбы за то, чтобы журнал «Русское богатство» принял свой четкий философский облик.

Я указывал (...) на предания «Современника», «Отеч [ественных] записок», — писал он, обращаясь за поддержкой к великим примерам передовой русской публицистики, — я говорил о важности, которую всегда придавали «выработке мирозерцания», о вреде такой постановки философского отдела для самого журнала... Ничего не вышло<sup>2</sup>.

Интеллигенту, который на всю свою жизнь одной из основ своего мышления провозгласил связь между наукой и действием, равнодушие в отношении философских проблем казалось опасной ограниченностью, отказом от главного аспекта задачи «просвещения» умов, которую призывали развивать и журнал, и культура в целом. Как последователь позитивизма контовского толка Лесевич писал в 1869 году:

Наука стремится прийти, в окончательном результате, к доктрине, обнимающей все, что только может регулировать жизнь и развитие человечества. Она стремится к тому, чтобы сделаться не только ис-

<sup>1</sup> Лесевич В.В. Заметка // Собр. соч. Т. II. С. 653.

<sup>2</sup> Ганейзер Е. В.В. Лесевич в письмах и воспоминаниях. С. 67. На «философский бред «Русского Богатства»» Лесевич намекал также в письме Гольцеву от 19.XII.1904 (Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее ОР РГБ). Ф. 77. К. 23. Ед. хр. 38. Л. 1). Отдаление от журнала было для Лесевича болезненным еще и потому, что оно влекло за собой разрыв личных отношений со многими его друзьями. В тот период он действительно поддерживал хорошие отношения разве что с некоторыми своими старыми товарищами — статистиком Н.Ф. Анненским, писателем В.Г. Короленко и критиком А.Г. Горнфельдом. К тому же Лесевич решил, что за его расхождениями с редакцией стояла неприязнь Михайловского. Когда последний в конце 1903 года лично пригласил его на собрание защитников «Русского богатства», чтобы обсудить проект сотрудничества, Лесевич отверг это приглашение. После чего он получил второе приглашение, уже от всей редакции, в ответ на которое написал Михайловскому трогательную благодарность. Это могло стать прекрасной возможностью для примирения, однако вскоре Михайловский умер, и Лесевич окончательно разорвал свои связи с журналом. См.: Ганейзер Е. В.В. Лесевич в письмах и воспоминаниях. С. 65–67.

толковательницей, но и руководительницей жизни; она ставит социальную систему конечной целью всей своей работы<sup>1</sup>.

Несколькими годами позже, уже как последователь эмпириокритицизма, он утверждал:

Следуя известной формуле: знать, чтобы предвидеть, предвидеть, чтобы действовать, жизнь, наука, книга должны смотаться как бы в один клубок (...). Книга особенно же в тех странах, где общественная жизнь находится еще на примитивной стадии развития, играет особенно выдающуюся, истинно великую роль<sup>2</sup>.

Не стоит уточнять, что среди этих стран на первое место Лесевич ставил царскую Россию.



<sup>1</sup> Лесевич В.В. *Философия истории на научной почве* // Собр. соч. Т. I. С. 15. Это была, впрочем, достаточно часто встречающаяся в позитивизме тех лет идея. Вырубов, составляя предисловие под названием «Позитивизм и Россия» к переводу книги Литтре, писал: «Главная цель современных мыслителей (...) популяризовать науку. (...) В тот день, когда пропаганда достигнет желаемого результата, когда убедятся все в истине тех принципов, которые мы теперь проповедуем, не останется и следа прежней цивилизации. (...) Деятельное вульгаризирование науки особенно важно в России» (Литтре Э. Несколько слов по поводу положительной философии. Берлин, 1865. С. XVIII). Заслуга в обнаружении этого интереснейшего очерка Вырубова, также забытого на десятки лет по причине крайней редкости книги, в которой он был напечатан, принадлежит Б.Ф. Егорову. См.: Егоров Б.Ф. *Борьба эстетических идей в России 1860-х годов*. Л., 1991. С. 25, 32.

<sup>2</sup> Лесевич В.В. *Француз о современной немецкой философии* // Собр. соч. Т. II. С. 648–649.

# Глава вторая

## Русские последователи Маха и Авенариуса

В то время как Лесевич занимался распространением новой «научной философии» в России, молодые русские ученые и философы уезжали обучаться за границу — в лаборатории Праги или же в Цюрихский университет, где они имели возможность лично повстречаться с Эрнстом Махом и Рихардом Авенариусом. Во второй половине XIX века, с приходом к власти Александра II, начался новый виток резко прекратившихся при Николае I научных обменов с Западной Европой. Студенты вновь получили разрешение обучаться в Европе, русским университетам и Академии наук было снова позволено приобретение иностранных книг без подачи прошения в предварительную цензуру, а многочисленные научные общества, создававшиеся в России по образцу европейских, смогли возобновить с последними утраченные тесные связи<sup>1</sup>.

Присутствие русских ученых на международных научных конгрессах также становилось все более многочисленным: русские исследователи приняли участие в организации Первой международной метеорологической конференции в 1872 году и в Геологическом конгрессе, чья седьмая сессия состоялась как раз в Петербурге в 1897 году. В том же году в Москве прошел Международный съезд врачей, а тремя годами позже сорок девять ученых представили русскую науку на Первом международном конгрессе физиков в Париже. За несколько десятилетий число русских специалистов действительно серьезно возросло: так, XII конгресс естествоиспытателей и врачей в Москве (регулярно проводимое мероприятие, где традиционно собирались иссле-

---

<sup>1</sup> Например, химические общества в Берлине и Париже имели корреспондентов в Петербурге, откуда они получали информацию об исследовательской деятельности и публикациях Русского физико-химического общества, которое в период 1869–1913 годов увеличило число своих членов, объединив фактически всех в какой-либо мере выдающихся в стране ученых. Общество выпускало космополитически ориентированный журнал и не только информировало обо всех важных проводившихся на родине опытах, но и сообщало об иностранных исследованиях, опубликованных за границей (см.: *Vucinich A. Science in Russian Culture. Stanford, 1970. V. II. P. 208–209*). В то время как Чарлз Дарвин был избран почетным членом Общества естествоиспытателей Москвы, а Бэн, Вундт, Рибо и Целлер стали членами Психологического общества, физик Тимирязев читал лекции в Лондонском королевском обществе. См. там же. С. 361; Список членов психологического общества // Вопросы философии и психологии. 1889. № 1. С. 102–106; *Тимирязев К.А. Наука и демократия. М.: Гос. изд-во, 1920. С. 374–375.*



дователи и все интересующиеся естественными науками), насчитывал в 1909 году 6000 участников, среди которых были как признанные ученые, так и студенты последних курсов университетов<sup>1</sup>.

И все же этому количественному увеличению не всегда соответствовал настолько же ощутимый качественный рост. О каком бы престиже ни шла речь, российской науке всегда патологически не хватало денежных средств. Несмотря на то что университетская реформа 1863 года предусматривала государственную помощь при оборудовании университетских лабораторий, они так и остались плохо оснащенными, подходя лишь для того, чтобы обучать студентов уже сложившимся технологиям, нежели мотивировать и поддерживать их участие в поиске более оригинальных идей. Не удивляет поэтому, что не только лучшие представители российской науки, но и аспиранты, и молодые многообещающие исследователи, и преподаватели маленьких периферийных учреждений обучались в иностранных университетах, регулярно возвращаясь в западные лаборатории для проведения своих исследований. Результатом этого стала интенсивная система обмена и связей русских ученых с их часто более знаменитыми европейскими коллегами. Можно даже сказать, что в период 1850–1890-х годов большая часть контактов русского научного сообщества с западными европейскими коллегами устанавливалась именно в лабораториях<sup>2</sup>.

Эрнст Мах, профессор экспериментальной физики, а в дальнейшем ректор немецкого Университета в Праге, прежде чем стать преподавателем философии в Вене, также встречался со многими русскими исследователями, приехавшими на Запад, чтобы совершенствовать свое научное образование. Из полученных им от его русских почитателей писем, сохранившихся в немалом числе в архиве Института Эрнста Маха во Фрайбурге, можно, например, увидеть, что уже в 1883 году некий Г. Оснобишин, вернувшись в Россию, благодарил Маха за то, что тот принял его в свою лабораторию на обучение<sup>3</sup>. Распространенная в целом во всей Российской империи привычка посещения (пусть даже на несколько месяцев) иностранных университетов и лабораторий, будучи важным моментом образования и специализации, привела в Прагу немало ученых. В подтверждение тому можно привести свидетельство ассистента физической лаборатории Варшавского университета, который в своем письме Маху просил о возможности работать у него в течение семестра<sup>4</sup>. Несколько лет спустя ему же писал молодой сту-

<sup>1</sup> См.: История естествознания в России. Т. II. М., 1960. С. 7–8, 20.

<sup>2</sup> См.: *Vucinich A.* Science in Russian Culture. V. II. P. 73–75; *Старостин Б.А.* Из истории международных контактов научных школ // Школы в науке. М., 1977. С. 200.

<sup>3</sup> См.: Архив Института Эрнста Маха (далее ЭМИ). Оснобишин. 7/19.I.1883. Судя по последующей переписке с Махом, можно сделать вывод, что Оснобишина интересовали главным образом проблемы баллистики. См.: ЭМИ. Оснобишин. 8/20.X.1885; 13/25.XII.1887; 18/30.III.1888.

<sup>4</sup> См.: ЭМИ. Трусевич. 10.IV.1895.



дент Одесского университета, спрашивая на неуверенном немецком языке о возможности продолжить исследовательскую работу под его руководством. Тот факт, что несколько месяцев спустя он благодарил Маха за «самые счастливые часы своей жизни», показывает, что просьба эта была все же неким образом удовлетворена<sup>1</sup>.

Из полученных Махом писем также можно сделать вывод о том, что в последние десятилетия XIX века в России его имя было связано с популярными учебниками, ставшими школьными в царской империи — причем, надо отметить, не только в школах немецкого языка. Бруно Кольбе, преподаватель училища Святой Анны в Петербурге, автор нескольких монографий по электронике и оптике, а также изобретатель приспособлений, использующихся в школах для демонстрации опытов и физических законов<sup>2</sup>, сообщил Маху в 1891 году, что он адаптировал для преподавания его исследование «Grundriss der Naturlehre» и был чрезвычайно доволен результатами<sup>3</sup>. Год спустя из Симбирска полковник Александр Зиндеберг писал Маху о том, какое впечатление произвела на него его новая книга по физике, и испрашивал библиографических советов по курсу «космографии», который он читал для старших классов кадетского корпуса<sup>4</sup>. Успех учебников Маха был столь велик, что уже в 1891 году Кольбе сообщил их автору о неофициальном переводе некоего Куролдова, преподавателя Петербургского кадетского корпуса, который якобы был составителем, писал Кольбе, «нового (!) учебника по физике, 9/10 которого — *дословный перевод* Вашей книги *Naturlehre!!*»<sup>5</sup>. Четыре года спустя все тот же Кольбе сообщил Маху уже о другом неавторизованном переводе, что в принципе часто встречалось, замечал он с досадой, «потому что, к сожалению, между Россией и другими странами не существует *никакого литературного соглашения*»<sup>6</sup>. А в 1900 году один преподаватель гимназии отредактировал учебник физики по модели учебника Маха<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> См.: ЭМИ. Левинтов. 8.X. (1901); s.d. (1901). Даты этих писем предполагаемые, но 1901 год подтверждается отсылкой к более раннему письму на русском языке 1899 года. См.: ЭМИ. Левинтов. 19/31.XII.1899.

<sup>2</sup> См.: *Kolbe B. Geometrische Darstellung der Farbenblindheit.* SPb.; Leipzig, 1881; *Farben-sättigungstafeln zur graduellen Abschätzung der Farbenblindheit.* SPb.; Leipzig, 1881; *Einführung in die Electricitätslehre. Vorträge.* Berlin, 1893–1895. 2 v.

<sup>3</sup> См.: ЭМИ. Кольбе. 16/28.XI.1891. Ссылаясь на вышеупомянутый учебник (*Mach E., Odstril J. Grundriss der Naturlehre für die unteren Classen der Mittelschulen. Für Gymnasien.* Prag, 1887), Кольбе предложил Маху в следующем году подготовить к печати его обновленное переиздание. См.: ЭМИ. Кольбе. 11/23.X.1892; 6/18.XII.1892.

<sup>4</sup> См.: ЭМИ. Зиндеберг. 5.X.1892. Зиндеберг отсылал к работе: *Mach E., Jaumann G. Leitfaden der Physik für Studierende.* Prag; Leipzig, 1891.

<sup>5</sup> ЭМИ. Кольбе. 16/28.XI.1891.

<sup>6</sup> ЭМИ. Кольбе. 1/13.III.1895. В этом случае речь шла о весьма необычном переводе, поскольку в типографии было издано несколько сотен экземпляров, следы которых почти полностью утеряны. См.: ЭМИ. Кольбе. 22.III/2.IV.1895.

<sup>7</sup> См.: ЭМИ. Энгельмейер. 28.III/10.IV.1900.



В то время как к Маху обращались молодые ученые и учителя физики, Авенариус находил своих последователей в оживленной русской колонии эмигрантов в Цюрихе, где в то время можно было встретить немало студентов и революционеров<sup>1</sup>. Особый интерес Цюрих вызывал у тех многочисленных русских эмигрантов, которые были очарованы немецкой политической культурой. В то время как в Женеве, самом крупном центре эмиграции, политическую среду, обычно довольно спокойную, оживляли русские народники и социалисты, Цюрих, благодаря своей либеральной конституции, стал центром политической жизни и рабочего движения немецкой Швейцарии, представлявшей со своей текстильной промышленностью наиболее индустриально развитый регион страны. Именно здесь вследствие принятых в Германии в 1878 году антисоциалистических законов нашли свое убежище многие выдающиеся немецкие социал-демократы. В 80-е годы XIX века в Цюрихе постоянно проживали Карл Каутский, Эдуард Бернштейн, Георг фон Фольмар; сюда часто приезжали Август Бебель и Карл Либкнехт; здесь издавалась ежедневная газета «Sozialdemokrat», орган немецкой социал-демократии<sup>2</sup>. В 1893 году неподалеку от Цюриха прошел Третий съезд Второго интернационала. Когда в 1881 году Павел Аксельрод, будучи в то время народником, переехал в Цюрих, местная атмосфера, как вспоминал он, содействовала эволюции его взглядов в направлении социал-демократии<sup>3</sup>. Увеличению потока эмигрантов в этом городе способствовал тот факт, что ни в Цюрихском университете, ни в Политехническом институте от иностранных студентов при поступлении не требовалось диплома гимназии, мало того, не было никаких дискриминаций в отношении женщин и евреев<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Вплоть до начала 70-х годов XIX века Цюрих был местом многочисленной колонии русских эмигрантов, где жили в основном студенты университета и Политехнического института. Этот город также был отмечен присутствием таких выдающихся революционеров, как Бакунин и Лавров. Большое число студентов, а особенно студенток, которые занимались в Цюрихе не только наукой, но также политической и революционной деятельностью, вынудило российское правительство в 1873 году издать особый запрет на обучение женщин в Цюрихе, а также аннулировать законность полученных ими начиная с последующего года званий. Так, русская колония в Цюрихе была практически полностью ликвидирована: число русских студентов университета резко сократилось со ста пятидесяти до менее десяти, Политехнический же институт, посещаемый большей частью студентами мужского пола, существенно сократил число записавшихся в него русских в последующие годы (см.: *Meijer J.M. The Russian Colony in Zürich (1870–1873). A Contribution on the Study of Russian Populism. Assen, 1955. P. 85–147*). Тем не менее в 80-е годы русская эмиграция стала вновь прибывать в Цюрих, где Авенариус преподавал с 1877 года вплоть до своей смерти в 1896 году.

<sup>2</sup> См.: *Ascher A. Pavel Akselrod and the Development of Menshevism. Cambridge, 1972. P. 54.*

<sup>3</sup> См.: *Аксельрод П.Б. Пережитое и передуманное. Кн. I. Берлин, 1923. С. 392.*

<sup>4</sup> В те годы еще одно обстоятельство способствовало переезду в Цюрих значительного числа русских евреев. В 1881 году распространился слух, что убийство царя Александра II было делом рук евреев; за этим последовали многочисленные погромы в разных областях России, а в последующие годы были одобрены законы еще более дис-



Среди русских студентов в Цюрихе немалым авторитетом пользовался Рихард Авенариус. Его ученик, Фридрих Карстаньен, в посвященном ему на страницах эмпириокритического журнала некрологе отмечал, что столь быстрое распространение его мысли в России объяснялось именно «огромным числом русских слушателей», посещавших его лекции<sup>1</sup>. Однако слава о нем распространялась и за пределами тесного круга его учеников, которые, по словам Бонч-Бруевича, были все же немногочисленны по той причине, что язык Авенариуса вызывал затруднение многих иностранных студентов. Тем не менее популярность австрийского философа была «огромной» даже среди тех, кто был знаком с его идеями лишь понаслышке. Приехав в Цюрих в то время, когда Авенариус уже прекратил чтение лекций из-за болезни, вскоре приведшей его к смерти в возрасте всего 53 лет, Бонч-Бруевич рассказывал о той растерянности, которую вызвало состояние здоровья философа в среде русской студенческой колонии, и о том участии, которое проявляли к нему его русские ученики<sup>2</sup>.

Трудно объяснить, чем был вызван интерес к Авенариусу со стороны русских молодых людей. Во второй половине XIX века идеал научной чистоты и строгости, приписываемый естественным наукам, оказывал сильное влияние на передовую русскую молодежь. Целое поколение студентов 70–80-х годов воспитывалось на «демократических» текстах предшествующего десятилетия, свидетельством тому являются имена Чернышевского, Добролюбова и Писарева, которые практически в обязательном порядке повторяются в биографиях русских революционеров. Одни благодаря роману «Что делать?» решили посвятить себя медицине, другие, воодушевившись произведениями Писарева, заинтересовались естественными науками<sup>3</sup>. В любом случае

---

криминационного характера. Гонимые волной антисемитизма, многие молодые евреи радикальных убеждений искали убежища в Цюрихе, будучи разочарованы не только официальной политикой государства, но и особенно оправданием крестьянского антисемитизма со стороны многих групп народнического и революционного толка (см.: *Ascher A. Pavel Akselrod and the Development of Menshevism*. P. 71). Именно в Цюрихе был основан один из первых центров по изучению русского еврейства, в котором активно работал Григорий Гуревич, друг Аксельрода, представитель социалистического сионизма (см.: *Гуревич П.Е. Среди революционеров в Цюрихе // Еврейская летопись. IV (1926). С. 99–102*). О присутствии русских в университете Цюриха см.: *Gagliardi E., Nabholz H., Strobl J. Die Universität Zürich 1833–1933 und Ihre Vorläufer*. Zürich, 1938, особенно p. 751–761, 780–783. Для сравнения с русской эмиграцией в Германии см.: *Williams R.C. Culture in Exile: Russian Emigrés in Germany. 1881–1941*. Ithaca; London, 1972. P. 20–53.

<sup>1</sup> См.: *Carstanjen F. Nachruf an Richard Avenarius // VWPh. 1896. XX. P. 388*.

<sup>2</sup> См.: *Бонч-Бруевич В.Д. Женевские воспоминания // Под знаменем марксизма. 1929. № 1. С. 31*.

<sup>3</sup> Большевик С.И. Мицкевич, например, вспоминал, что именно прочтение работ Писарева и Чернышевского убедило его бросить военную учебу и поступить на медицинский факультет: «Мечтал пойти врачом в деревню» (Деятели СССР и революционного движения России: Энциклопедический словарь Гранат. М., 1927–1929. Репринт. М., 1989. С. 547). П.И. Лебедев-Полянский выбрал сферу своих научных интересов, познакомив-



наука вызывала восхищение русской молодежи тех лет, будучи для нее идеалом соответствующего реальности знания — основательного и конкретного знания, преодолевающего идеалистические и религиозные традиции, которые царская власть сделала своим идеологическим знаменем. Даже когда позитивизм Конта и Спенсера перестал властвовать над русскими передовыми умами и его мнимые метафизические основы были подвергнуты критике, вера в идеалы науки не угасла. Напротив, как раз во имя научной строгости отвергался «ортодоксальный» позитивизм, тогда еще слишком тесно связанный с предубеждениями философской традиции. В глазах русской молодежи в Цюрихе, по свидетельству Бонч-Бруевича, Авенариус воплощал как раз образ «бескорыстнейшего ученого», философа, всем своим существом преданного основанию и развитию новой «научной философии»<sup>1</sup>. Завоевывая необычайную популярность, которой не без основания изумлялся Бонч-Бруевич, Авенариус как «научный философ» завораживал даже тех, кто никогда не был приверженцем его учения.

Между тем от небольшого числа русских студентов Авенариуса остались одни только имена, за малым лишь исключением. Размещая в журнале «Научное обозрение» ряд ранее неопубликованных лекций по психологии, редактор М.М. Филиппов благодарил ученика Авенариуса доктора Тотомянца за предоставленный им материал<sup>2</sup>. Болгарский эмпириокритицист С. Каблешков, опубликовавший статью по педагогической тематике в журнале «Vierteljahrschrift» в 1896 году, через несколько лет написал для «Русской мысли» очерк, в котором опровергалась критика, направленная Вундтом на философию Авенариуса<sup>3</sup>.

О присутствии среди учеников Авенариуса немало числа русских можно судить по множеству статей русской тематики в журнале, который был им основан и которым он руководил. В «Vierteljahrschrift» часто выходили статьи, в которых русские философы представляли на немецком языке свои работы: так, в период 1883–1886 годов читатели узнавали о публикациях Николая Грота, Кареев извещал о своей монографии по философии истории, а Милославский, профессор философии из Казани, сообщал о выходе первого тома своих «Оснований философии». Тот же Лесевич опубликовал в «Vierteljahrschrift»

шись с трудами Писарева и Дарвина (Там же. С. 489). См. также: Kelly A. Empiriocriticism: A Bolshevik Philosophy? // Cahiers du monde russe et soviétique. 1981. XXII. P. 93.

<sup>1</sup> См.: Бонч-Бруевич В.Д. Женевские воспоминания. С. 31.

<sup>2</sup> См.: Филиппов М.М. Психология Авенариуса по неизданным материалам // Научное обозрение. 1899. № 2. С. 400, прим.

<sup>3</sup> См.: Kableskov S. Die Erfehrbarkeit der Begriffe, geprüft an dem Begriffe der Erziehung // VVPh. 1896 (XX). P. 406–440; Предпосылки эмпириокритицизма в критике В. Вундта // Русская мысль. 1903. № 6. С. 124–144. Каблешкова русскому журналу порекомендовал Лесевич, считавший его в ту эпоху «лучшим толкователем эмпириокритической философии» (письма Лесевича В.В. Гольцеву В.А. 30.VII.1902 и 14.IX.1902 // Архив В.А. Гольцева. М., 1914. С. 247–248).



короткую заметку о своих «Этюдах и очерках»<sup>1</sup>. Однако следует отметить, что журнал Авенариуса не ограничивался публикацией обзора работ русских философов — имея возможность рассчитывать на некоторых русских сотрудников, «Vierteljahrschrift» демонстрировал живой интерес к публикациям на этом языке. Так появился подробный обзор первых двух номеров русского философского журнала «Вопросы философии и психологии»<sup>2</sup>, положительный отзыв на произведение Лесевича, рецензия на философскую монографию Филиппова, подписанная, возможно, Трониним, под говорящим псевдонимом Иностранцев<sup>3</sup>. Об интересе к русской среде свидетельствует также то, насколько быстро журнал Авенариуса отреагировал на выход (пусть и на немецком языке) «Очерков по истории материализма» Плеханова, которого рецензент Франц Блай критиковал за «взволнованный, нервный тон, склонный к оскорблению», замечая по поводу объявленной «пристрастности» Плеханова, что «наука не является ни “реакционной”, ни “революционной”»<sup>4</sup>. Не с меньшей критикой, надо заметить, журналом был встречен и французский перевод обширного исследования Михайловского о прогрессе<sup>5</sup>.

Представленная в журнале Авенариуса русская тематика свидетельствовала о связях швейцарского философа с многочисленными студентами, которые, приезжая из России, становились проводниками его идей у себя на родине<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> См.: Selbstanzeig: Grot, Nicolas, Zur Frage über die Reform der Logik. Versuch einer neuen Theorie der Denkprocess (in russ. Sprache) // VWPh. 1883. VII. P. 118–120; Selbstanzeig: Grot, Nicolas, Zur Frage über die Freiheit des Willens (in russ. Sprache) // VWPh. 1884. VIII. P. 252–253; Selbstanzeig: Grot, Nicolas, Über die Seele, im Zusammenhang mit den modernen Lehren von der Kraft (in russ. Sprache) // VWPh. 1886. X. P. 503–504; Selbstanzeig: Karejew, N., Grundfragen der Philosophie der Geschichte (in russ. Sprache) // VWPh. 1884. VIII. P. 253–255; Selbstanzeig: Miloslawski, P., Die Grundlagen der Philosophie als Specialwissenschaft (in russ. Sprache) // VWPh. 1884. VIII. P. 118–120; Selbstanzeig: Lessewitsch, Wladimir, Studien und Skizzen (in russ. Sprache) // VWPh. 1887. XI. P. 507.

<sup>2</sup> См.: Tronin V.V. Aus russischen Zeitschriften // VWPh. 1898. XXII. P. 363–367. Аналогичным образом Тронин занимался в «Вопросах философии и психологии» обзором статей, опубликованных в «Vierteljahrschrift» (Тронин В.В. Обзор «Vierteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie». 1897. № 1–4 // Вопросы философии и психологии. 1898. № 3. С. 238–244).

<sup>3</sup> См.: Tronin V.V. Besprechung: Lessewitsch, W.W., Der philosophische Nachlass; Inostranzew. Besprechung: Philippow, M. M., Philosophie der Wirklichkeit (in russ. Sprache) // VWPh. 1897. XXI. P. 528–529.

<sup>4</sup> Blei F. Besprechung: Plechanow, P., Beiträge zur Geschichte des Materialismus // VWPh. 1897. XXI. P. 522. Ссылка на Г.В. Плеханова, Beiträge zur Geschichte des Materialismus. Stuttgart, 1896; на рус. яз.: Избр. филос. произв. Т. II. С. 33–194.

<sup>5</sup> См.: Seitz J. Mikhaïlowsky, N., Qu'est-ce que le Progrès? Examen des idées de M. Herbert Spencer // VWPh. 1899. XXIII. P. 126–127.

<sup>6</sup> Достойную внимания роль в распространении идей Авенариуса в Российской империи играли также некоторые его ученики, прибывшие из Польши, переживавшей после неудачного восстания в 1863 году возобновившуюся русификацию. Особенно следует упомянуть Жозефину Еразмовну Кжизановскую из Минской губернии. Она училась в Цюрихе у Гауле и Авенариуса, в 1893 году защитила диссертацию, которая сразу же была

## Рабочий-философ В.В. Тронин

Свидетельства Бонч-Бруевича, несколько упоминаний других философов-современников, а также пара опубликованных в эмпириокритическом журнале статей — это все, что говорит нам о Вадиме Тронине, самом близком к Авенариусу русском его ученике. Известно, что он некогда был слесарем на Сормовских заводах и там в рабочем кружке получил начальное образование. Целью этого кружка было культурное воспитание его членов, и, как и многие другие схожие с ним центры, разбросанные по всей стране, он вел подпольную деятельность. Эти так называемые «кружки для самообразования» часто выступали центрами распространения социалистических идей, а потому считались «крамольными». Именно там много читавшему и всем интересовавшемуся Тронину кто-то и посоветовал поехать в Цюрих. Как писал Бонч-Бруевич, «собрав пожитки и самые малые деньжонки, он двинулся в путь, пробираясь самыми дешевыми поездами и почти голодая в дороге»<sup>1</sup>.

Когда Тронин приехал в Цюрих в 1893 году, ему было около тридцати лет, он не знал ни одного языка, кроме русского, но как-то умудрялся прожить случайными заработками, которые могли предложить ему соседи по дому или семья рабочих, у которой он снимал крохотную мансарду. Тем не менее за короткий период Тронин установил

опубликована (*Kodis J. Zur Analyse der Apperceptionsbegriffes. Eine historisch-kritische Untersuchung. Berlin, 1893*). С мужем, врачом Кодисом, переехала в США и в конце века получила кафедру патологии в университете Сент-Луиса. Ж.Е. Кодис продолжала распространять идеи Авенариуса и в Америке: она опубликовала несколько статей по эмпириокритицизму в «*Psychological Review*» (*Kodis J. Some Remarks upon Apperception // Psychological Review. 1896 (III). P. 384–397; Richard Avenerius // Psychological Review. 1896 (III). P. 603–610*). В ее образе признанного ученого восхищавший ею Лесевич видел пример женской эмансипации, «выражение типа женщины будущего» (*Лесевич В.В. Предисловие // Собр. соч. Т. II. С. 659*). У Авенариуса учился и Владислав Генрих, ставший профессором в Кракове, а также основателем и редактором одного из крупных философских журналов в Польше — «*Kwartalnik Filozoficzny*». Относительно влияния краковских эмпириокритицистов на Малиновского см.: *Flis A. Cracow Philosophy of the Beginning of the Twentieth Century and the Rise of Malinowski's Scientific Ideas // Ellen R., Gellner E., Kubica G., Mucha J. (eds). Malinowski Between Two Worlds. The Polish Roots of an Anthropological Tradition. Cambridge, 1988. P. 107–127*. Эмпириокритицизм оказывал влияние и на польский марксизм: Людвиг Крживицкий познакомился с Авенариусом в Швейцарии и считал его учение вполне совместимым с историческим материализмом (см.: Большая энциклопедия / Под ред. С.Н. Южакова. СПб., 1903–1915. Т. XI. С. 534; *Kolakowski L. Main Currents of Marxism. Oxford, 1981. V. II. P. 193–207*). На Станислава Бжозовского, сыгравшего важную роль в польской культуре XX века, оказывали влияние те же философы, что влияли и на Луначарского — от Авенариуса до Ницше, от Сореля до Берсона (*Ibid. P. 215–239; Tatarkiewicz W. Historia filozofii. 4 ed. Warszawa, 1946–1950. V. III. P. 492–493*). И Жозефина Кодис, и Людвиг Крживицкий писали также на русском языке; Бжозовский в Италии подружился с Горьким и Луначарским (см.: *Walicki A. Stanislaw Brzozowski and the Polish Beginning of «Western Marxism».* Oxford, 1989; *Steila D. A Philosophy of Labour: Comparing A.V. Lunacharskij and S. Brzozowski // Studies in East European Thought. 2011. 4. P. 315–327*).

<sup>1</sup> *Бонч-Бруевич В.Д. Женевские воспоминания. С. 30.*





связи с некоторыми ремесленными лавками, которым он поставлял свои деревянные изделия, «весь ушел в изучение немецкого языка и за два с половиной года овладел им в совершенстве»<sup>1</sup>. В то же время он ходил на лекции Авенариуса и, по словам Бонч-Бруевича, «так увлекся его системой философии, что решил посвятить себя ее всестороннему изучению, одновременно усиленно занимаясь естественными науками, особенно химией»<sup>2</sup>. Лично познакомившись с Авенариусом, Тронин подружился с ним, войдя (по словам Бонч-Бруевича) в ту узкую группу учеников, о которой говорил даже Карстаньен, вспоминая частные лекции, которые давал им философ в своем доме:

Притягательный момент для деятельных умов, так что в последнее время больше двадцати человек сидело в его комнате, вокруг длинного рабочего стола. [Авенариус] тем не менее, хотел не только слушателей, но учеников, в самом прямом смысле этого слова<sup>3</sup>.

О Тронине как ученом известно еще меньше. Как уже отмечалось, он эпизодически сотрудничал с журналом Авенариуса, посвящая себя прежде всего переводу главного произведения Авенариуса — «Критики чистого опыта»<sup>4</sup>. Так, говоря об успехе эмпириокритицизма в России, Карстаньен уже после смерти Авенариуса упоминал, что русский перевод «Критики» находился в тот момент в процессе доработки<sup>5</sup>. Через два года в предисловии к русскому изданию своего «Введения», отредактированного Лесевичем, Карстаньен уточнял, что переводом «Критики» занимался Тронин<sup>6</sup>. Однако спустя пять лет в статье «Авенариус» первого тома «Большой энциклопедии» говорилось о том, что перевод Тронина еще «готовится к печати»<sup>7</sup>. Но на самом деле этого так и не произошло, и очень долго среди многочисленных русских переводов работ Авенариуса оставался этот почти необъяснимый пробел. Тронина не раз торопили с публикацией, просив сообщить по крайней мере о ходе его работы. Луначарский, составивший популярное изложение «Критики», в 1904 году сетовал на то, что уже много лет ведутся разговоры о переводе работы Авенариуса, а Тронин даже

<sup>1</sup> Бонч-Бруевич В.Д. Женевские воспоминания. С. 30. В дальнейшем Тронин перевел на немецкий «Воскресение» Л.Н. Толстого. См.: *Tolstoj L. Auferstehung, übers. W. Tronin und I. Frappon. Berlin, 1900.*

<sup>2</sup> Бонч-Бруевич В.Д. Женевские воспоминания. С. 30.

<sup>3</sup> Carstanjen F. Nachruf an Richard Avenarius. P. 388. См. также: *Gagliardi E., Nabbolz H., Strobl J. Die Universität Zürich 1833–1933. P. 708.*

<sup>4</sup> См.: Бонч-Бруевич В.Д. Женевские воспоминания. С. 32. Бонч-Бруевич утверждал, что Тронин довольно часто писал в «Vierteljahrsschrift» анонимно или под псевдонимом. Единственный случай, когда при прочтении оставалось сомнение в принадлежности Тронину подписанной иначе статьи, упоминался в рецензии Филиппова, и это была статья, подписанная неким Иностранцевым. См.: *Inostranzew. Besprechung: M.M. Philippow, Philosophie der Wirklichkeit. P. 528–529.*

<sup>5</sup> См.: Carstanjen F. Nachruf auf Richard Avenarius. P. 388.

<sup>6</sup> См.: Карстаньен Ф. Введение в «Критику чистого опыта». СПб., 1898. С. XVII.

<sup>7</sup> Большая энциклопедия. Т. I. С. 50.



не принял в них участия, чтобы разъяснить, намерен ли он заниматься этим переводом или же предпочитает оставить другим «эту благодарную работу»<sup>1</sup>. Другой марксист и последователь эмпириокритицизма Николай Валентинов замечал в 1905 году, что с тех пор как Лесевич впервые сообщил через Карстаньена о том, что главная работа Авенариуса находится в процессе перевода, прошло ни много ни мало шесть лет<sup>2</sup>. Помимо этих данных, на сегодняшний день нам ничего не известно. Бонч-Бруевич сообщал, что задолго до 1917 года Тронин поселился на Кавказе, в Майкопе, и «вел уединенную жизнь анахорета-философа, занимаясь преподаванием в школах и сельскими работами на своем маленьком огороде»<sup>3</sup>. Письмо Тронина, адресованное 28 марта 1918 года тому же Бонч-Бруевичу из села Новочеркасское, подтверждает намерение рабочего-философа переехать, хотя бы временно, в Москву, возможно, для того, чтобы избежать войны. Тронин писал ему: «Охотнее всего взял бы на себя дело, имеющее отношение к просвещению масс, дабы трудящийся народ, добившись власти, мог ее держать в своих руках твердо и сознательно». При этом он совсем не исключал возможности поработать слесарем, крестьянином или, скажем, сапожником<sup>4</sup>. Желание Тронина вряд ли было удовлетворено. Как бы то ни было, в 1929 году Бонч-Бруевич писал в своей книге о недавней смерти Тронина. Вероятно, так и не оконченная рукопись перевода «Критики» Авенариуса находилась среди оставленных Трониним своей вдове бумаг, следы которых были впоследствии утеряны<sup>5</sup>.

Тем не менее даже при отсутствии документов, свидетельствующих об активно проводившейся Трониним работе по распространению идей Авенариуса в России, именно долгое отсутствие перевода «Критики» в русской философской литературе говорит о важности и авторитете переводчика. Только в 1907 году, через одиннадцать лет после заявления о нем Трониним, вышел первый русский перевод, выполненный Иваном Федоровым<sup>6</sup>. Вероятно, Тронин действительно пользовался немалым уважением среди русских эмпириокритиков, если никто из них так и не посвятил себя столь «благодарной работе», ожидая, что Тронин доведет до конца свой нелегкий труд<sup>7</sup>.

Даже исходя из скудных источников, можно сделать вывод о том, что Тронин играл очень важную роль (хотя и трудно это доказать)

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Основные идеи эмпириокритицизма // Образование. 1904. № 10. С. 59, прим.

<sup>2</sup> См.: Валентинов Н. Рецензия: Авенариус Р. Критика чистого опыта. Новая теория позитивного идеализма в изложении А. Луначарского // Правда. 1905. № 6. С. 185.

<sup>3</sup> Бонч-Бруевич В.Д. Женевские воспоминания. С. 34.

<sup>4</sup> См.: ОР РГБ. Ф. 369. К. 353. Ед. хр. 8. Письмо Тронина В. Бонч-Бруевичу В.Д. 28.III.1918. Л. 1–2.

<sup>5</sup> См.: Бонч-Бруевич В.Д. Женевские воспоминания. С. 34.

<sup>6</sup> См.: Авенариус Р. Критика чистого опыта. СПб., 1907–1908.

<sup>7</sup> Подобного не случилось с другими работами, выходящими одновременно в нескольких переводах.



в русском восприятии идей Авенариуса. По свидетельству Бонч-Бруевича, именно Тронину принадлежало изобретение большей части русских эмпириокритических терминов, впервые использованных Лесевичем при переводе Карстаньена. В этом смысле Тронин выступил важным, пусть даже безымянным и неизвестным посредником рецепции Авенариуса в России. Нужно напомнить, что принятая Лесевичем терминология стала в некотором смысле «канонической», а потому любой отходящий от нее, как тот же Федоров, был обречен на критику<sup>1</sup>.

Ганейзер, один из самых внимательных биографов Лесевича, утверждал, что в ходе перевода Карстаньена русский философ вел «переписку с Авенариусом и его кружком, в котором дебатировалось каждое предложенное Лесевичем новое слово»<sup>2</sup>. Очевидно, что в цюрихском кружке любой собеседник должен был прекрасно знать русский язык, чтобы обсуждать с Лесевичем перевод вызывающих трудности терминов. Поскольку из прочтения «*Vierteljahrschrift*» вытекает, что самым активным русским учеником был Тронин, это может подтверждать предположение Бонч-Бруевича о том, что именно Тронин обсуждал с Лесевичем его перевод Авенариуса<sup>3</sup>.

По свидетельству Бонч-Бруевича, «Введение в “Критику чистого опыта”» Карстаньена вышло на немецком языке, и почти одновременно на русском — в первом переводе, авторство которого принадлежало Лесевичу, имевшему, с разрешения Карстаньена, доступ к его рукописи<sup>4</sup>. На стол Тронина две эти книги попали практически одна за другой, и та, что принадлежала Лесевичу, сопровождалась лестным посвящением Авенариуса его «лучшему русскому ученику». Сопоставление перевода с оригинальным текстом вызвало, по словам Бонч-Бруевича, «истинный ужас и величайшее негодование» Тронина, поскольку Лесевич допустил целый ряд ошибок и неточностей, исказив тем самым авторскую мысль<sup>5</sup>. Тронин сразу же написал Лесевичу, категорически заявив, что подобная книга не могла распространяться, ввиду того что искажала эмпириокритицизм. Лесевич был потрясен, но приведенные Трониним примеры ошибок были столь убедительны, что он смирился с необходимостью приостановить распространение книги, прося Тронина вместе с ним пересмотреть весь перевод. В ре-

<sup>1</sup> См.: Шиманский А. Рецензия: Авенариус Р. Человеческое понятие о мире // Мир божий. 1902. № 11. С. 122–125; Аксельрод Л. И. Рецензия: Авенариус Р. Критика чистого опыта. Т. I // Современный мир. 1908. № 7. С. 139; Рецензия: Авенариус Р. Критика чистого опыта // Русское богатство. 1908. № 4. С. 155–157.

<sup>2</sup> Ганейзер Е. В. В. Лесевич в письмах и воспоминаниях // Голос минувшего. 1914. № 8. С. 65.

<sup>3</sup> См.: Бонч-Бруевич В. Д. Женевские воспоминания. С. 34.

<sup>4</sup> См.: Carstanjen F. Richard Avenarius' biomechanische Grundlegung der allgemeinen Erkenntnistheorie. Eine Einführung in die Kritik der reinen Erfahrung. München, 1894.

<sup>5</sup> См.: Бонч-Бруевич В. Д. Женевские воспоминания. С. 34.



зультате этой работы, вспоминал Бонч-Бруевич, был составлен список из более чем 150 ошибок. Предложения Тронина были приняты Лесевичем и учтены во втором издании перевода, опубликованного им на его личные средства спустя некоторое время после первого издания, которое было решено полностью уничтожить. В связи с тем что Лесевич не дал по этому поводу никакого объяснения и даже не выразил публичной благодарности Тронину, появление двух столь близких по времени изданий одной и той же работы понималось главным образом как знак невероятного ее успеха.

Вследствие всего этого у Бонч-Бруевича сложилось скверное мнение о Лесевиче, виновном, по его мнению, в присваивании результата чужого труда, и потому спустя много лет он был рад восстановить, как он считал, справедливость в отношении Тронина<sup>1</sup>. Думаю, свидетельство Бонч-Бруевича требует переоценки на основе сравнения его с другим документом — рецензией, которую Тронин посвятил Лесевичу через два года после их сотрудничества над переводом Карстаньена. В этой статье Тронин рассказывал читателям «*Vierteljahrschrift*» о нелегкой деятельности популяризатора научной философии, которую Лесевич вел в России. В особенности Тронин замечал, что в рассмотренном им очерке Лесевич предпринял «попытку» перевода, или, правильнее сказать, комментирования содержания первого тома «Критики», придерживаясь «Введения» Карстаньена. «Задача, которую Лесевич взял на себя, — говорил Тронин, — не так проста, как это могло бы показаться на первый взгляд»<sup>2</sup>. Терминология Авенариуса была сложной и запутанной даже на немецком языке. Кроме того, «сложности для Лесевича возростали еще и в связи с тем, что русский язык гораздо менее открыт к неологизмам, нежели немецкий». Тем не менее, заключал Тронин,

даже если нам есть что возразить друг другу, нужно в целом признать, что попытка без сомнения удалась. Мы уверены, что кто бы ни писал в будущем по-русски об эмпириокритической философии, и прежде всего кто бы ни взялся за трудную задачу перевода на русский язык работы Авенариуса, не откажет Лесевичу в самой горячей благодарности за его труд<sup>3</sup>.

Порекомендовав однажды Лесевичу варианты перевода ряда терминов, чтобы овладеть непростым языком эмпириокритицизма, хоть и при весьма несложном комментировании Карстаньена, теперь Тронин, работая над русским переводом «Критики», уже сам благодарил Лесевича за комментирование содержания первой книги. Не исклю-

<sup>1</sup> См.: *Бонч-Бруевич В.Д.* Женевские воспоминания. С. 34.

<sup>2</sup> *Tronin V.V.* Besprechung: Lessewitsch, W.W., Der philosophische Nachlass des XIX. Jahrhunderts. P. 239. Речь здесь шла о работе: *Лесевич В.В.* Философское наследие XIX века // Собр. соч. Т. II. С. 277–319.

<sup>3</sup> *Tronin V.V.* Besprechung: Lessewitsch, W.W., Der philosophische Nachlass des XIX. Jahrhunderts. P. 239–240.



чено, что именно частое появление статей и очерков (вроде тех, что писал Лесевич), повествующих русским читателям об основных принципах эмпириокритицизма, могло побудить Тронина отказаться от своего претенциозного проекта перевода Авенариуса или же каждый раз откладывать его выполнение.

К сожалению, отношения Тронина с Лесевичем, а также степень продуктивности их сотрудничества, равно как и более детальная оценка взаимоотношений Тронина с Авенариусом, сокрыты в архиве, следы которого, как уже говорилось, были утеряны.

## Молодой Луначарский, философ и революционер

В то время как фигура Тронина до сих пор остается окутанной тайной, многочисленные, прежде всего автобиографические источники свидетельствуют о присутствии среди учеников Авенариуса в середине 90-х годов XIX века русского юноши, обреченного на славу если не философа, то политика и революционера, — будущего наркома по просвещению в большевистском правительстве — Анатолия Васильевича Луначарского. Мы же обратимся к оставленному без должного внимания Луначарскому-философу, рассмотрев прежде всего начальный период его образования, существенным моментом которого является его обучение в Цюрихе у Авенариуса. Надо сказать, что без Луначарского картина, отражающая ситуацию с русскими учениками Авенариуса, была бы неполной, причем не потому, что он был незаурядным учеником, особо близким к учителю (что, вероятно, можно сказать скорее о Тронине), а потому, что он как раз был обычным студентом среди многих, и его юношеский опыт является показательным в том, какой путь проделали другие, менее известные русские представители школы Авенариуса.

Рожденный в Полтаве в 1875 году, Луначарский провел детские годы в атмосфере, пестрящей политическими и интеллектуальными дискуссиями. Его родной отец, Александр Иванович Антонов<sup>1</sup>, был государственным служащим, однако исповедовал радикальные идеи и питал симпатию к левым движениям. Еще ребенком маленький Анатолий шокировал сверстников и лакеев своим непочтительным отношением к религии и монархии. Гимназию в Киеве он посещал без особого уважения, считая школу «тлетворным началом и негодной попыткой царского правительства овладеть [его] душой и наполнить

<sup>1</sup> Луначарский носил фамилию отчима, Василия Луначарского, но жил с родным отцом вплоть до его смерти, наступившей в результате неудачной операции, когда Луначарскому было всего 9 лет. Тот факт, что отец достаточно долго оказывал влияние на политическую ориентацию Луначарского, подтверждается немалым числом автобиографий, написанных последним в разные годы. См.: *Луначарский А.В.* Из неопубликованной автобиографии // Литературное наследство. Т. 80. М., 1971. С. 736.



ее вредным для [него] содержанием»<sup>1</sup>. Учеником он был нерадивым и не имел больших успехов, хотя с огромным усердием самостоятельно штудировал классиков русской демократической мысли первой половины XIX века, в первую очередь Писарева и Добролюбова, а также изучал такие непростые труды, как «Капитал» Маркса и «Логика» Милля<sup>2</sup>.

Тем не менее именно гимназия предоставила ему возможность начать политическую деятельность. С начала 90-х годов среди киевских студентов кипела работа по организации зарождающегося марксистского движения. Произведения, которые отцы-основатели марксизма из группы «Освобождение труда» рискуя привозили на родину из эмиграции, находили благодатную почву в этой среде. Вскоре киевскими студентами был организован марксистский кружок, в который входил также молодой Бердяев; и Луначарский наладил с ними связи, чтобы организовать небольшую ячейку в пятом классе гимназии, который он тогда посещал. Вскоре зародившееся марксистское движение насчитывало уже более 200 последователей среди студентов различных институтов города. По свидетельству того же Луначарского,

шли деятельные кружковые занятия, где рядом с Писаревым, Добролюбовым, Миртовым [псевдоним Лаврова. — Д. С.], зачастую также изучением Дарвина, Спенсера, шли занятия политической экономией по книгам Чупрова и по нелегальной литературе социал-демократического характера<sup>3</sup>.

Уже в седьмом классе гимназии Луначарский под влиянием товарища, жившего на рабочей окраине, решил посвятить себя революционной практике, начав работать «в качестве агитатора и пропагандиста» в кружке рабочих и ремесленников Киевского железнодорожного депо<sup>4</sup>. О его деятельности вскоре стало известно руководству гимназии, которое без колебаний поставило ему «4» по поведению в аттестате зрелости, «как политически подозрительному юноше», желая таким образом затруднить его поступление в университет<sup>5</sup>. Однако Луначарский нисколько не сожалел об этом, уже решив к тому времени поехать учиться за границу, куда влекли его философские интересы.

Поначалу для воспитывавшегося в духе позитивизма Луначарского авторитетами были Миль, Бэн, Дарвин и Спенсер, под влиянием которых он пришел к убеждению, что «необходимо подвести некоторый серьезный позитивный философский фундамент под здание Маркса», конечно согласовывая его «с теми немногими, но гениальными положениями, которые установлены самим Марксом в его, скуд-

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Воспоминания из революционного прошлого // Воспоминания и впечатления. М., 1968. С. 16.

<sup>2</sup> См.: Луначарский А.В. Из неопубликованной автобиографии. С. 55.

<sup>3</sup> Луначарский А.В. Воспоминания из революционного прошлого. С. 17.

<sup>4</sup> См.: Автобиография Луначарского // Литературное наследство. Т. 80. С. 737.

<sup>5</sup> См.: Луначарский А.В. Из неопубликованной автобиографии. С. 55.



ном страницами, но богатом содержанием, философском наследии»<sup>1</sup>. Луначарский полагал, что новую твердую философскую основу марксизма можно было найти в учении Спенсера. Но скоро в этом его разубедило знакомство с эмпириокритицизмом, который показался ему самым передовым течением позитивизма.

Некий Новиков, доктор философии Бернского университета, пробудил в Луначарском живой интерес к идеям Авенариуса, посоветовав почитать работы Лесевича<sup>2</sup>.

Лесевич,— писал позднее Луначарский,— обратил мое внимание на немецкий позитивизм, и я твердо решил, по окончании гимназии, отправиться в Цюрих, чтобы там изучать научный социализм, свободно располагая литературой, и философию под руководством Р. Авенариуса, идеи которого поразили меня даже в неудовлетворительном изложении Лесевича<sup>3</sup>.

В восторге от так называемого «второго позитивизма», девятнадцатилетний Луначарский приехал в 1895 году в Цюрих, запасшись несколькими рекомендательными письмами к П.Б. Аксельроду, авторитетному представителю марксистской эмиграции в Цюрихе<sup>4</sup>. Высокий интеллектуальный уровень русской колонии, возможность пользоваться богатейшими библиотеками, а также превосходные факультеты позволяли ему самостоятельно развивать свои интересы. Недисциплинированный даже в университете, Луначарский не желал записываться на какой-либо один факультет для посещения курсов согласно предписанной программе. Он предпочитал, с одной стороны, следовать своей личной программе, переходя от философии к истории и социологии, а с другой — сочетать «философское отделение факультета естественных наук, его натуралистическое отделение и некоторые лекции юридического факультета и даже цюрихского Политехникума»<sup>5</sup>. Поэтому он выбрал тех профессоров, которые ему нра-

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Воспоминания из революционного прошлого. С. 18–19. См.: Автобиографическая заметка // Литературное наследство. Т. 82. М., 1970. С. 550.

<sup>2</sup> См.: Луначарский А.В. Воспоминания из революционного прошлого. С. 19.

<sup>3</sup> Луначарский А.В. Автобиографическая заметка. С. 550.

<sup>4</sup> См.: Луначарский А.В. Воспоминания из революционного прошлого. С. 19. Хронологические сведения, сообщаемые Луначарским в его автобиографиях, не всегда совпадают. Вероятно, в Цюрих он поехал в 1895 году, однако можно обнаружить документы, в которых он говорил, что отправился туда раньше, а именно в 1893 году (см.: Луначарский А.В. Несколько встреч с Г.В. Плехановым // Под знаменем марксизма. 1922. № 5–6. С. 87). Так, в своих «Воспоминаниях» 1919 года он говорит, что оставался в Цюрихе меньше года, в то время как в автобиографии, написанной для Энциклопедического словаря Гранат 1927–1929 годов, он утверждает, что учился в Цюрихе два года (см.: Деятели СССР и революционного движения России. С. 517).

<sup>5</sup> Луначарский А.В. Воспоминания из революционного прошлого. С. 19. Встретившись в Париже с пожилым Лавровым, который оценил интеллектуальную одаренность Луначарского и, посетовав на недостаточную органичность его подготовки, порекомендовал ему записаться на какой-нибудь факультет для прохождения курса постоянного обучения, Луначарский еще раз повторил, что он «против факультетов вообще



вились: Мартина, ведшего курсы по анатомии, Гауле, преподававшего физиологию, Влассака, профессора физиологии восприятия, о котором впоследствии он будет вспоминать с особой признательностью, Платтена, профессора по политической экономии<sup>1</sup>. Но особенно его восторгал Авенариус:

У него я слушал курс психологии, по которому я вел записки и участвовал в обоих семинарах: философском и специальном по изучению биопсихологии, т. е. его сочинения «Критики чистого опыта». Занятия под руководством Авенариуса, несмотря на свою относительную непродолжительность и большие трудности, которые я встречал в том обстоятельстве, что, совершенно свободно читая и понимая немецкий язык, я плохо практически владел им, оставили глубокий след на всю мою жизнь... Мне казалось, что я привел в полное согласие этот наиболее последовательный и чистый вид позитивизма с философскими предпосылками Маркса<sup>2</sup>.

Луначарский считал, что подобным образом можно было обосновать проект философского укрепления марксизма, что изначально он пытался сделать, основываясь на позитивизме Спенсера. Для него, как и для многих его современников, марксизм был «не только определенной общественной доктриной, но целым мирозерцанием»:

Сочетаясь естественно и гармонично с эволюционным и монистическим научным мировоззрением, осмысливая его, связывая его с вопросами жизненной практики — марксизм был настоящим светочем, центральным пунктом моего самосознания<sup>3</sup>.

Согласно весьма распространенной тогда позитивистской схеме, Луначарский понимал марксизм как теорию общества, способную включить в себя результаты биологического эволюционизма:

Примыкая к истории развития мира и, в частности, земного шара, беря человека из рук биологической науки, неразрывно сплетаясь своими низшими корнями с высшими ветвями дарвинизма, марксизм раскрывал предо мною картину истории человеческого обществ, указывая в борьбе за существование и за господство над природой основной двигатель и главный смысл этой истории, а в борьбе классов — ее механизм<sup>4</sup>.

Как бы то ни было, в общепринятом прочтении марксизма, в детерминизме Плеханова или в политической экономии Туган-Барановского<sup>5</sup> Луначарский не находил ответа на некоторые фунда-

и за совершенно вольное самоопределение молодежи в ее самообразовании» (Луначарский А. В. Воспоминания из революционного прошлого. С. 23).

<sup>1</sup> См.: Луначарский А. В. Из неопубликованной автобиографии. С. 56.

<sup>2</sup> Луначарский А. В. Воспоминания из революционного прошлого. С. 19–20.

<sup>3</sup> Луначарский А. В. Предисловие // Этюды критические и полемические. М., 1905. С. III.

<sup>4</sup> Там же. С. IV.

<sup>5</sup> См.: Туган-Барановский М. I. Subjektivismus und Objektivismus in der Wertlehre // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1906. XXII. P. 557–564; Kant und Marx // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1911. XXXII. P. 180–188.



ментальные вопросы, а этого цельное мировоззрение допустить не могло. Согласно объективизму позитивистской науки, марксисты считали человека «внешним объектом», объективным результатом определенных общественных и исторических условий и влияний, «вполне обусловленной формой передачи энергии». И Луначарский никогда не сомневался, что именно таким образом марксизм как наука должен рассматривать человека: «Идеалом науки должно быть рассмотрение человеческой жизни как закономерного энергетического процесса»<sup>1</sup>. Однако с этой точки зрения за пределами марксистской науки и мирозерцания оставались столь сильно интересовавшие Луначарского человеческое сознание, этика и эстетика. Из эмпириокритицизма Авенариуса он вынес убеждение, что можно гармонически сочетать марксистскую «общественную науку» с биологической теорией познания, способной дать отчет без какого бы то ни было упрощенчества о богатстве связей между индивидом и средой, сохранив при этом неустрашимую субъективность сознания. Самым привлекательным в эмпириокритицизме для Луначарского, так же как и для Лесевича, была его попытка преодоления противоположности субъективизма и объективизма.

Авенариус выделял *Е-ценности* (ощущения, связанные со стимулами среды), *элементы*, означаемые такими выражениями, как «зеленый», «сладкий», *признаки* — «приятный», «неприятный», «прекрасный», «ужасный» и так далее<sup>2</sup>. Связь между индивидом и средой окрашивалась в этом случае в целую гамму эмоций и оценок, коренившихся в психобиологии субъекта, что допускало научное изучение сознания, учитывая все его богатство. В этом плане учение Авенариуса для Луначарского стало настоящим откровением:

Широчайшие перспективы начали открываться передо мною, я предугадывал синтезы, наполнявшие меня счастливой тревогой. Не имеют ли все оценки: грубо чувственные, утилитарные, эстетические, этические — один и тот же корень? Не разновидность ли это единой биологической оценки — начало которой в способности нервной клетки к положительным ощущениям и разряжениям, а вершина — дуализм зла и блага? Не открывает ли именно эстетика самой глубокой сущности биологического факта оценки? А подходя с этой точки зрения к моей «вере», к научному социализму, я уже предчувствовал, что он неразрывно связан в плоскости оценки и идеала со всем религиозным развитием человечества, что он самый зрелый плод этого дерева, разросшегося все из того же корня — первоначальнейших — страдания и наслаждения<sup>3</sup>.

Подчеркнуть оригинальную интерпретацию эмпириокритицизма, предложенную Луначарским в его исследованиях по эстетике, этике,

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Предисловие. С. IV.

<sup>2</sup> См.: *Avenarius R. Kritik der reinen Erfahrung.* § 26–30.

<sup>3</sup> Луначарский А.В. Автобиографическая заметка. С. 550–551.



а также в его анализе значения религии, будет задачей последующих глав. Здесь же достаточно отметить, насколько важными были те месяцы, которые он провел, обучаясь в Цюрихе: «Все важнейшие вопросы, ответить на которые я считаю делом своей жизни, наметились для меня уже тогда, в 1895–1896 годах»<sup>1</sup>.

Увлеченный своим проектом эмпириокритического пересмотра марксизма, Луначарский часто обсуждал его со своим цюрихским покровителем Павлом Аксельродом. Когда Луначарский познакомился с Аксельродом, тот «вечно возился со своими бутылками» кефира, который он производил и сбывал ценою огромных усилий и почти «капиталистической эксплуатации» себя самого<sup>2</sup>; страдающий к тому же ужасной формой бессонницы, он имел мало времени на исследования и литературу. Писал Аксельрод в основном по случаю, потому сочинения его носят на себе печать неотложности момента и пыла политической борьбы. Можно сказать, что Аксельрод оказывал влияние на Луначарского скорее через свою отеческую благосклонность и наставления, нежели через свои труды. Для молодого Луначарского он стал своего рода «духовным отцом», руководя его идеологическим образованием, следя за его первыми литературными экспериментами, слушая и критикуя выступления, сделанные Луначарским в молодежных кружках русской колонии<sup>3</sup>.

Несомненно, Аксельрод сильно повлиял и на марксизм Луначарского: в отличие от Плеханова, считавшего социализм научным результатом неизбежного общественного закона, Аксельрод полагал марксизм главной силой освобождения человечества от страданий. В письме к Плеханову относительно первых ревизионистских выступлений Бернштейна, которые Аксельрод отвергал за их явный *«manque de foi»* [недостаток веры] в прогрессивное движение человечества», он объяснял:

Внутренним двигателем моего идеализма, всей моей общественной деятельности служила и служит мысль о бесконечном (в относительном, конечно, смысле) прогрессе человеческой природы — говорю, бесконечном, а не непрерывном — это существенная разница. И странное дело: чем нагляднее передо мной выступает неказистость современной человек [еской] природы, тем страстнее я мечтаю о ее совершенствах в будущем — через тысячелетия. Казалось бы, что мне до такой туманной, бесконечно далекой дали! А вот, поди же ты, эта бесконечно далекая перспектива, с ее *«Übermenschen»* [сверх-человеком] является для меня импульсом, источником, как бы это сказать, вдох-

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Автобиографическая заметка. С. 551.

<sup>2</sup> См.: Луначарский А.В. Воспоминания из революционного прошлого. С. 20; Ascher A. Pavel Akselrod and the Development of Menshevism. P. 82–86, 270–271.

<sup>3</sup> Аксельрод с большим вниманием принимал Луначарского в своем доме. Несколько лет спустя Павел Борисович шутя поверил ему тайну о том, что он лелеял мысль отдать ему в жены свою дочь. См.: Луначарский А.В. Воспоминания из революционного прошлого. С. 20. В первый же раз Луначарский женился на сестре Богданова.



новения (если бы я был художником или крупным мыслителем, или писателем). Мне кажется, что психологический корень этой странности (...) сидит в своем роде религиозном чувстве, которое я иначе не умею охарактеризовать, как словами: преклонение перед мыслью, сознанием, духом достигает у меня степени фанатизма или энтузиазма. (...) Если нет бога, создавшего вселенную, — и слава ему, что его нет, ибо царям мы можем хоть отрубить головы, а против деспотического Егоя уже совсем ничего не поделаешь, — то подготовим появление породы богов на земле, существ, всемогущих разумом и волей, наслаждающихся сознанием и самосознанием, способных мыслью обнять мир и править им, — вот психологическая основа всех моих духовных и социальных стремлений, помыслов и действий<sup>1</sup>.

Таким образом, нищенские и идеалистические нотки этико-религиозного марксизма Луначарского могут объясняться прежде всего его дружескими встречами с Аксельродом.

Как бы то ни было, если Плеханов занимал позицию очевидного и неоспоримого философского авторитета русского марксизма, то П.Б. Аксельрод философией интересовался весьма мало. В целом он доверял мастерству более авторитетного друга, однако в отличие от него, не считал, что теоретические расхождения оказывают влияние на политическую деятельность. Именно П.Б. Аксельрод указал на работы Авенариуса А. Водену, молодому эмигранту в Цюрихе, социал-демократу, немало интересовавшемуся философией, который в дальнейшем вспоминал:

Убедившись, что я не имел никакого представления об Авенариусе, П.Б. [Аксельрод] обратил мое внимание на его труды, предупреждая, что Г.В. [Плеханов] считает излишним, чтобы марксисты читали Авенариуса, неокантианцев и т. д. иначе как с полемическими целями, а он лично так далеко не идет, философию же считает яблоком раздора между людьми, которым следовало бы дружно работать<sup>2</sup>.

С той же терпимостью Аксельрод смог приглушить излишнюю восторженность юного Луначарского по поводу эволюционизма Спенсера. Тем не менее он ничего не смог возразить против влияния на него Авенариуса. Луначарский писал:

В области философии я держался крепко и продолжал думать, что эмпириокритицизм является самой лучшей лестницей к твердыням, воздвигнутым Марксом<sup>3</sup>.

Убежденность Луначарского не смог разрушить даже Г.В. Плеханов, самый авторитетный философ русского марксизма. Их знакомство состоялось в Цюрихе, куда последний весьма часто приезжал

<sup>1</sup> Письмо Аксельрода П.Б. Плеханову Г.В. 5–16.II.1898 // Переписка Г.В. Плеханова и П.Б. Аксельрода. М., 1925. Т. I. С. 192–194. О марксизме Аксельрода см. также: *Haimson L.H.* The Russian Marxists and the Origin of Bolshevism. Cambridge, 1955. P. 46–47.

<sup>2</sup> Воден А. На заре «легального марксизма» // Летописи марксизма. 1927. III. С. 79.

<sup>3</sup> Луначарский А.В. Воспоминания из революционного прошлого. С. 20.



из близлежащей Женевы (города его пребывания в эмиграции), поддерживая контакты с местной русской колонией, а также участвуя в дискуссиях социал-демократического сообщества, чтении лекций и проведении дебатов. Красноречие Плеханова казалось Луначарскому «немножко пресным», и первая публичная встреча с признанным «отцом» русского марксизма его немало разочаровала. Однако Луначарский, привычно посещавший дом Аксельрода, имел однажды случай встретиться с Плехановым лично и оценить «всю увлекающую живость и красноречие [его] непосредственной беседы»<sup>1</sup>. Не робея перед авторитетом и славой собеседника, Луначарский, со свойственным ему порывом, принялся за обсуждение философских тем, по которым их мнения расходились, поскольку один из них был сторонником эмпириокритического основания марксизма, а второй — поборником строжайшей ортодоксальности, выступающим против любого возможного пересмотра доктрины<sup>2</sup>. Луначарский «по молодости лет (...) тогда никого не боялся и свои воззрения защищал с величайшей запальчивостью и дерзостью»<sup>3</sup>. Плеханов был ничуть не толерантнее и не снисходительнее своего молодого собеседника, и можно легко представить характер дискуссий, с удовольствием ведущихся ими весь период короткого пребывания Плеханова в Цюрихе<sup>4</sup>.

Даже авторитет главного философа русского марксизма той эпохи не заставил Луначарского усомниться в том, что эмпириокритицизм является превосходнейшей философской базой для пересмотра гео-

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Воспоминания из революционного прошлого. С. 21. Луначарский признавал, что за всю свою жизнь он «встретил только двух собеседников, столь исключительно блестящих, можно сказать, фейерверочных. Это были Г.В. Плеханов и М.М. Ковалевский», с последним из которых он познакомился в Ницце.

<sup>2</sup> Как раз в эти годы Плеханов, борясь с немецким ревизионизмом, еще больше демонстрировал себя защитником доктрины своих учителей (см.: *Steila D. Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge. A Marxist Between Anthropological Materialism and Physiology.* Dordrecht; Boston; London, 1991. P. 17–24, 48–49). Насколько трудным и в конечном счете бесполезным было обсуждать с Плехановым философские вопросы, его хороший друг П.Б. Аксельрод пытался объяснить А. Водену, который в начале 90-х годов занимался изучением Гегеля: «Г.В. Плеханов оказывается недовольным как в случае обнаружения неизбежных между интересующимися философскими вопросами разногласий в оттенках понимания Гегеля, по его (П.Б.) мнению, не столь существенных для теории и несущественных для практики революционного марксизма, так и в случае полного согласия, ибо вполне во всем соглашающиеся с Георгием Валентиновичем высмеиваются им как умеющие лишь повторять чужие мысли; поэтому полезнее с Г.В. о философии не говорить» (Воден А. На заре «легального марксизма». С. 79).

<sup>3</sup> Луначарский А.В. Воспоминания из революционного прошлого. С. 21.

<sup>4</sup> Встреча Луначарского с Плехановым имела свое продолжение в Женеве, где Луначарский, по приглашению своего собеседника, провел некоторое время с целью продолжить прерванную дискуссию (см.: Луначарский А.В. Несколько встреч с Г.В. Плехановым. С. 90). Это был несомненный успех для молодого философа, учитывая пренебрежительное отношение, которое Плеханов испытывал в отношении всех своих многочисленных последователей (см.: *Baron S.H. Plekhanov. The Father of Russian Marxism.* Stanford, 1963. P. 257; *Getzler I. Georgij V. Plechanov: la dannazione dell'ortodossia // Storia del marxismo.* Torino, 1979. V. II. P. 423).



ретического построения Маркса. Нападки Плеханова на Авенариуса носили слишком общий и пространственный характер, и вскоре Луначарский пришел к заключению, что «теоретик» русского марксизма «не дал себе труда познакомиться с философией Авенариуса», «даже не читал его, а судит о нем понаслышке»<sup>1</sup>. Даже если Плеханов и сумел нанести мощный удар по эмпириокритицизму, он не смог затронуть его основных вопросов. ИмPLICITно он сам с этим соглашался и своему молодому и агрессивному собеседнику шутя, с необыкновенной для него благосклонностью порой говорил: «Давайте лучше поговорим о Канте, если вы уже хотите непременно барахтаться в теории познания, — этот по крайней мере был мужчина»<sup>2</sup>.

Не сумев уговорить Луначарского отойти от идей Авенариуса, Плеханов уговорил его оставить изучаемого им Шопенгауэра и заняться немецкими идеалистами. Перед молодым марксистом, столь серьезно интересовавшимся философией, Плеханов «произнес (...) пламенный, глубокий и великолепный дифирамб Фихте и Шеллингу», с которыми Луначарский познакомился в изложении Куно Фишера. Что касается Гегеля, Луначарский тогда еще не был знаком с его работами и потому с Плехановым его не обсуждал. Сам Луначарский говорил:

Первым и непосредственным результатом моей беседы с Плехановым было то, что я на другой же день отправил томы Шопенгауэра назад в библиотеку и навалил у себя на письменном столе томы Фихте и Шеллинга<sup>3</sup>.

Плеханов смог довольствоваться тем, что хоть в чем-то привел молодого марксиста к изучению «истинной» философии, столь отличной от бессмысленной, по его мнению, болтовни Авенариуса. Однако даже здесь Луначарский выступал самостоятельным и оригинальным мыслителем:

Для Плеханова Фихте и Шеллинг были просто интересными предшественниками Гегеля, в свою очередь, подножия Маркса, а для меня они во многом оказались самоценностью; сам Маркс озарился для меня новым светом.

Благодаря им я сумел также оценить высокое и самостоятельное значение Фейербаха. Замечания Энгельса о Фейербахе, которых твердо держался Плеханов, конечно, во многом метки и верны, но те, кто не читал сочинений Фейербаха и просто отмахиваются от него этими многочисленными замечаниями Энгельса, — на мой взгляд не могут вникнуть в эмоциональную и этическую сторону научно-социалистической идеологии<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Несколько встреч с Г.В. Плехановым. С. 89; Воспоминания из революционного прошлого. С. 21.

<sup>2</sup> Луначарский А.В. Несколько встреч с Г.В. Плехановым. С. 89.

<sup>3</sup> Луначарский А.В. Воспоминания из революционного прошлого. С. 22.

<sup>4</sup> См. там же.



Интерес к этике, внимание к проблеме ценности, которые Луначарский перечислял среди стимулов, полученных им от встречи с Авенариусом, оставили отпечаток на его последующем выборе книг для прочтения, что сильно повлияло на развитие его взглядов.

Столь богатое на встречи и эмоции пребывание Луначарского в Цюрихе было все же весьма кратковременным. Его брат Платон, живший тогда во Франции, серьезно заболел, и Луначарский поехал к нему из Швейцарии в Ниццу, откуда затем они вместе отправились в Реймс и Париж<sup>1</sup>. Естественно, Луначарский вынужден был приостановить свои исследования: беспокойства и постоянная забота о брате оставляли мало времени для обучения. В Ницце он все же имел случай встретиться с некоторыми великими именами русской эмиграции, среди которых были вдохновители Русской высшей школы общественных наук в Париже Ю. С. Гамбаров и М. М. Ковалевский. Там Луначарский не только смог участвовать в дискуссиях с ними, но и получил доступ к богатой библиотеке последнего<sup>2</sup>.

Вернувшись в Россию вместе с братом и невесткой, Луначарский поселился в Москве, где, преисполненный энтузиазма, вступил в местную социал-демократическую организацию, недавно потрясенную арестом всей своей верхушки. Вместе с сестрой Ленина Анной, которой его рекомендовал Аксельрод, Луначарский участвовал в разного рода деятельности нового московского комитета:

Нам удалось устроить небольшую типографию, удачно провести забастовку на заводе Листа, выпустить ряд гектографированных, а в последнее время и печатных листков, основать несколько кружков революционного самообразования и т. п.<sup>3</sup>

Царская охранка во всей этой деятельности следовала за ними по пятам, старательно собирая сведения через своих агентов, в результате чего вскоре были арестованы некоторые члены группы, включая самого Луначарского. Безрезультатный обыск дома последнего позволил ему вернуться на свободу, но все же вынужденный оставить Москву, он отправился к своей матери в Киев. Несколько дней спустя он был арестован и вновь отправлен в Москву, где был заключен в одиночную камеру Таганской тюрьмы. Сначала Луначарский отрицал все обвинения, но поняв, что о многих эпизодах его деятельности было уже известно, а часть его вины была возложена на других, он решил признаться по крайней мере в некоторой части содеянного, чтобы оправдать своих товарищей. В результате он получил восемь месяцев одиночного заключения<sup>4</sup>. Практически полностью лишен-

<sup>1</sup> См.: *Луначарский А. В.* Воспоминания из революционного прошлого. С. 23.

<sup>2</sup> См.: *Автобиография Луначарского.* С. 737; Из неопубликованной автобиографии. С. 56.

<sup>3</sup> *Луначарский А. В.* Воспоминания из революционного прошлого. С. 24.

<sup>4</sup> См.: *Трифонов Н. А., Шостак И. Ф.* А. В. Луначарский и «Московское дело» 1899 года // Литературное наследство. Т. 82. С. 592–595.



ному возможности дышать свежим воздухом, испытывающему постоянный недостаток сна и еды, Луначарскому удалось все же, читая и учась, извлечь пользу из этого периода вынужденного бездействия. Не без иронии он определял период заключения на Таганке как «в духовном отношении (...) один из кульминационных пунктов» своей жизни:

Мне давали полную возможность выписывать книги, на что я тратил все деньги, которые получал от матери. Я прочитал целую библиотеку книг, написал множество стихотворений, рассказов, трактатов. Некоторые из них и сейчас находятся в моих бумагах. К этому времени относится окончательная выработка моих философских воззрений...<sup>1</sup>

Выйдя из тюрьмы в октябре 1899 года, Луначарский вернулся к издательской и революционной деятельности с заметно обогатившимся багажом знаний и опытом философских размышлений. Сосланный в Полтавскую губернию, он прежде всего отправился к своему отчиму В.Ф. Луначарскому, высокопоставленному чиновнику, которому принадлежало небольшое поместье в одной из местных деревень, однако задержался он у него ненадолго<sup>2</sup>. Через несколько месяцев Луначарский получил разрешение на временный переезд в Киев для свидания с больной матерью. В ожидании окончательного решения суда он выбрал в качестве места пребывания Калугу, чтобы быть ближе к Москве. Это был случайный, но весьма удачный выбор, ведь именно там Луначарский встретился с молодыми русскими заключенными, которые, как и он, были заинтересованы в философской ревизии марксизма. Здесь его деятельность популяризатора авенариусовского эмпириокритицизма могла рассчитывать на внимательную и сочувствующую публику, что давало ему новые стимулы для работы. В результате калужская среда политических изгнанников оказалась особо плодотворной для марксистского восприятия эмпириокритицизма.

### Инженер Энгельмейер

В те годы, когда Тронин и Луначарский посещали лекции и семинары Авенариуса в Цюрихе, имя Маха, поначалу известное в России благодаря его заслугам как ученого и популяризатора, становилось известным в образованном обществе еще и благодаря его философским представлениям. Первое четкое изложение маховской теории познания восходит к 1897 году, и предложено оно было на конференции Московского психологического общества Петром Климентьевичем Энгельмейе-

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Воспоминания из революционного прошлого. С. 25.

<sup>2</sup> См.: Автобиография Луначарского. С. 737–738.



ром, инженером, другом и почитателем Маха, у которого родилась идея «сообщить об идеях [Маха] русской образованной публике»<sup>1</sup>.

Однако Энгельмейер был не только первым популяризатором маховской мысли в России. Представляя собой весьма любопытную фигуру, этот инженер-философ поддерживал с Махом добросердечные отношения в течение долгих лет. Его переписка с австрийским ученым и философом началась в 1894 году, когда Энгельмейер временно проживал в Штутгарте, затем он писал ему из Парижа, где он несколько лет работал в лаборатории Марселя Депре. В дальнейшем Энгельмейер поддерживал переписку с Махом из Праги, куда он приехал в 1912 году вслед за своей женой, оперной певицей национального чешского театра<sup>2</sup>, а потом из Москвы, где работал инженером в автомобильной промышленности, посвящая все свое свободное время написанию книг по философии и учебников по автомобилизму<sup>3</sup>. Надо сказать, что интерес к философии Энгельмейер пронес через всю свою жизнь. Его первые размышления об экономическом значении современной техники появились еще в 1887 году, затем в Париже были опубликованы некоторые его исследования, посвященные проблемам изобретения (как основополагающему процессу техники) и роли ощущений в разработке понятий механики, что было также темой его доклада в Парижской академии наук<sup>4</sup>. Известность и интересы Энгельмейера как философа привели его в 1911 году на Мировой философский конгресс в Боло-

<sup>1</sup> ЭМИ. Энгельмейер П.К. 29.I/10.II.1897. Биографию Энгельмейера см.: *Горохов В.Г.* Петр Климентьевич Энгельмейер. Инженер-механик и философ техники. 1855–1941. М., 1997. Об отношении с Махом см. там же. С. 116–123.

<sup>2</sup> См.: ЭМИ. Энгельмейер П.К. 11.V.1894. В 1896 году он жаловался Маху на недостаток времени на научную работу, поскольку был занят деятельностью импресарио своей жены, что заставляло его жить полностью погруженным в не всегда спокойную атмосферу театра (ЭМИ, Энгельмейер П.К. 26.III.1896). Энгельмейер лично познакомился с Махом еще до 1895 года (см.: ЭМИ. Энгельмейер П.К. 4.I.1895; 6.I.1895) и, возможно, общался с ним во время своего пребывания в Праге: несколько лет спустя он взволнованно вспоминал обучение в университете, и как «из темноты выступало бледное худое лицо в очках с длинной неправильной формы бородой» (*Энгельмейер П.К.* Введение // Мах Э. Научно-популярные очерки. М., 1901. Т. I. С. VIII).

<sup>3</sup> См.: ЭМИ. Энгельмейер П.К. 12/24.XI.1896. Энгельмейер сам был увлеченным автомобилистом. С 1895 года он посвятил себя изучению автомобиля, в то время уже широко распространенного в Париже, где он тогда жил. Он заключал, что автомобиль становится новым транспортным средством: «Эту новую технику ждет славное будущее!» (ЭМИ. Энгельмейер П.К. 22.V.1895). К «Механике» Маха Энгельмейер пришел по совету профессора, интересовавшегося маховскими исследованиями сопротивления ветра, что было «слабостью» Энгельмейера, как он сам признавался (ЭМИ. Энгельмейер П.К. 28.III/10.IV.1900). Естественно, это не было чуждо профессиональным интересам Энгельмейера как автомобильного конструктора и шофера-любителя. См.: *Горохов В.Г.* Петр Климентьевич Энгельмейер. С. 51–59. См. также: *Энгельмейер П.К.* Париж–Москва на автомобиле без шофера. М., 1909.

<sup>4</sup> См.: *Энгельмейер П.К.* Значение современной техники. Точка зрения для оценки успехов техники. М., 1887; *Qu'est-ce que l'invention?* // *Cosmos*. 1895. XXXII. P. 272–277, 309–312, 340–342; *Sur l'origine sensorielle des notions mécaniques* // *Revue philosophique*. 1895. XXXIX. P. 511–517; *Du rôle de nos sensations dans la connaissance des phénomènes*



нию, где он выступал в секции психологии вместе с другим русским философом, гораздо более авторитетным и сегодня куда более известным, Николаем Лосским<sup>1</sup>.

Теория и практика объединялись для Энгельмейера в его профессии инженера, интересующегося прикладными науками, новыми изобретениями и развитием знаний во имя человечества. Внимание к практическим результатам науки было свойственно на самом деле всем инженерам — профессии, которая в те годы получала определенный импульс к развитию в стране, вступившей на путь индустриализации. Не случайно инженерная академия получала тогда от государства внушительные финансовые средства на оборудование и поддержку лабораторий, в результате чего они становились даже лучше университетских<sup>2</sup>. Союз инженеров и техников, объединявший этих новых людей эпохи, осознающих свою роль в современных производственных процессах, был в свою очередь самой активной и оживленной организацией среди многочисленных объединений профессиональной интеллигенции. Здесь необходимо отметить, что с политической точки зрения союз стремился быть на передовых позициях, однако не принимал участия в социальных конфликтах, волнующих молодой индустриальный мир России на переломе веков. Петербургские инженеры, убежденные в том, что они предлагали самые высокие идеалы научного прогресса, а также в том, что осуществление их идей на практике должно было привести к освобождению человечества от тяжелого труда и нужды, провели в аудиториях Технического общества пять заседаний по вопросам, касающимся рабочих, с непосредственным участием последних в феврале–марте 1905 года — в то самое время, когда бушевали восстания, предвещая собой революционный кризис того года<sup>3</sup>. Энгельмейер писал Маху:

Считаю, что мне повезло, что я принял участие в той исторической эпохе. Пусть даже как зритель; во-первых, потому, что я всегда был и остаюсь плохим политиком, а во-вторых, потому что я не могу найти время<sup>4</sup>.

mécaniques. (Psycho-physiologie) // Comptes rendus. Hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences. 1895. CXX. P. 227–279.

<sup>1</sup> См.: *Geldsetzer L.* Bibliography of the International Congresses of Philosophy. Proceedings 1900–1978. München; New York; London; Paris, 1981. P. 20–23.

<sup>2</sup> См.: *Vucinich A.* Science in Russian Culture. V. II. P. 361; *Kassow S.D.* Students, Professors and the State in Tsarist Russia. Berkeley, 1989. P. 21.

<sup>3</sup> См.: *Лейкина-Сви́рская В.Р.* Русская интеллигенция в 1900–1917 годах. М., 1981. С. 44–45.

<sup>4</sup> ЭМИ. Энгельмейер. 17.II/2.III.1906. Политические симпатии Энгельмейера, вероятно, не обращались к социализму и уж точно не склонялись к марксизму. Энгельмейер разделял взгляды Ф.Л. Уорда и, комментируя их, писал: «Он только социалист в смысле формулы Беккариа: “Величайшее счастье, распространенное на наибольшую массу”. Но Уорд не удаляет из поля зрения, как это делали исторические материалисты, все потребности, кроме чисто хозяйственной» (*Энгельмейер П.К.* Философия техники. М., 1912. Т. II. С. 90).



Посвящение себя применению новых производственных техник и изучению самого процесса изобретения для того, чтобы его облегчить и стимулировать, конечно, не представлялось для инженера Энгельмейера попыткой избежать истории. Прогресс науки был для него лишь частью приспособления человечества к среде, преобразования этой среды с целью приспособления ее к человеческим нуждам, частью «общей эволюции животного мира», с которым история, как он считал, отождествляется и в которой она растворяется<sup>1</sup>.

Таким образом, человеческая история коренилась для Энгельмейера в истории естественной, но изображала ее в наивысший момент, характеризующийся новым типом приспособления, не пассивным, как тот, что был установлен Дарвином в растительном и животном мире, но активным, способным изменять среду посредством использования инструментов: техника, говорил Энгельмейер, «окружает нас искусственной природой, более отвечающей нашим потребностям, нежели природа сама»<sup>2</sup>. То, что человек по сути является «техническим существом», Маркс и Энгельс заметили одними из первых, и Энгельмейер не мог не оценить этого. Тем не менее, говорил он,

[марксисты] уже слишком исключительно направили свое внимание на изучение материальной стороны культуры. В то же время дарвинисты слишком строго держались его чисто биологических воззрений, применимых (...) только к миру животных<sup>3</sup>.

Согласно Энгельмейеру, контраст между двумя этими великими представителями позитивизма XIX века можно было преодолеть, обратившись к Уорду и его антропотелеологической социологии<sup>4</sup>: в то время как слепая причинность безраздельно царствует в естественной среде, где животное изменяется, чтобы выжить, телеология постепенно придет к тому, что будет царствовать там, где среду изменяет человек, подчиняя себе природу, вплоть до того, что начинает создавать ее заново, но уже согласно своим требованиям. «Искусственный мир,— писал Энгельмейер,— есть воплощение телеологии, которую мы отрицаем в природе»<sup>5</sup>. Творческие способности человека — это на самом деле выражение и продолжение творческих способностей природы. Но если истинно то, что природа имеет в своем распоряжении

<sup>1</sup> Энгельмейер П.К. Теория познания Эрнста Маха // Вопросы философии и психологии. 1897. № 3. С. 455.

<sup>2</sup> Энгельмейер П.К. Технический итог XIX-го века. М., 1898. С. 88.

<sup>3</sup> Энгельмейер П.К. Теория творчества. СПб., 1910. С. 197.

<sup>4</sup> См.: Энгельмейер П.К. Философия техники. Т. II. С. 86–90. Как уже говорилось, Ф.А. Уорд вызывал уважение у В.В. Лесевича, как и у русских социологов-субъективистов в целом. Проявление этого уважения также можно встретить у Энгельмейера, как в последующем и у Луначарского (см.: Луначарский А.В. Рецензия: Богданов А.А. Красная звезда // Образование. 1908. № 5. С. 119). То, что интерес к Маху сопровождался видением истории не строго детерминистским, но направленным на то, чтобы согласовать причинность и телеологию, было важным также и для марксистского махизма.

<sup>5</sup> Энгельмейер П.К. Теория творчества. С. 166.



бесконечное время и нескончаемые ресурсы, то истинно также и то, что она слепа, и выбор между многочисленными возможными вариантами в природе длится часто веками, в то время как для человечества, осознающего свои цели, этот выбор быстр и эффективен<sup>1</sup>.

По мнению Энгельмейера, посредником между человеком и средой служит техника, подчиняющая силы природы ради того, чтобы добиться от них желаемых результатов:

Техническое *мировоззрение* смотрит на мир, как на игру сил, доступных нашему пониманию и нашему воздействию на них, другими словами: оно вплетает волю человека в другие силы природы, управляющие порядком явлений. (...) техническое мировоззрение сводится к формуле: «человек кузнец своего счастья»<sup>2</sup>.

Энгельмейер утверждал, что техника — это главный инструмент того особого «активного» приспособления, которое свойственно человечеству в его отношении с природой, и с этой точки зрения машина представляла собой воплощение всей технологии XIX века, выступая образцовым сплетением причинности и телеологии:

Такое *сочетание тел, при котором вещества и силы, действуя друг на друга по законам природы, дают известный результат, намеченный вперед человеком*<sup>3</sup>.

Инженер Энгельмейер не скрывал, что использование машины в производстве может привести общество к некоей монотонности и стандартизации, упрощая, например, общественные вкусы в результате предложения схожих между собой и однообразных продуктов. Тем не менее, хоть и, надо заметить, несколько утопично, он полагал, что удовлетворение различных человеческих потребностей с минимальным усилием высвободит новый потенциал для инициативы и работы, вследствие чего можно будет посвятить себя более высоким моральным, научным и художественным идеалам в сферах, коих машина как таковая не может достичь из-за чуждых ей вдохновения и творческой способности. Творческая же способность человека, по мнению Энгельмейера, могла стимулироваться в свою очередь техникой, определявшей скорее художественную, нежели механическую деятельность, пусть и особого искусства, подчиненного пользе<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См.: Энгельмейер П.К. Теория творчества. С. 184–185.

<sup>2</sup> Энгельмейер П.К. Техника, как фактор современной культуры // Мир божий. 1900. № 7. С. 80. Отсюда глубочайшее восхищение Энгельмейера Фрэнсисом Бэконом как представителем «технического» мировоззрения (см.: Энгельмейер П.К. Философия техники. Т. II. С. 52–56).

<sup>3</sup> Энгельмейер П.К. Значение современной техники. С. 5.

<sup>4</sup> См.: Энгельмейер П.К. Техника, как фактор современной культуры. С. 74–76. Концепция техники Энгельмейера была очень далека от аскетизма Толстого, с которым он вел полемику (см.: Энгельмейер П.К. Критика научных и художественных учений гр. Л.Н. Толстого. М., 1898; Философия техники. Т. III. С. 81–86). Толстой после своего религиозного обращения стремился к жизни, направленной на экономическую самодостаточность, обвиняя при этом современную науку и технику в том, что они



Если технология, всегда преобладающая в жизненной практике и производстве, должна была упростить человеческую деятельность и облегчить тяжелый труд, то техника с философской точки зрения предлагала на рассмотрение мышлению возможность выйти из тупика чрезмерного рационализма, приближая теорию к конкретной реальности жизни и восстанавливая главную роль интуиции<sup>1</sup>. В 1912 году Энгельмейер писал, что «технизм», иначе говоря техническое миропонимание,

не возводит инженера во главу всех сословий, не делает из фабрики храма, не ставит машину выше статуи, не развенчивает идеалов истины, добра и красоты. Он не понижает идею нравственного долга, не покушается на религию, не ратует против чистого искусства, чистой науки. А что касается до философии, то он ее от души поздравляет с новейшим поворотом в ней, с приближением к жизни.

Видя в человеке существо техническое, технизм является обоснованием всякого мировоззрения, которое не удаляется от жизни<sup>2</sup>.

уводили человечество далеко от самых важных, насущнейших проблем. Наука, по его мнению, не должна потворствовать желанию господствовать над природой, она должна заниматься этическими проблемами, от которых действительно зависит качество жизни (см.: Толстой А.Н. Предисловие к статье Карпентера «Современная наука» // Сочинения графа А.Н. Толстого. 9-е изд. Т. XV. М., 1893–1898. С. 503–504; см.: Горохов В.Г. Петр Климентьевич Энгельмейер. С. 29–35). Энгельмейер познакомился с Толстым уже в 1884 году, выразив солидарность с ним по поводу его идей (см.: ЭМИ. Энгельмейер. 19.XI/2.XII.1910; Толстой А.Н. Полн. собр. соч. Т. 49. М., 1952. С. 229). Несколько лет спустя Энгельмейер рассказывал Маху о личной дискуссии с писателем по поводу философии техники. Последняя, согласно Толстому, должна была осветить то, какую роль имела бы техника, если бы жизнь человечества была упорядочена согласно идеалам этики. На что Энгельмейер ответил, что в этом случае не было бы никакой техники (ЭМИ. Энгельмейер. 7/19.VIII.1897). На самом деле, в то время как толстовская этика предлагала идеал аскетизма, побуждавшего человека превозмочь свои нужды, именно эти нужды представляли собой, согласно Энгельмейеру, положительный толчок к поиску новых изобретений, способных облегчить жизнь, упрощая тяжелый труд и повышая продуктивность работы. Несмотря на расхождение во взглядах на технику, Толстой все же оценил постановку вопроса в «Руководстве для изобретателей» Энгельмейера (Энгельмейер П.К. Изобретения и привилегии. М., 1897), согласившись к тому же, чтобы его письмо было частично опубликовано в качестве введения, что в последующем с удовольствием подчеркивал автор и отмечали современники (см.: Энгельмейер П.К. Творческая личность и среда в области технических изобретений. СПб., 1911. С. 8; В.В. Рецензия: Энгельмейер П.К. Творческая личность и среда в области технических изобретений // Вестник Европы. 1911. № 3. С. 359–360).

<sup>1</sup> См.: Энгельмейер П.К. Философия техники. Т. II. С. 46–51. О том, какой вклад размышления о технике могли бы сделать в общую психологию и исследования изобретения (будь то изобретение техническое или же художественное), Энгельмейер посвятил доклад на мировом Конгрессе по философии в Болонье (см.: Neurologischer Wert der technischen Erfindung // Scientia. 1911. X. P. 120–131).

<sup>2</sup> Энгельмейер П.К. Философия техники. Т. III. С. 7. К проекту «философии технологии» Энгельмейер вернулся в конце 20-х годов во Всесоюзной ассоциации инженеров. См.: Bailes K.E. The Politics of Technology: Stalin and Technocratic Thinking among Soviet Engineers // American Historical Review. 1974 (79). 2. P. 454–456; Горохов В.Г. Петр Климентьевич Энгельмейер. С. 158–176.



Философия техники Энгельмейера выступала поэтому не столько как наследница той системы взглядов, которая (главным образом в Германии) была сосредоточена на значении, началах и роли техники<sup>1</sup>, сколько как решение проблем современной философии, которая все более решительно обращалась к поискам прямой связи с конкретностью жизни.

Заслуга эмпириокритицизма Маха заключалась, по мнению Энгельмейера, именно в его конкретности, в том, что он исходит из простой констатации, что «человек живет и ему нужно жить».

Для нас Махизм имеет огромную цену, — продолжал Энгельмейер, — Мах устанавливает (...), что наука возникает из технического побуждения действовать на мир. Не менее того нам улыбается взгляд Маха на научное открытие как на изобретение новой мысли, отвечающей определенным требованиям целесообразности (в смысле соответствия с опытом). (...) Но уже одно то, что Мах ставит главным критерием житейский здравый смысл, обуславливает такое тесное внутреннее сродство Махизма с Техницизмом, что последний является, в сущности, только дальнейшим развитием первого, ответвлением в сторону человеческого действия наружу, тогда как Махизм касается человека только с внутренней стороны<sup>2</sup>.

«Мой техницизм, — признавался он Маху, — это не что иное, как ответвление и приближение Вашей системы»<sup>3</sup>.

Особое влияние идеи Маха оказали на поднятую Энгельмейером проблему переплетения в познании и технике производства и творческих способностей. Интересующийся социальными и психологически-

<sup>1</sup> О немецкой философии техники можно было узнать прежде всего из работ Эрнста Каппа, Лазаря Гейгера и Людвигу Нуаре. Энгельмейер же ограничился лишь одобрительной заметкой к своим немецким предшественникам и современникам, уделив особое внимание работам Каппа, Альфреда Эспинаса и Фреда Бона (см.: *Энгельмейер П.К. Технический итог XIX-го века.* С. 99–107; *Техника как фактор современной культуры.* С. 83–84; *Философия техники.* Т. II. С. 119–124). Энгельмейер ссылался главным образом на: *Kapp E. Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten.* Braunschweig, 1877; *Espinas A.V. Etude sociologique. Les origines de la technologie.* Paris, 1897; *Bon F. Über das Sollen und das Gute. Eine begriffsanalytische Untersuchung.* Leipzig, 1898, вторая глава которой как раз и носила название «Философия техники». То, что идеи Энгельмейера были близки немецкой философии техники, доказывает сам Мах, цитируя Эрнста Каппа в предисловии к работе своего русского последователя (*Мах Э. Предисловие* (к сокращенному немецкому переводу настоящей книги) // Энгельмейер П.К. *Теория творчества.* С. 4). Сам Мах иногда обращался к Энгельмейеру с просьбой высказать свое суждение по поводу некоторых работ, в первую очередь технического содержания (см.: ЭМИ. Энгельмейер П.К. 9/22.XII.1902). Немецкая философия техники имела определенную известность в России (см., например: *Кудрина Н.Е. Социологические очерки* // *Русское богатство.* 1905. № 2. С. 95–134); Людвиг Нуаре оказал весьма значительное влияние на Богданова (см.: *Grille D. Lenins Rivale. Bogdanov und seine Philosophie.* Köln, 1966. P. 79–93; и прежде всего: *Богданов А.А. Падеие великого фетишизма. Современный кризис идеологии.* М., 1910).

<sup>2</sup> Энгельмейер П.К. *Философия техники.* Т. II. С. 91, 96.

<sup>3</sup> ЭМИ. Энгельмейер П.К. 6.VI.1912.



ми законами, регулирующими процесс изобретения<sup>1</sup> (столь важными для него по той причине, что сама жизнь представлялась в качестве процесса созидания и непрерывного изобретения), Энгельмейер находил в эмпириокритицизме стимул рассматривать процесс познания как процесс «творческий»<sup>2</sup>. Он писал:

Истину человек ниоткуда не черпает, он ее создает. Каков бы мир ни был «сам по себе» (an und für sich), т. е. независимо от наших чувств, все, что мы «знаем о мире», мы это сами создали, придумали<sup>3</sup>.

Открытие и изобретение, по мнению Энгельмейера, в какой-то мере эквивалентны: открыть значит не раскрыть нечто существовавшее ранее, но изменить имеющиеся научные понятия с целью по возможности более экономого объяснения нового факта. Согласно этой формуле, изобретение направлено на решение практической проблемы<sup>4</sup>.

Именно в этом утверждении Мах находил пример единства своих взглядов с Энгельмейером. Высказывая свою оценку его работы, Мах писал в предисловии к сокращенному немецкому переводу «Теории творчества»:

Это не случайное явление, что автор встречает в пишущем эти строки одного из своих благодарнейших читателей. Если последний часто заглядывал в область ремесла и техники для выяснения процессов образования в науке, то первый пошел по обратному пути, на котором он открывает новые соприкосновения, связи и родства между такими явлениями, которые кажутся чуждыми друг другу. Почти невозможно было обоим не встретиться, не задеть друг друга. Оба, например, на том вполне сходятся, что видят разницу между *открытием и изобретением* только в *цели*. Мысленное построение, устраняющее умственное неудобство, есть открытие; если же речь идет о практической потребности, то освобождающая мысль есть изобретение<sup>5</sup>.

Убежденность в том, что творческие способности имеют фундаментальную важность не только в процессе изобретения, важным моментом которого они являются<sup>6</sup>, но во всей сфере знания, заставила

<sup>1</sup> Как уже говорилось, Энгельмейер посвятил некоторые свои работы «теории творчества», равным образом уделяя внимание законам, регламентирующим патенты и использование новых изобретений. См.: *Энгельмейер П.К. Теория творчества; Neurologischer Wert der technischen Erfindung; Творческая личность и среда; Изобретения и привилегии; Руководство к привилегированию изобретений*. СПб., 1911.

<sup>2</sup> См.: *Энгельмейер П.К. Теория творчества*. С. 17; *Философия техники*. Т. III. С. 23.

<sup>3</sup> *Энгельмейер П.К. Теория творчества*. С. 52.

<sup>4</sup> См. там же.

<sup>5</sup> *Мах Э. Предисловие*. С. 4.

<sup>6</sup> Энгельмейер разводит на самом деле три момента в процессе изобретения: 1) идея и творческий акт; 2) план осуществления (предполагающий определенные знания); 3) само осуществление (требующее особых умений) (см.: *Engel'mejer P.K. Qu'est-ce que l'invention?; Энгельмейер П.К. Теория познания Эрнста Маха*. С. 88–91; *Энгельмейер П.К. Теория творчества*. С. 97–103). Свои соображения относительно «трех актов» изобретения Энгельмейер излагал по-немецки и, вероятно, также по-французски (см.: *Engel'mejer P.K. Der Dreiakt als Lehre von der Technik und der Erfindung*. Berlin, 1910).



Энгельмейера со спокойным оптимизмом взирать на так называемый кризис современных наук, который не пошатнул тем не менее его глубокой веры в прогресс знания<sup>1</sup>. Кризис наук представлялся ему прежде всего критическим моментом переоценки ценностей, когда на смену идеи данной истины, которая должна быть раскрыта, приходила более сложная концепция познавательного процесса<sup>2</sup>. Именно отсюда происходило его убеждение в том, что сам позитивизм должен эволюционировать в направлении высшей критической способности, отвергая любые предвзятости и любой абсолютизм. Когда Энгельмейер обнаружил, что в Позитивистском обществе, основанном в Москве около 1910 года<sup>3</sup>, стали господствовать «воинствующие ортодоксальные» взгляды, он не колеблясь покинул его. «Духовному отцу» общества Маху он писал:

Эти господа не могли понять, что позитивная наука и философский позитивизм — это две разные вещи, и первая никогда не была столь сильной, а второй столь слабым, как сегодня<sup>4</sup>.

Кризис наук означал для Энгельмейера также кризис традиционного ортодоксального позитивизма, для которого эмпириокритицизм был одновременно и преодолением, и продолжением<sup>5</sup>.

Опираясь на критику опыта, Энгельмейер допускал, что *«истина в науке есть условное выражение того, что данное понятие или суждение согласуется с известными нам в данное время фактами»*<sup>6</sup>. Однако это не порождало релятивизма, ведь, по мнению Энгельмейера, который в этом вопросе ощутимо отдалялся от идей Маха, условие

---

Судя по другим сочинениям по проблеме изобретения, его теория «трех актов» имела продолжателей в России. В качестве примера Энгельмейер приводит книгу инженера Раша и юриста Шанце об изобретении и патенте, в которой подробно рассматривалась его теория (ЭМИ. Энгельмейер П.К. 28.III/10.IV.1900; 22.IV.1908).

<sup>1</sup> То, что Энгельмейер сохранял веру в прогресс знания, доказывает его же сочинение «Творческая личность и среда», в котором, как замечал неизвестный рецензент, была лишь намечена, при этом не будучи решенной, сложная проблема отношений между индивидом-инноватором и средой-консерватором (см.: Рецензия: Энгельмейер П.К. Творческая личность и среда в области технических изобретений // Русское богатство. 1911. № 1. С. 177–179). По мнению Энгельмейера, успешная и эффективная инновация получала в любом случае признание в виду самой своей природы.

<sup>2</sup> См.: Энгельмейер П.К. Теория творчества. С. 203–205; Философия техники. Т. II. С. 20–45.

<sup>3</sup> Энгельмейер перечислял в письме Маху главных и самых важных членов общества. Помимо имен самого Энгельмейера и Шарвина, там можно встретить также имена менее известных писателей, журналистов, главного редактора либерального журнала («Русские ведомости»), профессоров бактериологии и антропологии, директора женской гимназии и бывшего певца Московской императорской оперы (ЭМИ. Энгельмейер П.К. 18/31.I.1910, опубликовано в кн.: Blackmore J., Hentschel K. (hrsg.). Ernst Mach als Aussenseiter. Machs Briefwechsel über Philosophie und Relativitätstheorie mit Persönlichkeiten seiner Zeit. Wien, 1985. P. 74).

<sup>4</sup> ЭМИ. Энгельмейер П.К. 1/14.I.1912.

<sup>5</sup> См.: Энгельмейер П.К. Философия техники. Т. II. С. 91–96, 147–148.

<sup>6</sup> Энгельмейер П.К. Теория творчества. С. 47–48.



действительной экономичности, а значит, практической пользы понятий и суждений заключалось в их точном соответствии «фактам»: только «достоверное отражение фактов», считал он, могло привести к познанию и эффективным действиям. Разъясняя, что подразумевается под «достоверным отражением», русский инженер обращался к Герцу:

Наши отражения фактов, должны, во-первых, отвечать здравому смыслу, во-вторых, должны согласоваться с фактами, в-третьих, должны быть целесообразны, т. е. отвечать той цели, для которой мы их сделали<sup>1</sup>.

Теоретический инструментарий теорий и аналогий, который, по мнению Маха, управлял познанием, отождествлялся теперь с «символами» Герца — в точности соответствующим представлением (пусть качественно и отличным) недостижимой иначе реальности. Мир, вещи, «я», которые, по мнению Маха, сводились к совокупности ощущений, вновь обретали, по мнению Энгельмейера, конкретность, может и непознаваемую, но оттого не менее реальную.

О том, что, по мнению Энгельмейера, именно это ограничивало эмпириокритицизм, свидетельствуют два письма, отправленные им своему учителю в 1895 году, в которых выдвигалась «полусерьезная, полущутливая», но оттого не менее колкая критика «Анализа ощущений» Маха<sup>2</sup>. Энгельмейер выдвигал против доктрины элементов самые решительные возражения. В своем введении к первому переводу Маха в России Энгельмейер, выступая его редактором и горячо его поддерживая, видел уязвимое место теорий Маха в вопросе, оставленном автором без убедительного ответа: «Что же это такое “ощущения” независимо от “ощущающего”?»<sup>3</sup> В письмах Маху свои сомнения он выражал следующим образом:

1) каково число этих элементов и какого они рода, что по сути не перемешиваются между собой, как например набор красок, в один бесконечный спектр? 2) (...) где существуют эти элементы? Почему они должны где-то находиться, чтобы быть элементами? Когда говорится «Определенная комбинация этих элементов порождает то, что, согласно экономии мышления, называется Я», они существуют за рамками Я. Но что означает независимое существование ощущений, и как это нужно понимать?<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Энгельмейер П.К. Теория творчества. С. 50. Энгельмейер ссылался на: *Hertz H. Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhang dargestellt.* Leipzig, 1894. P. 36–38.

<sup>2</sup> Эти письма были частично опубликованы в: K.D. Heller, in Ernst Mach. *Wegbereiter der modernen Physik.* Wien; New York, 1964. P. 71–75.

<sup>3</sup> Энгельмейер П.К. Введение. С. XVIII. Многочисленные письма свидетельствуют о том, что Энгельмейер был занят редактированием перевода Маха: ЭМИ. Энгельмейер П.К. 4/17.VIII.1900; 13/26.IX.1900; 15/28.XI.1900.

<sup>4</sup> ЭМИ. Энгельмейер П.К. 23.XI.1895.



Энгельмейеру казалось совершенно недоказанным и недоказуемым, что «постоянные связи ощущений, которые называются “телами”, “я” и так далее, не могут основывать свое новое представление на той же самой последовательности»<sup>1</sup>, что нет объективного и реального основания, критерия, явно различающего и разделяющего бытие и кажимость. Согласно же Маху, критически замечал Энгельмейер, «между кажимостью и бытием нет никакой разницы. Он как раз говорит, что “чувства ни обманчивы, ни истинны”»<sup>2</sup>. Но согласно Маху, замечал инженер, «мяч кажется желтым, будучи помещенным под натриевую лампу. (...) но мяч покажется желтым также если мы возьмем сантонин»<sup>3</sup>. Два ощущения представляются субъективно идентичными, но они не эквивалентны. Немного шутя, Энгельмейер сравнивал Маха с китайским правителем,

имя которого (...) вылетело из памяти, чье мудрое правление описано историком Г. Гейне. Этот образцовый правитель заметил, что когда он пил (не сантонин, конечно же) вино, все вокруг него становилось (не желтым, но) радостным. И так жертвуя собой он пил без устали, дабы сделать счастливым свой народ<sup>4</sup>.

К сожалению, ответов Маха Энгельмейеру отыскать не удалось, но, вероятно, они были весьма дружелюбными, поскольку в дальнейшем письма последнего (также и те, что были написаны им в ответ на полученные от Маха) имели все тот же непринужденный тон, не приводя никаких оправданий или извинений. Еще раз возвращаясь к своим наиболее серьезным сомнениям, Энгельмейер объяснял, что «все остальное это лишь шутка, и я позволил себе ее, чтобы показать, как может текст, написанный излишне лаконично, быть подвергнут критике, если рассматривать его буква за буквой»<sup>5</sup>.

Каким бы ни было смущение Энгельмейера относительно теории элементов, это не искореняло его твердой уверенности в том, что теория познания Маха была самой высокой точкой современного позитивизма<sup>6</sup>. А тот факт, что Мах еще не ответил на все вопросы и

в разработке этой мысли не сказал последнего слова, означает, что он только остается себе верен, ибо он же отстаивает тот взгляд, что прогресс мысли так же бесконечен, как и эволюция жизни на земле<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> ЭМИ. Энгельмейер П.К. 26.X.1895.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Maeh E.* Beiträge zur Analyse der Empfindungen. Jena, 1886. P. 12.

<sup>4</sup> ЭМИ. Энгельмейер П.К. 26.X.1895. Отсылка к известным строкам из Г. Гейне, *Der Kaiser von China*.

<sup>5</sup> ЭМИ. Энгельмейер П.К. 23.XI.1895. Энгельмейер испытывал определенную трудность в интерпретации идеи, согласно которой причинность выходит из научной сферы, которая должна ограничиваться чистым описанием. Хоть и объявляя себя сторонником идей Маха, Энгельмейер настойчиво просил друга и учителя вновь вернуться к этой теме, изложив ее яснее (ЭМИ. Энгельмейер. 7/19.VIII.1897).

<sup>6</sup> См.: *Энгельмейер П.К.* Введение. С. XVI.

<sup>7</sup> Там же. С. XX.



Эмпириокритицизм представлялся Энгельмейеру важным этапом на бесконечном пути познания, и он с энтузиазмом распространял его в России, не только вдохновляясь им при написании своих работ, но и, как уже говорилось, издавая популярные изложения идей Маха, а также принимая участие в переводе работ последнего.

Ранее уже упоминался доклад о «Теории познания Э. Маха», прочитанный Энгельмейером в 1897 году в Московском психологическом обществе. Несмотря на то что выступление инженера, как и предвиделось, не вызвало триумфа среди членов этого общества<sup>1</sup>, с ним началось «официальное» вхождение взглядов Маха в русскую культуру, и эффект этот еще больше усиливала публикация этого доклада в «Вопросах философии и психологии». В нем Энгельмейер изложил маховскую гносеологию в 16 тезисах — нечто вроде махистских основ, предложенных на рассмотрение самого Маха<sup>2</sup>; это изложение, которое, должно быть, пользовалось определенным успехом, было опубликовано в «Revue philosophique», а также приведено Энгельмейером во введении к уже упоминавшемуся переводу и в более позднем его издании<sup>3</sup>.

Следует подробнее рассмотреть последний тезис, приведенный Энгельмейером в версии 1901 года, где перед нами предстают основные черты его интерпретации и где можно увидеть некую аналогию с марксистской рецепцией, имевшей место несколько лет спустя. Этот последний, шестнадцатый тезис гласит:

Прогресс в науке есть постепенное приспособление мысли к возрастающему коллективному опыту, а сама эволюция науки есть только часть общей эволюции животного мира<sup>4</sup>.

Здесь мы еще раз можем удостовериться, что Энгельмейер рассматривал эмпириокритицизм на фоне эволюционизма, увидеть его веру в позитивизм, в прогресс знания и человечества, кроме того, мы можем убедиться, что под всем этим подразумевается понимание тех-

<sup>1</sup> Об итогах лекции он рассказывал Маху: «Каково мое впечатление — не знаю: не было открыто ни одной дискуссии (о чем я и предполагал, поскольку этим господам почти все звучало непонятым). Только физиогномически я мог убедиться, что некий интерес был все же пробужден. То обстоятельство, что конференция (несмотря на то, что я не являюсь членом общества) с успехом преодолела цензуру его президента, подтверждает общее о ней впечатление» (ЭМИ. Энгельмейер П.К. 29.III/10.IV.1897). Последующие выступления Энгельмейера в русском академическом мире вызвали у него куда большее разочарование.

<sup>2</sup> См.: ЭМИ. Энгельмейер П.К. 29.III/10.IV.1897; 7/19.VIII.1897.

<sup>3</sup> См.: E. Klimentich de Engelmeyer — Philosophie (ou Théorie) de la Science de E. Mach // Revue philosophique. 1897. II. P. 634–636; Энгельмейер П.К. Введение. С. XIII–XVI; Философия техники. Т. II. С. 92–93.

<sup>4</sup> Энгельмейер П.К. Введение. С. XIV; Философия техники. Т. II. С. 93. Тот же самый тезис в версии 1897 года гласил не о «коллективном опыте», но просто об «опыте» (Энгельмейер П.К. Теория познания Эрнста Маха. С. 455). Согласно Энгельмейеру, вместе с принципом экономии этот тезис вызывал особый интерес у группы друзей, которым он впервые прочел текст своего доклада. См.: ЭМИ. Энгельмейер П.К. 29.III/10.IV.1897.



ники как «искусственного» продолжения работы природы. При этом также весьма четко вырисовываются проблемы, которые, по мнению Энгельмейера, у Маха оставались нерешенными:

Что такое опыт и насколько он коллективен? Другими словами: из чего складывается мое непосредственное познание внешнего мира и насколько мой опыт совпадает с опытом других людей?<sup>1</sup>

Когда метафизическая гарантия субстанции — «вещи в себе» — перестает себя оправдывать, начинается поиск нового критерия объективности, а в рамках этого поиска — новых отношений опыта отдельно взятого индивида с коллективом. По крайней мере первый вопрос Энгельмейер разрешил прагматически, если не прагматистски<sup>2</sup>: критерием объективности и «истинности» знаний является, считал он, их практическая польза в характерном для высших ступеней эволюции активном приспособлении среды к человеческим потребностям. И надо заметить, что данная сфера проблем, если не решений, будет в дальнейшем неизменно обсуждаться в русской рецепции Маха.

<sup>1</sup> Энгельмейер П.К. Введение. С. XVI.

<sup>2</sup> Об интересе Энгельмейера к прагматизму свидетельствует его более поздняя работа: Энгельмейер П.К. Философия техники. Т. II. С. 96–105.

# Глава третья

## Университеты и лаборатории

В конце XIX — первом десятилетии XX века ситуация в университетской жизни России складывалась весьма противоречиво. Во второй половине XIX столетия университеты, несмотря на свою малочисленность, стали средоточием культурной жизни империи. Реформа 1863 года, признававшая за университетами некую автономию в финансовой, научной и учебной деятельности, привела к подъему качества университетского образования, допуская, помимо прочего, прием на работу иностранных профессоров и вводя должность приват-доцента<sup>1</sup>. Официально в университет могли свободно поступать представители всех социальных классов. При этом университетское пространство оставалось все же закрытым для женщин — по крайней мере до 70-х годов, когда впервые были организованы «высшие женские курсы». К тому же вхождению в эту среду самых бедных классов мешали практически непреодолимые экономические трудности, связанные с выплатой налогов и затратами на питание и проживание. Предусмотренные стипендии и дотации были действительно крайне скудными. С идеологической же точки зрения обновленный после принятого в 1863 году устава университет отвечал в целом атмосфере того периода — необходимости свободы научных исследований от вмешательства государственной власти, за что в то время так ратовала интеллигенция<sup>2</sup>. П.Г. Редкин, профессор права в Петербурге, открывая свой курс энциклопедии юридических и политических наук, объяснял своим студентам, что университеты всегда были местом, «где замолкают авторитеты и начинает говорить сама истина, сама наука в современном ее состоянии»<sup>3</sup>. По словам Вучинича, в 60-е годы университетская профессура выражала «дух времени, культивируя скептический и критический подход к любой власти, как в царстве идей, так и в повседневной жизни»<sup>4</sup>. Несмотря на то что с 1866 года политика правительства вновь обрела ограничительный характер, общая ориентация академического сообщества не менялась в это и последующее десятилетие. В те годы университетские профессора выступали

<sup>1</sup> См.: *Vucinich A. Science in Russian Culture. Stanford, 1970. V. II. P. 51.*

<sup>2</sup> См.: *Эймонтова Р.Г. Русские университеты на путях реформы. Шестидесятые годы XIX века. М., 1993.*

<sup>3</sup> *Джаншиев Гр. Эпоха великих реформ. Исторические справки. 10-е изд. СПб., 1907. С. 297–298.*

<sup>4</sup> *Vucinich A. Science in Russian Culture. V. II. P. 76.*



поборниками идеи о том, что науки о природе и науки об обществе представляют собой не просто совокупность знаний, но действенный идеологический инструмент.

Ситуация в университетах изменилась в 80-е годы, когда устав 1884 года обозначил возврат к жесткому контролю со стороны правительства и в результате сложнейшей организации экзаменов потенциально устранялась свобода преподавательской деятельности. Чтобы снизить политическую активность студентов, их подвергали все большему контролю, постоянно нагружая различного рода поручениями. Тем не менее удавалось это не всегда — новый устав и сопутствующие ему репрессивные директивы встречали смелую оппозицию не только со стороны студентов, но и со стороны профессоров. В период 1899–1901 годов больше тысячи студентов были исключены из университетов, многие принудительно отправлены на военную службу в наказание за участие в антиправительственных демонстрациях. В этом контексте не удивляет, что в революцию 1905 года были вовлечены также и университеты, вплоть до того, что правительство предпочло даже оставить закрытым, например, Петербургский университет на весь 1905–1906 академический год. Тем не менее под давлением общественных движений были внесены поправки в устав 1884 года, в результате чего он был заменен «Временными правилами», на основе которых возвращалась академическая автономия и за студентами впервые признавалось право объединяться в независимые организации<sup>1</sup>.

Вместе с тем климат в рамках академического сообщества изменился. Наряду с партией «автономистов» — наследников поколения 60-х годов, убежденных в том, что продвижение науки и культуры в России возможно только при условии изменения общей политической ситуации, все более заметной становилась партия «академиков», ограничивавших свои интересы сферой теоретических вопросов и выступавших против любого рода смешивания их с политической и социальной деятельностью<sup>2</sup>. По разным причинам и те и другие приходили фактически к единому мнению о том, что университет должен быть свободен от вмешательства политической власти: первые утверждали, что благодаря этому могла бы развиваться наука, способная изменить общество; вторые же говорили, что университет тогда перестал бы быть «канцелярией», вновь став «связным целым, могущим умственно и нравственно руководить студенческой жизнью»<sup>3</sup>. Когда в 1911 году

<sup>1</sup> См.: *Vucinich A. Science in Russian Culture. V. II. P. 191–193; Kassow S.D. Students, Professors and the State in Tsarist Russia. Berkeley, 1989. P. 36–47.*

<sup>2</sup> См.: *Vucinich A. Science in Russian Culture. V. II. P. 195.*

<sup>3</sup> Цитата принадлежит философам-идеалистам С.Н. Трубецкому и Б.Н. Чичерину, приводится из статьи «Университет» в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона. Т. XXXV. С. 797. См. также: *Kassow S.D. Students, Professors and the State in Tsarist Russia. P. 220; Гольдгаммер Д.А. О «записке (1500?) ученых» // Русская мысль. 1905. № 8. С. 1–29.*



полиция получила право войти в Московский университет с целью разгона студенческих собраний, многие восприняли это как «уничтожение» старейшего университета страны. Ректор и его помощники ушли в отставку вслед за более чем сотней профессоров, среди которых были П.Н. Лебедев, К.А. Тимирязев, В.И. Вернадский, Н.А. Умов и другие достойнейшие имена русской науки<sup>1</sup>.

Именно в этих условиях, когда так радикально изменялся образ университета и его роль в российском обществе, не только многие профессора философии и физики, но даже истории и литературы с любопытством и порой со страстью обращались к эмпириокритицизму и предлагали часто весьма оригинальные его интерпретации. Так, например, в начале XX века лингвист Варшавского университета Э.Ф. Эрдман, основываясь на эмпириокритицизме, разработал теорию, посвященную выведению «генеалогии понятия» и анализу его биологического значения<sup>2</sup>. Менее явным, но одним из самых весомых в русском восприятии эмпириокритицизма был вклад другого лингвиста, исследователя литературы, Дмитрия Николаевича Овсяннико-Куликовского. Интеллигент, обладавший невероятным обаянием, доцент многих университетов, он, как заключал его современник, попытался применить «опыт приложения развитого Махом принципа экономии умственного труда к изучению искусства вообще и поэзии в частности»<sup>3</sup>. Согласно Овсяннико-Куликовскому, принцип «сбережения умственной энергии» относился ко всем видам «теоретической умственной деятельности», причем не только в отношении науки, но и в отношении искусства и философии, которые он рассматривал как единый вид творческой деятельности, будучи в этом близким к П.К. Энгельмейеру и к немалому числу современных ему ученых<sup>4</sup>. С этих «эмпириокритических» позиций Ов-

<sup>1</sup> См.: *Vucinich A.* Science in Russian Culture. V. II. P. 196; История естествознания в России. Т. II. М., 1960. С. 18.

<sup>2</sup> См.: *Эрдман Э.Ф.* Пролегомена к общей теории «понятий» на эмпириокритическом основании. Варшава, 1903. С. 3–4. Эрдман оказал определенное влияние на русскую эмпириокритическую терминологию (см.: *Воден А.* От переводчика // Вундт В. О наивном и критическом реализме. С. VI).

<sup>3</sup> *Кудрявцев П.* Очерки современного эмпиризма. Киев, 1907. С. 73, прим.

<sup>4</sup> См.: *Овсяннико-Куликовский Д.Н.* Вопросы философии творчества. СПб., 1902. С. 5. Овсяннико-Куликовский с большим восхищением цитировал Энгельмейера именно по этому поводу (см.: *Овсяннико-Куликовский Д.Н.* Литературные беседы // Жизнь. 1903. № 11. С. 1352, прим.). Ставя художественную деятельность в один ряд с деятельностью научной, Овсяннико-Куликовский и в одной, и в другой сфере считал работу «гения» «аккумулятором умственной энергии», сбережением и концентрацией большого количества силы (см.: *Овсяннико-Куликовский Д.Н.* Вопросы философии творчества. С. 6). На основе этого он интерпретировал художественное творение как конструкцию «типов», способных обобщить и резюмировать культуру некой социальной группы, некой эпохи и, возможно, даже всего человечества. На подобные взгляды, ему казалось, опирались и эпистемологические рассуждения Маха, учитывающие аналогичный процесс обобщения в образовании научных понятий. При составлении короткого вступления к работе Энгельмейера, посвященной теории творчества, Овсяннико-Куликовского вдохновляла идея, что даже исходя из различных точек зрения можно было, сделав ана-



сянико-Куликовский критиковал с самого начала XX века догматизм, скрывающийся, по его мнению, в понятии «истины» как некоей данности, которой необходимо подчиняться<sup>1</sup>.

То, что заимствованные из эпистемологии принципы задействовались в более широком (филологическом и литературном) контексте, совсем не удивляет, если, с одной стороны, учесть такой факт, что именно в тот период «учителя» Овсянико-Куликовского Александр Афанасьевич Потебня и Александр Николаевич Веселовский предлагали возвести историю литературы в ранг особой науки, а с другой стороны, учесть то особое положение, которое тогда еще занимали естественные науки. Сформировав свои взгляды в школе Писарева и позитивистов, как и все представители того поколения, Овсянико-Куликовский признавал: «Я преисполнился чувством глубокого пиетета перед величием и мощью науки о природе. И на своих коллег, профессоров физико-математического факультета, посматривал со смешанным чувством зависти и почтительности»<sup>2</sup>. Так, выступая в качестве «научной философии», эмпириокритицизм привлекал к себе внимание практически всего интеллектуального мира.

Эмпириокритические симпатии академического философа

Как уже отмечалось, философия в России развивалась в постоянном противоборстве между «академической философией» и философией «кружков»: в то время как университеты переживали непростые времена жесточайшего контроля и даже отмены преподавания философии, в образованном обществе отмечался огромный интерес к философской тематике, выразившийся в самостоятельном и независимом изучении богатейшего материала, появлявшегося на страницах печатных изданий. К философии обращались в поисках не столько теоретических ориентаций, сколько практических указаний. Как говорил Зеньковский, «это не было устранение теоретических проблем, а была потребность *целостного синтеза*»<sup>3</sup>. Именно идея о том, что философия могла предложить органичную и универсальную концепцию, объединив в себе теорию познания, онтологию, мораль и даже религиозность, стала часто рассматриваться как наиболее свойственная русской традиции черта.

Если в начале XIX века «русское общество обладало некоторой свободой в выборе философских направлений», то для университет-

логичные выводы, сойтись во взглядах, в результате чего он приходил к выводу, что идет по правильному пути. См.: Два слова вместо предисловия // Энгельмейер П.К. Теория творчества. С. 2.

<sup>1</sup> См.: Овсянико-Куликовский Д.И. Из психологии мысли и творчества // Жизнь. 1901. № 1. С. 346.

<sup>2</sup> Овсянико-Куликовский Д.И. Воспоминания. Пг., 1923. С. 46. Относительно его образования см. там же. С. 23.

<sup>3</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. I. Ч. I. С. 120.



ских философов «эта свобода постоянно была стесняема контролем»<sup>1</sup>. Преподавать какую-либо концепцию, которая пусть даже отдаленно могла быть заподозрена в атеизме, было запрещено, и распространялся этот запрет даже на Канта. В 1850 году министр народного просвещения кн. Ширинский-Шихматов заявлял: «Польза философии не доказана, а вред возможен»<sup>2</sup>. В результате подобного рода опасений были упразднены все кафедры философии, преподавание же логики и эмпирической психологии продолжалось лишь потому, что их можно было отдать богословам<sup>3</sup>. В университеты философия вернулась только в 1860 году.

Устав 1863 года положил начало периоду наибольшей свободы мысли, когда нашли свое выражение и начали взаимодействовать различные философские направления. Несмотря на преобладание в университетах идеалистической традиции, она соприкасалась с бродившими в обществе идеями, пусть даже часто и полемизируя с ними<sup>4</sup>. Еще в начале века общий уровень философской подготовки приводил в растерянность и вызывал множество тревог. Челпанов, представляя свое «Введение в философию», настаивал на особой необходимости того, чтобы в России публиковались работы подобного рода, поскольку, как заключал неизвестный рецензент,

вследствие отсутствия преподавания философии в средней школе и ненормальной постановки его в университете философские знания и пользуются у нас чрезвычайно малой распространенностью, и «философская культура» стоит на очень низком уровне. Об этом свидетельствует несознательное отношение публики к философским вопросам, быстрая смена философских симпатий и т. п.<sup>5</sup>

Таковым было состояние общества в целом, однако в университетах положение дел было ничуть не лучше — уровень подготовки преподавателей и студентов в них был намного ниже, чем в богословских академиях<sup>6</sup>.

Именно в таких условиях взгляды Авенариуса нашли свое отражение в статьях Георгия Ивановича Челпанова, в то время профессора Киевского университета. Челпанов примкнул к эмпириокритицизму, как говорил он сам, благодаря Лесевичу, взглядами которого он восхищался, хоть полностью их и не разделяя<sup>7</sup>. Одной из важнейших за-

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I. Ч. I. С. 119.

<sup>2</sup> Лосский Н.О. История русской философии. М., 1994. С. 185.

<sup>3</sup> См.: Емельянов Б.В. Запрещение преподавания философии в русских университетах (по архивным материалам) // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. I. М., 1989. С. 5–22.

<sup>4</sup> См.: Асмус В.Ф. Избранные философские труды. М., 1969–1971. Т. I. С. 249–254.

<sup>5</sup> Н.Н. Рецензия: Челпанов Г. Введение в философию // Мир божий. 1906. № 4. С. 101.

<sup>6</sup> См.: Асмус В.Ф. Избранные философские труды. Т. I. С. 241.

<sup>7</sup> Это восхищение было взаимным. В письме от 1903 года Лесевич советовал таможенному чиновнику, увлекавшемуся философией: «Наших философов, за исключением



слуг Лесевича, по мнению Челпанова, было привнесение мысли Авенариуса в русскую философскую культуру:

В настоящее время нет другого произведения, которое бы в большей полноте и с большей последовательностью проводило бы позитивизм, чем произведение Авенариуса. Останавливая внимание на Авенариусе, Вл.В. [Лесевич] призывал русскую публику к серьезной философской работе<sup>1</sup>.

Слепое прославление естественных наук, по мнению Челпанова, заразило философию, так что «философы в последнее время весьма часто для доказательства воззрений, которые давным-давно в философии всеми признаны, прибегают к цитированию взглядов выдающихся натуралистов»<sup>2</sup>. Эмпириокритицизм же, считал он, вновь заставляя говорить о важности глубоких философских рассуждений.

Челпанов посвятил эмпириокритицизму несколько весьма успешных работ: так, в 1898 году в официальном сборнике Киевского университета он опубликовал весьма подробное изложение содержания основных работ Авенариуса и его учеников, назвав его учение «наиболее значимым событием в области теории познания за текущее десятилетие»; в статье 1904 года он охарактеризовал философию Маха и Авенариуса и родственную ей «имманентную философию» как единственную серьезную теорию, которая могла бы сравниться с философией Канта; некоторое время спустя он вновь обратился к этому вопросу при переиздании своей статьи в короткой монографии об Авенариусе и его школе<sup>3</sup>.

Будучи пылким критиком материалистической метафизики, Челпанов видел эмпириокритицизм способом подрыва этой концепции изнутри, ведь критика опыта продемонстрировала, насколько малонаучным оказался материализм, пытавшийся основываться на естествознании. Во введении к своей библиографии по проблеме материализма Челпанов выражал сожаление по поводу широкой распространенности в среде русской интеллигенции идеи о том, что материализм представляет собой своего рода «научную философию». Как раз с целью доказательства необоснованности подобной точки зрения он и принялся за составление аргументированного указателя литературы по данной тематике<sup>4</sup>. Челпанов писал:

Челпанова, не стоит читать — напрасно только самого себя томить» (*Ганейзер Э. В. В. Лесевич в письмах и воспоминаниях* // *Голос минувшего*. 1914. № 8. С. 66).

<sup>1</sup> Там же. С. 59.

<sup>2</sup> См.: *Челпанов Г.И.* Философские взгляды Эмиля Дюбуа-Реймона // *Мир божий*. 1897. № 2. С. 79.

<sup>3</sup> См.: *Челпанов Г.И.* Обзор новейшей литературы по теории познания (1890–1898) // *Университетские известия*. 1898. № 10. С. 116; *Он же.* Основные направления в современной теории познания // *Мир божий*. 1904. № 8. С. 30; Авенариус и его школа. [Киев], [1904].

<sup>4</sup> См.: *Челпанов Г.И.* Указатель литературы по вопросу о материализме // *Университетские Известия*. 1896. № 9. С. 133–172. См.: Рецензия: Челпанов Г. Указатель литературы по вопросу о материализме // *Мир божий*. 1897. № 2. С. 95–96.



Очень многие из защитников материализма совсем не знают, что такое материализм. По мнению многих, материализм есть то учение, по которому явления психические теснейшим образом связаны с физическими, но это совсем не верно. (...) Под материализмом на самом деле следует разуметь то философское учение, которое старается ответить на вопрос, из чего в конце концов все в мире существующее состоит? (...) Материалист должен сказать, что все существующее состоит из материальных атомов<sup>1</sup>.

Между тем материализм проявлял себя, по мнению Челпанова, скорее метафизикой, ведь метафизической по сути является любая теория, ставящая своей целью сущность феноменов, тогда как наука ограничивается изучением самих феноменов<sup>2</sup>. Выражая свое согласие с антиметафизической постановкой вопроса Авенариусом, Челпанов пояснял:

Я считаю излишним поднимать вопрос о том, что существует реально: *материя* или *энергия*. На самом деле, как одно, так и другое одинаково реальны. Материя, как и энергия, есть предположение, абстракция, которое делает для нас понятным ряд перемен, совершающихся во внешнем мире<sup>3</sup>.

Материализм, считал Челпанов, представлял собой не что иное, как философию «не-философов» — тех, кто подчиняется общепринятым представлениям<sup>4</sup>. Ортодоксальным марксистам, избравшим его в качестве основы своих философских концепций в противоположность идеалистическому спиритуализму, Челпанов предлагал третью позицию — «психофизического монизма». В результате чего он заключал, что «непризнание спиритуализма вовсе не предполагает необходимости признания материализма»<sup>5</sup>.

«Психофизический монизм» Челпанов утверждал в рамках спиритуалистической монадологии, допускавшей (в согласии с идеями, имевшими немалый успех в Западной Европе во второй половине XIX века) множественность индивидуальных субстанций<sup>6</sup>. Однако в опубликованных работах Челпанов весьма редко касался этого аспекта своего учения. Чаще всего он обращался к теории познания, называемой им

<sup>1</sup> Челпанов Г.И. К вопросу о материализме (Ответ на возражения) // Мир божий. 1897. № 8. С. 4.

<sup>2</sup> См.: Челпанов Г.И. Мозг и мысль (Критика материализма) // Мир божий. 1896. № 1. С. 29.

<sup>3</sup> Челпанов Г.И. К вопросу о материализме (Ответ на возражения) // Мир божий. 1897. № 8. С. 17.

<sup>4</sup> См.: Челпанов Г.И. Мозг и мысль. С. 28.

<sup>5</sup> Челпанов Г.И. К вопросу о материализме. С. 3. К «критическим» марксистам Челпанов не питал особой симпатии: в своей весьма резкой рецензии он безжалостно раскритиковал вторую книгу Богданова, охарактеризовав ее автора как самонадеянного невежду. См.: Челпанов Г.И. Рецензия: Богданов А. Познание с исторической точки зрения // Мир божий. 1901. № 10. С. 100–103.

<sup>6</sup> См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Ч. I. С. 244–245. Воззрения Челпанова отсылают к простой субстанции Ренуве или к единству сознания Лотце.



«идеально-реалистической», согласно которой все, что познаваемо, происходит из реального бытия и одновременно из априорного элемента сознающего сознания<sup>1</sup>. Категории и постулаты, признающиеся Челпановым действующими априори в познании, не оправдывались с трансцендентальной точки зрения полностью, но находили свое основание в прагматистских рассуждениях. «Употребление постулата причинности,— писал он,— оправдывается соображениями не *логического* характера». Фактически, без данного постулата не было бы возможно познание: «Право на существование приобретается законом причинности потому, что он является условием существования познания. (...) Поэтому наша наука основывается в конце концов на *вере*»<sup>2</sup>.

Строго говоря, Челпанов вряд ли мог назвать себя эмпириокритиком. Тем не менее его имя часто упоминалось современниками в связи с этим учением. Викторов, автор более поздней монографии об Авенариусе, упоминал его среди немногих русских авторов, обсуждавших эмпириокритицизм, а Юшкевич включил второй том диссертации Челпанова в список названий русских работ, добавленных им в библиографию книги Клейнпетера, перевод которой он выполнил<sup>3</sup>. Этот кажущийся любопытным успех легко объясним: Челпанов не был последователем эмпириокритицизма, но был распространителем его идей — в том смысле, что с «потребностью научной и философской добросовестности», отмеченной в нем историком Зеньковским, он ясно и почтительно излагал взгляды Авенариуса, Карстаньена, Петцольдта, Вилли и других эмпириокритиков в тот самый период, когда их произведения были недоступны для русского читателя. Если прибавить к этому тот факт, что Челпанов пользовался большой известностью как «блестящий представитель небольшой группы истинно образованных русских философов»<sup>4</sup>, станет понятным, почему его труды стали считаться рупором идей эмпириокритицизма в России.

### Среди ученых-механицистов и «физиков-идеалистов»

Если мысль Авенариуса нашла в Челпанове искреннего ценителя от академического мира, то сочинения Маха вызывали интерес скорее в естественно-научной среде русских университетов. Как сообщал Энгельмейер своему учителю, в начале нового века изучением взглядов Маха занимались профессор Умов, знаменитый преподаватель физики в Московском университете, профессор Жуковский, которого

<sup>1</sup> См.: *Челпанов Г.И.* Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Ч. II. Киев, 1904. С. 418.

<sup>2</sup> Там же. С. 426–427.

<sup>3</sup> См.: *Викторов Д.В.* Эмпириокритицизм, или Философия чистого опыта. М., 1909. С. 247; *Клейнпетер Х.* Теория познания современного естествознания. СПб., 1910. С. 189.

<sup>4</sup> Так назвал его Андрей Белый (Рецензия: Челпанов Г. Введение в философию // Весы. 1905. № 9–10. С. 108).



у Маха интересовало прежде всего изучение сопротивления воздуха, и профессор Штейн, директор московской клиники, применявший исследования Маха в диагностике заболеваний уха<sup>1</sup>. Как бы то ни было, реконструкция рецепции Маха по сочинениям русских ученых XIX–XX веков представляет некоторые трудности.

Физика, все более распространявшаяся в России начиная с 60-х годов XIX столетия, не достигла в конце века уровня, сопоставимого с тем, что отмечался в других европейских странах. К тому же величайший русский ученый того времени, химик Менделеев, уважаемый профессор из Петербургского университета, употребил весь свой авторитет для защиты ньютоновской физики и механицизма, затрудняя тем самым восприятие современной эпистемологии. «Простой же чистый скептицизм есть сумбур», — предостерегал он. Хотя и признавая необходимость совершенствования собственных взглядов, дабы сделать их убедительнее и организованнее, он не желал отходить от атомизма, заслуги и историю которого он слишком высоко оценивал, чтобы признавать нечто, как он считал, пока еще слишком смутное и запутанное<sup>2</sup>. Он был против наивного убеждения, что атомизм представляет собой реальное отражение конституции материала, тем не менее он отстаивал это учение, считая его «схемой, помогающей разобраться в очень большой сложности химических явлений» — наилучшим методом для исследования и интерпретации реальности<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: ЭМИ. Энгельмейер. 28.III/10.IV.1900; 17.II/2.III.1906. Энгельмейер часто жаловался Маху на то, что чувствовал себя изолированным в московском окружении. В 1908 году, например, он рассказывал ему, что смог, наконец, прочитать лекцию о своей теории творческого процесса перед психологами и философами университета, не сумев избежать при этом снисходительности «специалистов» по отношению к «дилетанту» (ЭМИ. Энгельмейер. 9/22.III.1908). На что Мах посоветовал ему «обращать внимание только на удовлетворенность техников» (ЭМИ. Энгельмейер. 22.IV.1908). Несколько лет спустя, рассматривая успех своей теории «трехакта», Энгельмейер отмечал интерес Кюльпе, назвавшего его «регенератором философии поэзия Аристотеля». Эта же тема обсуждалась в Харькове и Петербурге. Энгельмейер с горечью замечал: «Только из Московского университета я «изгнан»». Когда стало ясно, что Позитивистское общество не достигло желаемого успеха, он отмечал: «Я опять совершенно один, как на острове» (ЭМИ. Энгельмейер. 1/14.I.1912). Несколько месяцев спустя он добавлял: «Среди русских университетских философов, помимо Овсяннико-Куликовского, я обнаружил в Харькове Лезина, понимающего меня махиста; другие же ничего знают обо мне не хотят» (ЭМИ. Энгельмейер. 6.VI.1912) (см.: Радлов Э. Очерк истории русской философии. СПб., 1921. С. 78).

<sup>2</sup> См.: Менделеев Д.И. Соч. М., 1954. Т. XXIV. С. 106.

<sup>3</sup> См. там же. Более подробно эмпириокритицизм разбирал В.В. Лункевич, ученый выраженных народнических симпатий и русский популяризатор эволюционистской биологии, не принадлежавший к какому-либо университету. Он высоко оценил «анти-механистскую» критику Маха, не избежав при этом некой поверхностности. См.: Лункевич В.В. Нерешенные проблемы биологии. СПб., 1904. С. 291–294; Он же. Н.К. Михайловский. Характеристика — эскиз. М., 1906; Vucinich A. Darwin in Russian Thought. Berkeley, 1988. P. 174, 380–381.



В русской физике конца XIX века Ньютон и Максвелл действительно оставались главными авторитетами для значительной и влиятельной группы ученых, в большинстве своем работавших в Московском университете, в то время важнейшем исследовательском центре России. И заслуга в этом принадлежит прежде всего Александру Григорьевичу Столетову<sup>1</sup>, преподававшему там физику в течение тридцати лет — с 1866 года вплоть до своей смерти. Он утверждал, что механика, пусть даже не являясь фактическим отражением реальности, представляет собой весьма эффективную модель для изучения самой реальности<sup>2</sup>. Иначе говоря, его эпистемологический подход нельзя было отождествлять с материализмом XIX века ввиду того, что он отсылал главным образом к Максвеллу и Больцману<sup>3</sup>.

На этом как раз и основывалась его критика эмпириокритицизма и энергетизма. Превознося гений Леонардо да Винчи, ученый писал:

Зоркая оценка важности механики, правильное чутье, заставляющее отыскивать «механизм» во всех явлениях физического мира, это — одна из самых удивительных особенностей Леонардо. В наши дни, когда в среде самих физиков кружок лиц, недовольных медленностью механического истолкования явлений, не прочь возобновить нечто вроде магической философии в новой (и, конечно, менее экстравагантной) форме, — не мешает вновь и вновь указывать на верный

<sup>1</sup> Согласно упрочившейся традиции, о которой уже говорилось, Столетов также обучался за рубежом — в Берлине и Гейдельберге у Кирхгофа, который был не просто наставником русского юноши в течение трех с половиной лет, проведенных там Столетовым во время подготовки к академической карьере, но продолжал принимать его в своей лаборатории даже после того, как он получил кафедру. Согласно одному источнику, «сохранилось письмо, в котором Кирхгоф называет Столетова своим лучшим учеником» (Очерки по истории физики в России. М., 1949. С. 93). Столетов же со своей стороны выражал своему учителю сердечное заверение в своем уважении (см.: *Столетов А.Г.* Общедоступные лекции и речи. М., 1902. С. 1–23). Заслугой Столетова было основание первой университетской лаборатории физики в России по модели лучших европейских лабораторий, которые он специально для этого посещал. См.: Очерки по истории физики в России. С. 93–94.

<sup>2</sup> См.: *Столетов А.Г.* Избр. соч. М.; Л., 1950. С. 561, 336–337. Любопытно, что Столетов, как и Сеченов, поддерживал физиологическую интерпретацию теории Гельмгольца о «знаках». В этом смысле использующаяся наукой система обозначений оправдывалась как коренившаяся в тех же физиологических механизмах познающих субъектов: «Не традиция и предрассудок, не прихоть или ребячество заставляют нас держать символы механики; традиция сложилась не даром, выбор глубоко коренится в нашей психофизической натуре». «Недаром, — заключал Столетов, — Кант считал пространство и время трансцендентными [sic] формами воззрения. Заложены ли они в нас действительно вполне готовыми ранее всякого опыта, как думал он, или же и они вырабатываются при схватке наших чувств с внешним миром, (...) как учит Гельмгольц, — это, в известном смысле, безразлично» (Там же. С. 571–572). Для сравнения с сеченовским прочтением Гельмгольца см.: *Steila D.* Fisiologia della sensazione e rispecchiamento: materialisti e rivoluzionari nella Russia zarista // *Intersezioni*. 1990. 3. P. 526–531.

<sup>3</sup> См.: История естествознания в России. Т. II. С. 34; *Столетов Г.А.* Избр. соч. С. 561.

инстинкт настоящих корифеев естествознания, в назидание и в предостережение...<sup>1</sup>

На кого в данном случае ссылается Столетов, становится ясным из другого доклада, сделанного им несколькими месяцами ранее:

Под впечатлением плодотворности принципа энергии, из которого, как из рога изобилия, сыпались самые разнообразные и неожиданные плоды; под влиянием второго закона термодинамики, возникшего вне механики и не поддававшегося простому механическому толкованию; при сознании тех огромных пробелов, какие имеются в наших сведениях о молекулярных и электрических процессах, — во многих умах стало складываться стремление оставить механическую почву как слишком тесную. На попытки механического объяснения стали смотреть как на предвзятую идею, наследственный предрассудок. Эта мысль, в довольно туманной форме встречается у Ранкина, особенно открыто и настойчиво проводится, например, в «Истории развития механики» Маха и в «Учебнике общей химии» Оствальда<sup>2</sup>.

Хоть и считая фундаментальным используемое при анализе электромагнитных явлений понятие энергии, Столетов все же замечал, что это «механическое» понятие<sup>3</sup>, функцией которого является связывание явлений с движением. Именно этим и объясняется его возмущение по поводу энергетизма — теории, по его мнению, в конечном счете «метафизической», напоминавшей ему «символизм так называемых декадентов, проявившийся в новейшей литературе»<sup>4</sup>.

Суровая полемика Столетова против новой эпистемологии нашла еще более воинственного своего продолжателя (пусть и не со столь значительными научными заслугами) в лице его ученика, Дмитрия Александровича Гольдгаммера, который, в свою очередь, вел борьбу с новыми эпистемологическими концепциями в физике, сделав эту тему центральной в ряде своих докладов, получивших в то время немалое распространение. В журнале «Научное слово» (создателем и редактором которого многие годы был один из самых авторитетных учеников Столетова, физик Умов) Гольдгаммер опубликовал весьма резкий выпад против «переоценки научных ценностей», которую он отмечал в современной физике. Не без возмущения он писал:

Пуанкаре ставит иронический вопрос: «А наш эфир, да существует ли он на самом деле?». Липпманн идет до утверждения, будто «явления теплоты нельзя свести к механическому объяснению»; для Маха мнение, что механика не должна рассматриваться как основа остальных отраслей физики, и что все физические процессы следует объяснять *механически*, является просто «предрассудком»! По Оствальду, «ме-

<sup>1</sup> Столетов Г.А. Избр. соч. С. 623.

<sup>2</sup> Там же. С. 567.

<sup>3</sup> См. там же. С. 569. Об исследованиях Столетова по электромагнетизму см. там же. С. 481–509.

<sup>4</sup> Там же. С. 569.





ханическая гипотеза соответствует детскому состоянию интеллекта»; для этого химика идеал — «наука без гипотез»<sup>1</sup>.

Всему этому Гольдгаммер противопоставлял центральное положение механики и ее значение как окончательного объяснения реальности:

Что же такое научная истина? Конечно, это не те формулы и соотношения, называемые законами явлений, соотношения между непосредственно доступными опыту количествами, добытые эмпирически и служащие рецептом, по которому протекают явления. Научной истиной мы считаем то, что кроется под этими формулами и соотношениями, то есть истинный механизм явлений природы; научная истина — это эфир, это молекулы и атомы, скрытые от нас массы и их движения; научная истина — это ответы на наши вопросы: что это такое, почему это так; и если мы тесно связали научную истину в физике — и естествознании вообще — с вопросом о механической схеме, то причина этого очевидна: только механическая схема обещает дать ответы на поставленные вопросы<sup>2</sup>.

В те же самые годы известнейший натуралист Климент Аркадьевич Тимирязев, профессор Московского университета, решительно отвергал взгляды Маха, Оствальда, Гельма, Дюгема, Пуанкаре, повинных, по его мнению, в том, что, допуская успехи современной науки, они отрицали те методы, которыми эти успехи были достигнуты. Эпистемологи того времени, считал он, совершали ошибку, предлагая «антропоморфные» спекуляции, обвинявшие науку в релятивизме. Целью научного исследования, утверждал Тимирязев, всегда было и есть открытие «истины»:

А что есть истина? На этот вопрос наука отвечает простой перестановкой слов: истина это то — что есть. Эта истина-действительность. Но может ли она удовлетворить нас в жизни? Можем ли мы примириться с мыслью, что все существующее разумно, можем ли признать эту истину-действительность за истину-правду? Конечно, нет. Метафизики говорят нам, что они знают эту истину-правду, что это то, что должно быть. Но люди науки более скромны: они не берутся обещать то, что должно быть. Для них истина-правда это то, что будет. (...) Истина-правда — это неуловимый, вечно изменяющийся, вечно манящий вперед идеал будущего<sup>3</sup>.

Единственным способом приблизиться к недостижимому идеалу исчерпывающего познания реальности было, по мнению Тимирязева,

<sup>1</sup> Гольдгаммер Д.А. Наука и истина // Научное слово. 1904. № 9. С. 6–7.

<sup>2</sup> Там же. С. 15. См.: Гольдгаммер Д.А. Реальность нашего образа физического мира // Итоги науки в теории и практике. М., 1915. Т. I. С. 7.

<sup>3</sup> Тимирязев К.А. Насущные задачи современного естествознания // Русская мысль. 1904. № 4. С. 197–198.



смирненное научное изучение настоящего, преданное принципам позитивизма и чуждое любому метафизическому искушению<sup>1</sup>.

Столь широко утверждавшаяся привязанность к механистической традиции не мешала тем не менее русским ученым быть в курсе того, что происходило в европейских лабораториях, с которыми многие из них поддерживали тесные связи. Распространение новых теорий и открытий касалось также и тех исследователей, которые, будучи моложе Столетова, сохраняли лояльность к ньютоновской механике и тем не менее готовы были признать важность революционных инноваций в науке.

К этой группе историк Александр Вучинич относил, например, Николая Алексеевича Умова<sup>2</sup>. Спектр его научных интересов, начиная с математического анализа термодинамических явлений в твердых и жидких веществах вплоть до экспериментального изучения дисперсии света, был таким обширным, что Умов не получил особой популярности в какой-либо одной из специфических областей. Как бы то ни было, за ним признавался прочный авторитет в научном сообществе<sup>3</sup>. Умова, занимавшего активную позицию в уже не раз упоминавшемся здесь Московском психологическом обществе, интересовало то, какие последствия новые научные концепции имели для философии, хотя, надо сказать, он и не придавал им первостепенного значения. По его мнению, идея «банкротства» науки могла завоевать популярность только среди тех, кто приписывал физическим теориям окончательные ответы, не признавая за ними относительного значения и изменчивого характера в ходе развития познания<sup>4</sup>. Внимание к самым последним

<sup>1</sup> См.: *Тимирязев К.А.* Наука и демократия: Сборник статей. 1904–1919. М., 1920. С. 300–301.

<sup>2</sup> Биография Умова заслуживает отдельного рассмотрения. Рожденный в 1846 году, Умов обучался в Москве, где настолько почувствовал свою близость к демократической культуре 60-х годов, что во время летних каникул основал маленькое производство в деревне неподалеку от города, как в романе Чернышевского «Что делать?» (см.: *Компанец А.И.* Борьба Н.А. Умова за материализм в физике. М., 1954. С. 9). На его образование наложили отпечаток уроки Столетова, путешествия за рубеж и посещения лабораторий Кирхгофа и Гельмгольца, впрочем, так же как и самостоятельные занятия под наставничеством математика Н.В. Бугаева (см.: *Умов Н.А.* Избр. соч. М.; Л., 1950. С. 27–28). В 1871 году он стал профессором Одесского университета, где вошел в кружок Сеченова, с которым он продолжил и в последующий московский период разного рода демократическую деятельность по защите студентов-революционеров и по поддержке курсов для рабочих (см.: *Предводители А.С.* Николай Алексеевич Умов. Биографический очерк. М., 1950). Как влиятельный член различных культурных и научных организаций, Умов был делегирован Московским обществом естествоиспытателей на празднования по случаю пятидесятой годовщины профессорской деятельности лорда Кельвина и по этому случаю получил почетный диплом в университете Глазго за свои научные заслуги. Умер Умов в 1915 году.

<sup>3</sup> См.: *Vucinich A.* Science in Russian Culture. V. II. P. 370.

<sup>4</sup> См.: *Компанец А.И.* Критика физического идеализма русскими учеными (конец XIX — первая четверть XX в.): Автореферат. М., 1970. С. 13.



открытиям<sup>1</sup> привело его к убеждению, что физика должна перейти от ньютоновской эмпирической традиции к традиции картезианской, концентрирующейся на важности теоретического момента. Из своих юношеских картезианских уроков Умов на самом деле вынес убеждение (и оставался преданным ему на протяжении всей своей жизни), что физическое познание продвигается не столько благодаря накоплению данных опыта, сколько благодаря разумному и размеренному применению теоретической мысли и разработке моделей интерпретации реальности<sup>2</sup>. Умов полагал, что «ощущения дают нам действительную картину существующего и происходящего в природе»<sup>3</sup>, но в то же время признавал, что по причине ограничений, свойственных нашим чувствам, задачей науки была попытка заполнить оставленные ей лакуны правильным использованием гипотез<sup>4</sup>, прежде всего — об общей взаимосвязанности феноменов, представляющей собой основу «естественно-научного» познания<sup>5</sup>. Поэтому оправдывались даже гипотезы о существовании таких явлений, которые не воспринимались непосредственно и требовались лишь для объяснения других природных феноменов. Таковой как раз и является природа электромагнитных явлений, которым Умов придавал огромное значение, предлагая даже заменить механистическое мировоззрение «электромагнитным». Изучение радиоактивных явлений «ведет нас к перестройке нашего обычного представления о материи»; атомы лишаются «навязанной им роли неизменяемых камней, из которых построено мироздание»<sup>6</sup>. Элементы должны быть электрическими, а не механическими, и свой «цемент» они находили в области электромагнетизма, а не в механическом соотношении сил. Именно на этом Умов основывал свою убежденность в возможности отклонить без какого бы то ни было сомнения любую гипотезу о «смерти мира». Он писал:

Не поражало ли вас, что, несмотря на рост энтропии, на идущее от века рассеяние энергии, наш мир никак не может умереть и небесные светила не могут потухнуть? (...) Подсчет энергии, который до сих пор делался, касается лишь внешних движений молекул и атомов и внешних, действующих между ними сил. Эти энергии действительно рассеиваются, но не ими одними обуславливается жизнь мира, его энергия. Они составляют лишь ничтожную крупицу той неисчерпае-

<sup>1</sup> Умов был одним из первых в России, кто обратился к теории относительности (см.: Умов Н.А. Избр. соч. С. 492–499).

<sup>2</sup> См.: Умов Н.А. Значение Декарта в истории физических наук // Вопросы философии и психологии. 1896. № 4. С. 489–520; *Предводителей А.С.* Николай Алексеевич Умов. С. 29.

<sup>3</sup> *Компанец А.И.* Борьба Н.А. Умова за материализм в физике. С. 35.

<sup>4</sup> В этом смысле, согласно Умову, наука и поэзия ссылались одна на другую, обе приходя к познанию истины через напряженную умственную творческую деятельность. См.: Умов Н.А. Значение опытных наук // Научное слово. 1903. № 1. С. 25–26.

<sup>5</sup> См.: *Компанец А.И.* Борьба Н.А. Умова за материализм в физике. С. 46–47.

<sup>6</sup> Умов Н.А. Собр. соч. М., 1916. Т. III. С. 224.



мой энергии, которая запасена в движениях и силах частей атомов, иначе говоря, в эфире. (...) радиоактивные вещества содержат в себе громадные запасы энергии<sup>1</sup>.

Новая физика, бесспорно, оказывала свое влияние на видных ученых, но наиболее убежденных своих сторонников она находила среди тех исследователей, которые находились в тени. Опираясь главным образом на философскую и идеологическую базу, они решительно отвергали классическую ньютоновскую традицию, желая таким образом освободиться от онтологического материализма и от отсылавшего к нему начиная с 60-х годов XIX века революционного мышления.

Одним из первых, кто поддержал подобные взгляды, был профессор Киевского университета Николай Николаевич Шиллер, известный в физике некоторыми исследованиями по термо- и электродинамике<sup>2</sup>. Он полагал, что механицизм мог и должен был играть важную роль в ограниченных сферах применения, но в то же время отрицал какую бы то ни было законность попытки сделать его общей философской и научной концепцией<sup>3</sup>. На смену онтологическому абсолютизму XIX века, по его мнению, пришел эпистемологический релятивизм, в котором неоспоримые аксиомы заменялись простыми эвристическими принципами и правилами формальной логики<sup>4</sup>.

К подобным выводам несколькими годами позже пришел химик Александр Николаевич Щукарев, профессор сначала Московского, а затем Харьковского университета, которого, вероятно, можно считать самым близким к эмпириокритицизму представителем академического естествознания дореволюционного периода. Получив образование в Париже в лаборатории Бертело, Щукарев пришел к убеждению, что задачей науки является описание явлений как можно более простым, четким и последовательным способом<sup>5</sup>. Обращаясь к теории Авенариуса о жизненном процессе, он признавал, что «стрем-

<sup>1</sup> Умов Н.А. Собр. соч. Т. III. С. 282–283.

<sup>2</sup> См.: Косоногов И.И. Николай Николаевич Шиллер. Его жизнь и научная деятельность. СПб., 1911. С. 1–31.

<sup>3</sup> См.: Шиллер Н.Н. Значение понятий о «силе» и «массе» в теории познания и метафизике // Университетские известия. 1898. № 2. С. 9.

<sup>4</sup> В этом смысле для Шиллера, так же как и для Умова и Энгельмейера, наука сближалась с искусством, разве что научное описание, в отличие от художественного произведения, дополняло эмпирические данные общими категориями, выбранными ученым. См.: Шиллер Н.Н. Происхождение и развитие понятий о «температуре» и о «тепле» (Критико-гносеологический очерк) // Университетские известия. 1899. № 7. С. 11–12.

<sup>5</sup> Он также утверждал тождество науки и искусства: «Наука (...) есть не более как особый вид искусства — искусство изображать природу при посредстве отвлеченных символов, искусство, полное того же изящества и обаяния, как живопись, скульптура, поэзия и музыка. Вся разница в средствах» (Щукарев А.Н. Проблемы теории познания в их приложениях к вопросам естествознания и в разработке его методами. Одесса, 1913. С. 6). См. также: Сборник по философии естествознания. М., 1906. С. 27. Его биографию см.: Профессор Александр Николаевич Щукарев (Некролог) // Журнал прикладной химии. 1936. № 19. С. 1565–1567.



ление к покою, желание тратить лишь столько, сколько необходимо, чтобы поддерживать линию жизни на неизменном уровне — становится естественным идеалом жизни»<sup>1</sup>, утверждая таким образом принцип экономии эмпириокритицизма. В одной из своих первых популярных статей по «философии естествознания» он писал:

Создавая ту или другую теорию, мы должны, так сказать, испытывать ее в двух направлениях: с одной стороны, низвести ее положения до практических выводов и следствий, поверив их согласие как с существующими фактами, так и с фактами, могущими быть надежными, с другой стороны, мы должны возвести ее положения к основам нашей познавательной способности и посмотреть — не противоречат ли они этим последним и занимают ли там достаточно почтенное и прочное место<sup>2</sup>.

Щукарев принимал за основу авенариусовское утверждение, что сами биологические основания познавательной способности человека критерием научности устанавливали как раз принцип минимальной затраты энергии, а значит, критерий простоты и строгости<sup>3</sup>. В то время как для Маха и Авенариуса речь шла о «субъективном» критерии, поскольку основания его отыскивались в рамках субъекта и его деятельности, Щукарев предлагал его «объективную» версию, которая основывалась на определенной системе координат, чтобы формализовать полную и взаимную эквивалентность внешнего мира и мышления, понимаемых как параллельные и соответствующие системы<sup>4</sup>. Используя сложную систему функциональных эквивалентностей, Щукарев был намерен предложить новое решение старой проблемы существования внешнего мира, которую Мах отверг как «бессмыслицу», погрешая таким образом, по мнению Щукарева, «самым крайним субъективным идеализмом».

Несомненным сторонником «субъективной точки зрения», которую сам Щукарев признавал «преобладающей в рядах естествоиспытателей»<sup>5</sup>, можно назвать и другого заслуживающего внимания ученого начала XX века, Алексея Иосифовича Бачинского, ученика Умова и искусного экспериментатора в области молекулярной физики. Философские вопросы, возникшие в результате новых открытий в физике, заставили его выступить защитником тезисов Пуанкаре (переведя на русский язык также его книги «Наука и гипотеза» и «Ценность науки»), объявив материю, понимаемую как онтологический субстрат

<sup>1</sup> Щукарев А.Н. Проблемы теории познания. С. 119–120.

<sup>2</sup> Щукарев А.Н. Очерки по философии естествознания. Проблемы материи и теории познания // Вопросы философии и психологии. 1903. № 1. С. 45.

<sup>3</sup> См. там же. С. 46.

<sup>4</sup> См.: Щукарев А.Н. Проблемы теории познания. С. 121–129.

<sup>5</sup> См. там же. С. 45–46.



физических явлений, «эфемерным и призрачным фантазмом»<sup>1</sup>. Бачинский считал, что если бы наука встала над онтологическими спорами, это решило бы проблему ее смешения с политическими и социальными идеологиями и окончательно привело бы научные рассуждения в сферу чистого нейтралитета. По сути, он устанавливал тесную связь между материализмом, господствовавшим в механистической физике, и экономическим материализмом «научного социализма». Избавить науку от первого, по его мнению, означало бы исключить контакт также и со вторым<sup>2</sup>.

Таким же активным антиматериалистом был и Орест Данилович Хвольсон, выдающийся профессор Петербургского университета, член академий и различных международных научных обществ, и к тому же весьма известный популяризатор науки<sup>3</sup>. Как и другие представители «идеалистической физики», он высказывал утверждение, сформулированное им уже в зрелые годы, что

истинная наука не заключается в перечне явлений и законов, а в построении теории явлений, т. е. в соединении большого количества фактов и законов в одно стройное целое, достойное названия научного здания; фундаментом его служит определенная гипотеза<sup>4</sup>.

Не случайно уже с 1887 года Хвольсон настаивал на важности формулировки гипотезы и ее проверки с помощью метода современной физики<sup>5</sup>. С особым удовольствием он поддерживал рост филозофского интереса среди российских ученых:

Гельмгольц, Мах и великий Герц писали статьи, в которых трудно сказать, где кончается физика, и где начинается философия, и подобные статьи все обильнее и обильнее появляются в Англии, во Франции, в Германии и в других государствах. И мы не отстали<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Бачинский А. Что такое натуралистический идеализм? // Вопросы философии и психологии. 1903. № 5. С. 816. См. также переводы Бачинского: Пуанкаре А. Наука и гипотеза. М., 1904; Ценность науки. М., 1906.

<sup>2</sup> См.: Сборник по философии естествознания. С. 201–202. Н. Соловьев, сопереводачик работ Пуанкаре, все же критиковал Бачинского за то, что его вера в истинность предложенного им мировоззрения неустраимо коренилась в метафизике (см.: Соловьев Н. Вера и мысль (По поводу статьи А.И. Бачинского «Что такое натуралистический идеализм?»)) // Вопросы философии и психологии. 1904. № 2. С. 281–287.

<sup>3</sup> См.: Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского С.-Петербургского Университета за истекшую третью четверть века его существования. 1869–1894. СПб., 1898. Т. II. С. 307–308; Орест Данилович Хвольсон. А., 1926. С. 1–2. Он провел множество публичных докладов и в конце XIX столетия курировал научный отдел в журнале «Мир божий» (см.: Хвольсон О.Д. Научный обзор. Успехи физики // Мир божий. 1898. № 2. С. 47–60).

<sup>4</sup> Хвольсон О.Д. Знание и вера в физике. Пг., 1916. С. 13.

<sup>5</sup> См.: Хвольсон О.Д. Основные гипотезы физики // Вестник Европы. 1887. № 2. С. 713.

<sup>6</sup> Хвольсон О.Д. Позитивная философия и физика // Мир божий. 1898. № 5. С. 57. Хвольсон ссылается прежде всего на уже упоминавшегося Шиллера Н.Н. Значение понятий о «силе» и «массе». И на внушительный очерк Фаминцына А. Современное естествознание и психология // Мир божий. 1898. С. 1–7.



Ведущиеся учеными философские дискуссии, считал Хвольсон, позволяли пересмотреть чрезмерно высокую оценку познавательных способностей человека, откуда происходили «печальный плод научного недомыслия, который называется материализмом» и «не менее печальное современное заблуждение, так называемый монизм»<sup>1</sup>.

Хвольсон не сводил все же антиматериалистическую критику к критике механицизма. Как и Шиллер, он (главным образом на раннем этапе своих рассуждений) считал не только законным, но и необходимым применение механицизма к объяснению физических явлений<sup>2</sup>. Тем не менее, углубляя со временем философскую проблематику, рассматривавшуюся им в рамках современной научной дискуссии, Хвольсон особо выделял сферу интуиции и веры. По его мнению, любое познание по сути базируется на акте веры, даже эмпирическое познание основывается на вере либо в собственный опыт, либо в опыт других<sup>3</sup>. Так, согласно Хвольсону, второй закон термодинамики также отсылал одновременно к научному и религиозному мировоззрению, подтверждая эволюцию универсума как имеющую начало и конец<sup>4</sup>. Таким образом, «идеалистическая физика» приходила на помощь богословам<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Хвольсон О.Д. Знание и вера в физике. С. 14.

<sup>2</sup> В 1887 году он писал: «Объяснить — значит свести явление к таким элементарным, составным явлениям, которые мы *a priori* считаем для нас понятными. Но таких *a priori* понятных для нас явлений существует только одно, именно — движение. Поэтому, объяснить явление, значит свести его сущность к определенному роду движениям» (Хвольсон О.Д. Основные гипотезы физики // Вестник Европы. 1887. № 2. С. 715).

<sup>3</sup> См.: Хвольсон О.Д. Знание и вера в физике. С. 13–14. Теоретическая физика, особенно наиболее значительные ее результаты, например теория относительности Эйнштейна, как ему казалось, неопровержимо подтверждала роль веры, постулируя «как уму непостижимое свойство мира» «прямолинейное и равномерное движение той системы (...) в которой находится наблюдатель» (Хвольсон О.Д. Принцип относительности // Природа. 1912. № 11. С. 1301). Совсем не удивляет поэтому, что Радлов находил в этом подтверждение интуиционизма (Радлов Э.Л. Мистицизм в современной философии // Новые идеи в философии. Сб. V. СПб., 1913. С. 63). Гораздо более любопытным является тот факт, что данная Хвольсоном интерпретация теории относительности имела успех среди большевиков в 20-е годы (см.: Joravsky D. Soviet Marxism and Natural Science. 1917–1932. New York, 1961. P. 71–73). Свидетельство об интересе Хвольсона к теориям Эйнштейна см. также: Хвольсон О.Д. Можно ли прилагать законы физики ко вселенной. СПб., 1910, опубликовано также в переводе (Dürfen wir die physikalischen Gesetze auf das Universum anwenden? // Scientia. 1910. VIII. P. 52–53).

<sup>4</sup> См.: Хвольсон О.Д. Гегель, Геккель, Коссут и двенадцатая заповедь. Критический этюд. СПб., 1911. С. 95–117. Аналогично заключал и Щукарев: «Все это “движение” природы, вся эта жизнь ее направляется в одну сторону — в сторону увеличения энтропии. Но в этом нет ничего грустного, так как сама наша личная жизнь есть не что иное, как такой же процесс увеличения энтропии; оплакивать последний не значит ли оплакивать самого себя, и не будет ли более справедливым взглянуть на этот рост энтропии, как на величественный символ мировой жизни, как на универсальный образ вечно растущего, вечно текущего времени и приложить к ней слова энтузиаста: “аз емь алфа и омега, начало и конец”» (Щукарев А.Н. Введение в курс физики. Учение об энергии и энтропии в элементарном изложении. М., 1909. С. 56). Отсылка к Апокалипсису. 21. 6.

<sup>5</sup> См.: Vucinich A. Science in Russian Culture. V. II. P. 514.



Рассмотренные здесь теоретические позиции в русской физике рубежа XIX–XX веков позволяют утверждать, что в ней сосуществовали действительно различные точки зрения: если Умов демонстрировал интерес к учению Маха, так что даже реформировал традиционную физику, то Щукарев делал из эмпириокритицизма гораздо более радикальные выводы. Подобного рода ситуацию советская историография в течение десятилетий описывала как простое противопоставление идеалистических и материалистических течений. И вероятно, больше всего под этот стереотип «физика-идеалиста» подходил Николай Иванович Шишкин, которого именно так охарактеризовал философ Лопатин в посвященном ему некрологе<sup>1</sup>. Шишкин утверждал механистическое мировоззрение, отвергая в нем при этом любую онтологическую претензию и упрекая материалистов за их убежденность в том, что «материя (...) есть источник жизни, потому что основное свойство ее есть вечное превращение движения из одной формы в другую»<sup>2</sup>. На самом деле наблюдение изменения энергии в любом феномене показывало, что это самое изменение энергии происходит свободно, но всегда в установленном направлении, что в свою очередь как раз и ограничивало саму применимость механики. Только обратимые процессы могут стать объектом механистического объяснения; эта методика не работает в необратимых процессах, свойственных биологии и психофизиологии, так же как не работает она во всем универсуме как таковом<sup>3</sup>. В отношении механистического универсума Шишкина интересовали главным образом явления, способные избежать строгого детерминизма, — прежде всего, речь здесь шла о свободе сознания<sup>4</sup>. В своей статье «О детерминизме в связи с математической психологией» он утверждал, что индетерминизм, а значит, свобода является не только допустимым, но, более того, необходимым с математической точки

<sup>1</sup> См.: Лопатин А.М. Физик-идеалист. М., 1908. Этот очерк был хорошо знаком Ленину, который в своей работе «Материализм и эмпириокритицизм» изобразил Шишкина как поборника русского физического махизма, несмотря на то что лично с эмпириокритицизмом последнего мало что связывало (см.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 317–320).

<sup>2</sup> Шишкин Н.И. О психофизических явлениях с точки зрения механистической теории // Вопросы философии и психологии. 1889. № 1. С. 132.

<sup>3</sup> См.: Лопатин А.М. Физик-идеалист. С. 109, прим. Согласно Лопатину, второй принцип термодинамики был важен для Шишкина (так же как для Щукарева и Хвольсона), для того чтобы показать невозможность ограничиться механикой для объяснения универсума: «Всеобщая смерть всего живущего в результате мирового процесса имеет для него не догматическое значение метафизической истины, а только критическое по отношению к той теории, из которой она с необходимостью вытекает: в неизбежности верить в эту смерть, как единственную сущность мировой эволюции, лежит *reductio ad absurdum* механического догматизма» (Там же. С. 37).

<sup>4</sup> См.: Шишкин Н.И. О психофизических явлениях с точки зрения механистической теории // Вопросы философии и психологии. 1890. № 2. С. 138–139; Лопатин А.М. Физик-идеалист. С. 41.



зрения<sup>1</sup>. Математический инструментарий, использованный Шишкиным при анализе психологических величин, был взят им из изучения «междупредельных» или «произвольных» величин Н.В. Бугаева, выдающегося авторитета московской математической школы. Несмотря на то что о последнем упоминали в длинной и обстоятельной статье эмпириокритического журнала<sup>2</sup>, его философские взгляды, так же как и взгляды Шишкина, были ближе к монадологии Лейбница, нежели к биомеханике Авенариуса<sup>3</sup>. Образ «махиста» Шишкина, как стереотипно обрисовал его Ленин, предстает поэтому лишенным какого бы то ни было исторического основания: Шишкин не испытывал влияния эмпириокритицизма и никак не способствовал его распространению, а ученик Шишкина Лопатин весьма сурово критиковал теории Маха и Авенариуса, приводя их в качестве доказательства того, что «в научном мировоззрении присутствуют положения умозрительного характера». Эмпириокритицизм, утверждал Лопатин, отрицал категории субстанции или причинности, но восстанавливал их под другим именем, давая «чрезвычайно убедительную иллюстрацию могущественной власти над нашим умом (...) общепризнанных философских истин»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Шишкин Н.И.* О детерминизме в связи с математической психологией // Вопросы философии и психологии. 1891. № 4. С. 110–128.

<sup>2</sup> См.: *Alexejeff W.* N.W. Bugajew und die idealistischen Probleme der Moskauer mathematischen Schule // *VWPh.* 1905. XXIX. P. 335–367.

<sup>3</sup> См.: *Лопатин М.А.* Философское мировоззрение Н.В. Бугаева // Вопросы философии и психологии. 1904. № 2. С. 172–195.

<sup>4</sup> *Лопатин М.А.* Научное мировоззрение и философия // Вопросы философии и психологии. 1903. № 5. С. 475; 1904. № 1. С. 125–126. Критику теорий Маха см. там же. С. 112–126; Настоящее и будущее философии // Вопросы философии и психологии. 1910. № 3. С. 284–285.

# Глава четвертая

## Распространение эмпириокритицизма

Знакомство России с эмпириокритицизмом происходило главным образом через народническую среду и предпринятую Лесевичем интерпретацию этого учения. Его распространению также способствовали личные контакты русских ученых с Махом и Авенариусом, а также интерес, вызванный этой доктриной в академических кругах. Тем не менее ни какой-либо один из этих «путей», ни даже их сочетание не смогли бы объяснить, каким образом новые научные теории, энергетика и эмпириокритицизм, стали для русской интеллигенции (прежде всего для молодых русских прогрессистов и революционеров) «главным событием»<sup>1</sup>, если не учесть той особой роли, которую играли в этом процессе журналы — уникальное средство обсуждения идей. Каждый из упомянутых здесь путей становился действенным способом распространения эмпириокритицизма именно через посредство публикации в журналах очерков и статей. Так, Лесевич разместил свою интерпретацию Авенариуса (которая впоследствии имела немалый успех) сначала на страницах «Отечественных записок», затем в «Русской мысли» и «Русском богатстве»; доклады Московского психологического общества имели свой резонанс после того, как были опубликованы в «Вопросах философии и психологии», благодаря этому же журналу более широкую публику обрели и академики.

Именно в журналах читатель, благодаря обсуждению тех или иных точек зрения и интерпретаций различного дисциплинарного происхождения, видел, как пересекались и сочетались между собой многообразные пути проникновения эмпириокритицизма в Россию<sup>2</sup>. Наряду с появлением новых научно-популярных изданий — таких, например, как созданный и редактируемый Умовым журнал «Научное слово» — новым идеям науки отводилось значительное место также и в так назы-

---

<sup>1</sup> См.: *Serge V. Mémoires d'un révolutionnaire. 1901–1941. Paris, 1951. P. 32.*

<sup>2</sup> Так, в первые годы XX века читатель «Русской мысли» мог встретить на его страницах уже упоминавшиеся произведения Лесевича и прямых учеников Авенариуса (таких, например, как Ж. Кодис и С. Каблешков), а несколькими годами позже познакомиться со статьей историка Виппера и текстом успешной лекции Шарвина. Журнал Психологического общества, созданный для содействия формированию нового мировоззрения, согласно своей программе по предоставлению площадки для сопоставления различных точек зрения, разместил на своих страницах статью Чернова, уже упоминавшуюся популярную лекцию Энгельмейера, многочисленные произведения Челпанова (сотрудника журнала с самого его основания) и Викторова, который писал для этого журнала с 1896 года. Также на его страницах были представлены эпистемологические статьи Умова, его ученика Бачинского, физика-идеалиста Щукарева, теоретическая статья Виппера и первые эмпириомонистские выступления марксиста Богданова.



ваемых «толстых журналах» — одновременно литературных, политических и научных<sup>1</sup>.

Основанный в 1891 году журнал демократической направленности «Мир божий», видевший своей целью просветительскую деятельность среди читателей и осуществлявший ее благодаря публикациям научных статей, даже выделил для этого особый отдел, начало которому «с особым удовольствием» положил Хвольсон, приняв «предложение редакции журнала (...) от времени до времени беседовать с его многочисленными читателями о новейших успехах физики»<sup>2</sup>. Несколько лет спустя этот отдел приобрел еще более философскую направленность, поставив своей целью «знакомить читателя не только с новыми научными фактами, но и с новыми мыслями и философскими обобщениями в области естествознания»<sup>3</sup>.

Именно журналы подарили русскому читателю возможность познакомиться с первыми переводами работ Маха и Авенариуса. Последнего, надо все же сказать, переводили реже, и объяснялось это тем, что он предпочитал выражать свои мысли не в статьях, которые подходили бы для журналов<sup>4</sup>, а в работах, отличавшихся более внушительным объемом. К тому же сложный язык и насыщенность аргументами затрудняли распространение его идей среди широкой публики, не имеющей специального образования. Не случайно для публикации лекций Авенариуса по психологии «Научное обозрение» предложило дискурсивное и упрощенное их изложение<sup>5</sup>. Как бы то ни было, этот журнал все же опубликовал в приложении перевод двух работ Авенариуса, которые около десяти лет оставались единственными доступными для русской публики: «Философия как мышление о мире сообразно принципу наименьшей меры сил» и «Человеческое понятие о мире»<sup>6</sup>. В свою очередь,

<sup>1</sup> См.: От редакции // Научное слово. 1903. № 1. С. 5–6; Гольцев В.А. Заметка читателя // Русская мысль. 1903. № 4. С. 158–162.

<sup>2</sup> Хвольсон О.Д. Научный обзор. Успехи физики // Мир божий. 1898. № 2. С. 47. См.: Мыльцывна И.В. Пропаганда научных знаний в журнале для самообразования («Мир божий» в 1892–1902 гг.) // Из истории журналистики начала XX века. М., 1984. С. 95–103.

<sup>3</sup> Азафонов В. Научный фельетон. Энергетическая натурфилософия // Мир божий. 1903. № 1. С. 108. См. также: Задачи научной популяризации // Научное слово. 1903. № 1. С. 7–12.

<sup>4</sup> Ряд статей, опубликованных Авенариусом в его журнале, были переведены на русский язык и собраны в книгу. См.: Авенариус Р. О предмете психологии. М., 1911.

<sup>5</sup> См.: Филиппов М.М. Психология Авенариуса по неизданным материалам // Научное обозрение. 1899. № 2. С. 400–423; № 3. С. 599–619.

<sup>6</sup> См.: Авенариус Р. Философия, как мышление о мире сообразно принципу наименьшей меры сил. Прологомена к критике чистого опыта (пер. И. Федорова, под ред. М. Филиппова) // Научное обозрение. 1899. Приложение; Человеческое понятие о мире (пер. И. Федорова, под ред. М.М. Филиппова) // Научное обозрение. 1901. № 9, 10. Приложения. Первыми трудами Маха, собранными в одну книгу, были научные произведения (см.: Мах Э. Введение к учению о звуковых ощущениях Гельмгольца (пер. Е. Сысоевой). СПб., 1879; Учение об электричестве и магнетизме в элементарном изложении (пер. под ред. А.П. Геймана). СПб., 1894). Однако уже в 1901 году вышло ранее упоминавшееся издание «Научно-популярных очерков» (пер. А.А. Мейера, под ред. П.К. Энгельмейера).



популярные очерки Маха имели куда больший успех: «Научное обозрение» опубликовало многочисленные его переводы, «Образование» выпустило в свет в 1898 году русский перевод его доклада, несколько лет спустя «Русская мысль» предложила читателю одну главу из его работы «Познание и заблуждение», и, наконец, в ежемесячном издании «Жизнь» в 1901 году появился текст лекции Маха «Об относительной ценности филологических и естественнонаучных предметов для образования»<sup>1</sup>.

Таким образом, широкое распространение эмпириокритицизма в образованном обществе той эпохи имело место именно благодаря журналам. Если в 80–90-е годы XIX века наследниками славной традиции периодической печати предыдущих десятилетий выступали только «Русская мысль» и «Русское богатство», то на стыке XIX–XX веков, несмотря на порожденные цензурой трудности, отмечался невероятный расцвет журналов и рост интереса к ним среди читателей<sup>2</sup>. Что же касается тиража, популярности и динамики распространения журналов, то отыскать точные данные, помогающие определить эти показатели, весьма непросто. Если либеральный журнал «Вестник Европы» в период между 1870 и 1905 годами продолжал насчитывать около 6000 постоянных подписчиков, то у ежемесячного издания «Мир божий» тираж в 1897 году насчитывал 8000 экземпляров, возросший затем до 13 000–15 000, в то время как «Русская мысль» в 1886 году имела в обращении более 10 000 экземпляров<sup>3</sup>. И все же тираж как таковой не является достаточным основанием для определения фактической популярности журнала. Так, в 1911 году «Современный мир» (периодическое издание марксистской ориентации, пришедшее на смену «Миру божьему» после его закрытия) провел исследование касательно численности своих читателей за предыдущий год: в результате оказалось, что каждый проданный экземпляр в среднем читало восемь человек, в то время как в библиотеках число их доходило до тридцати<sup>4</sup>. Хотя тиражи полити-

М., 1901), которые до этого были изданы на немецком, английском и итальянском языках, а в 1904 году вышел первый русский перевод «Анализа ощущений» (Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому (пер. М.М. Филиппова). СПб., 1904).

<sup>1</sup> См.: Мах Э. Закон причинности и объяснение // Научное обозрение. 1898. № 10. С. 1708–1714; Он же. Методы и цель научного исследования // Научное обозрение. 1898. № 12. С. 2134–2150; Он же. Видоизменение и приспособление в области естественнонаучного мышления // Научное обозрение. 1899. № 1. С. 93–103; Он же. Роль случая в открытиях и изобретениях // Научное обозрение. 1902. № 3. С. 90–103; Он же. Для чего у человека два глаза? // Образование. 1898. № 5–6. С. 178–190; Он же. Развитие индивидуальности в естественных условиях и культурной среде (пер. В.В. Шарвина) // Русская мысль. 1906. № 2. С. 27–40; Он же. Об относительной ценности филологических и естественнонаучных предметов для образования // Жизнь. 1901. № 2. С. 77–96.

<sup>2</sup> См.: Из истории русской журналистики конца XIX — начала XX в. М., 1973. С. 5–6.

<sup>3</sup> См. там же. С. 27; *Balmuth D.* Censorship in Russia. 1865–1905. Washington D.C., 1979. P. 95, 113–114.

<sup>4</sup> На основании того, что в 1910 году тираж «Современного мира» насчитывал в среднем 15 000 экземпляров, из которых 4000 распределялись в библиотеки и ин-



ческих журналов возросли только в последние годы указанного периода (а значит, можно считать, что данные, предложенные «Современным миром», не полностью отражали ситуацию по предшествующему периоду), нужно все же заметить, что в целом в те годы журналы большой популярностью не пользовались<sup>1</sup>.

Читатели журналов, бесспорно, оставались в незначительном меньшинстве. Распространение периодики, осуществлявшееся главным образом через подписку, стоимость которой часто была довольно высокой<sup>2</sup>, превращало ее в своего рода роскошь, доступную только высшим классам общества. Однако в среде интеллигенции журналы пользовались немалой популярностью — они обсуждались в салонах, часто встречались в литературных кафе или же читались вслух в кружках и семьях<sup>3</sup>. Таким образом, будучи привилегированным средством обмена идеями всю вторую половину XIX века и первые годы XX века, журналы запечатлевали собой интеллектуальную атмосферу той эпохи.

## Роль М. М. Филиппова и «Научного обозрения»

Одним из первых печатных изданий, посвященных эмпириокритицизму и способствовавших его распространению, был журнал «Научное обозрение». Именно его в предисловии к первому русскому переводу Маха Энгельмейер упоминал среди источников, в большей степени спо-

---

ституты, проводившие опрос заключали, что журнал достиг числа читателей около 208 000 человек (см.: *Лафский И.* Вопросы текущей жизни. Из настроения журнального читателя (По материалам анкеты «Современного мира» // Современный мир. 1911. № 4. С. 342). Тираж «Вопросов философии и психологии» был куда более скромным: в том же 1910 году распространение получили только 1277 экземпляров (см.: *Mastroianni G.* La filosofia in Russia prima della rivoluzione. I «Voprosy filosofii i psichologii» (1890–1917). Napoli, 1989. P. 137). Это был журнал, адресованный в первую очередь посетителям библиотек и различных культурных и научных учреждений. Поэтому можно предположить, что он достиг весьма большого числа читателей. См. также: *Тугафов А. Б.* Социологические настроения в русской провинции (Журнальная статистика «Вопросов философии и психологии» // Социологические исследования. 1993. № 1. С. 147–151.

<sup>1</sup> Проведенный анализ отчетов основных провинциальных библиотек (не университетских и не специальных) показал снижение интереса к периодической печати, что выразилось также в общем снижении числа читателей, следовавшем за пиком посещаемости в годы предреволюционного брожения (см.: *Лафский И.* Вопросы текущей жизни. По следам современного читателя // Современный мир. 1911. № 2. С. 287, 296). После 1905 года отмечался значительный рост тиража ежедневных газет (см.: Из истории русской журналистики начала XX века. С. 31–32).

<sup>2</sup> См.: Из истории русской журналистики конца XIX — начала XX века. С. 10–11.

<sup>3</sup> Здесь можно вспомнить, как бедный писатель, рассказчик «Униженных и оскорбленных», ходил в кондитерскую Миллера «в первых числах каждого месяца читать русские журналы, которые у него получались» (*Достоевский Ф. М.* Униженные и оскорбленные. СПб., 2008. С. 10). Луначарский вспоминал: «Совсем крошечным мальчиком я сживал, свернувшись клубком, в кресле до относительно позднего часа ночи, слушая, как Александр Иванович [отец] читал моей матери «Отечественные записки» и «Русскую мысль»» (см.: *Луначарский А. В.* Воспоминания и впечатления. С. 15).



собствовавших популярности эмпириокритицизма в России<sup>1</sup>. Однако особого внимания «Научное обозрение» заслуживает не столько за его первенство по времени, сколько за особую роль, которую оно играло в распространении эмпириокритицизма в марксистской среде. В то время как на рубеже XIX–XX веков крепло, можно сказать, «народническое» восприятие эмпириокритицизма, журнал «Научное обозрение», хоть и не объявляя себя марксистским, имел именно в лице марксистов внимательнейшую публику. Струмилин вспоминал по этому поводу:

Основанный Филипповым журнал «Научное обозрение» являлся подлинной трибуной материалистической мысли и борьбы против народничества. Нас, молодых марксистов, этот журнал интересовал не только потому, что в нем освещались философские вопросы: на страницах «Научного обозрения» всегда находили место статьи и заметки, которые можно было взять на вооружение в революционной борьбе<sup>2</sup>.

Созданный в 1894 году Михаилом Михайловичем Филипповым, этот журнал не являлся политическим. Задуманный как научно-популярный еженедельник, изначально ориентированный на точные науки, уже с самых первых номеров он расширился настолько, что охватил и естественные науки, географию, этнографию, антропологию, а с 1896 года, когда стал ежемесячным изданием, включил в себя еще и общественные вопросы, а также статистику, историю литературы, археологию, историю культуры и искусства, отобразив таким образом широкий спектр интересов своего вдохновителя<sup>3</sup>. Создатель «Научного обозрения» Филиппов, сын юриста Петербургского Императорского университета, пошел сначала по стопам своего отца, получил диплом выпускника юридического факультета, но, вдохновленный интересом к науке, окончил также математический факультет в Одессе. Как и многие его современники, он получил специальность за рубежом — сначала принимая участие в работе химика Бертело в Париже, а затем получив докторскую степень по естественной философии в Гейдельберге с диссертацией в области математики<sup>4</sup>. С 1881 года Филиппов публиковал научно-популярные статьи в различных журналах

<sup>1</sup> См.: *Энгельмейер П.К.* Введение // Мах Э. Научно-популярные очерки. С. Х. Уже в 1898 году журнал опубликовал ранее упоминавшиеся статьи Маха и разместил на своих страницах различные (эмпириокритические по своей тематике) статьи Филиппова. См.: *Филиппов М.М.* О философии чистого опыта // Научное обозрение. 1898. № 5. С. 924–937; № 6. С. 1054–1069; Психология Авенариуса по неизданным материалам // Научное обозрение. 1899. № 2. С. 400–423; № 3. С. 599–619.

<sup>2</sup> *Струмилин С.Г.* Предисловие к первому изданию // Филиппов Б. Тернистый путь. Жизнь и деятельность ученого и литератора М.М. Филиппова. 2-е изд. М., 1969. С. 3.

<sup>3</sup> См.: *Лебедев-Полянский В.* Марксистская периодическая печать 1896–1906 гг. // Красный архив. 1926. XVIII. С. 173; *Филиппова Н.И.* К истории журнала «Научное обозрение» (1894–1903 гг.) // Исторический архив. 1959. № 6. С. 107–108.

<sup>4</sup> См.: *Филиппов Б.М.* М.М. Филиппов // Филиппов М.М. Этюды прошлого. М., 1963. С. 4. Первой опубликованной Филипповым книгой был текст по математике: *Филиппов М.М.* Упрощение основных алгебраических действий. СПб., 1886.



и несколько лет спустя начал не всегда простое для него сотрудничество с «Русским богатством», где он некоторое время возглавлял отдел научной информации, хоть часто и выражая свое несогласие с народнической ориентацией журнала<sup>1</sup>.

Его же собственное детище, журнал «Научное обозрение», хоть и не заявляя открыто о какой-либо конкретной политической ориентации, публиковал сочинения наиболее авторитетных марксистов: так, в нем достаточно регулярно появлялись работы Плеханова, Ленина, Струве и Туган-Барановского<sup>2</sup>. По этой причине журнал часто привлекал к себе внимание цензуры, которая «отмечала “марксистские тенденции” и стремление “раздуть рабочий вопрос в духе социализма”»<sup>3</sup>. Надо сказать, что личные симпатии Филиппова к марксизму были все же непродолжительными. Если в 1885 году он одним из первых в России опубликовал в своем журнале статью, посвященную второму тому «Капитала» Маркса, демонстрируя определенный интерес в отношении этой работы, то в 1901 году он отправил цензору короткую заметку, в которой подчеркивал, что прекрасно осознает глубину того кризиса, который переживает русский марксизм, а потому потерял всякую надежду на то, что из современных «критических» тенденций выйдет что-либо хорошее<sup>4</sup>. Естественно, Филиппов был заинтересован в преувеличении этого своего разочарования, пытаясь таким образом добиться большей свободы от цензуры<sup>5</sup>. Несмотря на это,

<sup>1</sup> Сын Филиппова упоминал об одной беседе своего отца с А. Коллонтай, в ходе которой (уже после его ухода из «Русского богатства») он упрекал «этот орган приспособившегося народничества и его “доктора пустословия”» Михайловского, сокрушаясь по поводу «пагубного» влияния этого издания (*Филиппов Б.М.* Тернистый путь. С. 13). Что касается антинароднической полемики Филиппова, см., например: *Филиппов М.М.* Теория критически-мыслящей личности // Научное обозрение. 1900. № 4. С. 755–775.

<sup>2</sup> Также на страницах «Научного обозрения» были опубликованы некоторые труды Энгельса и Маркса, письма последнего, а также статьи Эдуарда Эвелинга и Карла Либкнехта (см.: *Филиппова Н.И.* К истории журнала «Научное обозрение». С. 108). Когда в 1898 году в связи с экономическими трудностями Филиппов был вынужден передать настоящему издателю публикацию журнала (чем до последнего момента он занимался лично), оставив за собой место главного редактора и вдохновителя всех издательских подборок, он обратился к П.П. Сойкину, который начал публиковать там многочисленные марксистские произведения, за что не раз был подвергнут цензуре (см.: *Лебедев-Полянский В.* Марксистская периодическая печать. С. 175).

<sup>3</sup> *Белов С.В., Толстяков А.П.* Русские издатели конца XIX — начала XX века. Л., 1976. С. 102.

<sup>4</sup> См.: *Лебедев-Полянский В.* Марксистская периодическая печать. С. 175; *Филиппов М.М.* Посмертный труд Карла Маркса // Русское богатство. 1885. № 10. С. 179–188.

<sup>5</sup> Нужно к тому же учесть, что в 1901 году репрессивные меры Министерства внутренних дел на три года лишили его права на проживание в городах, где находятся университеты, а также в промышленных районах Российской империи. Филиппов тогда поселился в Териоки, недалеко от Петербурга, продолжая вести свою деятельность уже оттуда. В последние годы жизни он активно занимался химией и физикой, изучая возможность передачи электрических волн для взрыва бомб, с целью создания мощного дистанционного оружия, ради того, чтобы сделать фактически невозможной любую войну. Умер Филиппов, вероятно, в ходе одного из таких экспериментов, в 1903 году.



все же кажется вполне правдоподобным, что его огорчали дискуссии между ортодоксальными и «легальными» марксистами. Это было, как он выражался, «собрание сектантов, таскающих друг друга за волосы для вящего торжества противников», что позволяло, по его мнению, народникам извлекать выгоду из их внутренней борьбы<sup>1</sup>. Какими бы ни были воззрения редактора, журнал все равно считался марксистским изданием, в связи с чем его читателями по преимуществу были прогрессисты и революционеры<sup>2</sup>.

Будучи сам мыслителем, Филиппов отводил немало страниц своего журнала для публикации статей именно философской тематики. Положение дел в сфере данного рода исследований в России казалось ему не совсем удовлетворительным. Так, составляя в 1899 году отчет по результатам прошедшего года, он замечал, что Конт по случаю столетия со дня его рождения было посвящено немало публичных лекций по различным аспектам его теории, в то время как опубликовать русский перевод «Курса позитивной философии» пока еще не представлялось возможным, и все предпринятые в этом направлении попытки встречали разного рода трудности. «Есть люди, которых пугает мысль, что Конт может совратить двух или трех гимназистов,— саркастически комментировал Филиппов,— как будто философия Конта не составляет уже *исторического* достояния, к которому, кажется, можно было бы отнести без всякой предвзятой мысли!»<sup>3</sup> Филиппов рассматривал философию с позитивистской точки зрения — как инстанцию объединения различных наук в единое и органичное мировоззрение. Как бы то ни было, он подчеркивал относительность философии, поскольку критическая инстанция, свойственная научной философии, вынуждала систему, ею построенную, «иметь характер не собрания догматов, а сопоставления выводов, соответствующих современному состоянию знаний»<sup>4</sup>. Объявляя «критический реализм» основной философской ориентацией журнала с самого первого его номера<sup>5</sup>, Филиппов поддерживал в отношении различных современных философских направлений свободный от всяких предубеж-

Официальная версия, гласившая о его самоубийстве, так никогда и не была доказана (см.: *Филиппова Н.И.* К истории журнала «Научное обозрение». С. 111–113).

<sup>1</sup> *Филиппов Б.М.* Тернистый путь. С. 13.

<sup>2</sup> Известно, что в тот самый период, когда Филиппов все больше разочаровывался в марксизме, «Научное обозрение» продолжало размещать на своих страницах такие, например, произведения, как «Письма без адреса» Плеханова (см.: *Лебедев-Полянский В.* Марксистская периодическая печать. С. 231).

<sup>3</sup> *Филиппов М.М.* Русская философия в 1898 году // Научное обозрение. 1899. № 1. С. 141.

<sup>4</sup> *Филиппов М.М.* Философия действительности. СПб., 1895. С. IX.

<sup>5</sup> На первой странице журнала можно было прочесть следующее: «Философское направление, лежащее в основе наших научных взглядов, лучше всего характеризуется именем *критического реализма*, равно далекого и от наивной метафизики, признающей только материю, и от сухого и бесплодного формализма, сооружающего мир из отвлеченных понятий без помощи опыта» ([*Филиппов М.М.*] От редакции // Научное обозрение. 1894. № 1. С. 1).



дений подход, позволявший ему писать и отбирать для публикации познавательные очерки, которые были бы понятны всем. Убежденный в том, что философии нужно скорее идти вперед, нежели обращаться к авторитетам прошлого, как поступали новые русские идеалисты со своим призывом «назад к Канту!»<sup>1</sup>, Филиппов предоставлял в распоряжение русского читателя содержательный познавательный материал по «научной философии» и родственным ей направлениям.

Контровский позитивизм (...) не может удовлетворить современную мысль, а немецкая научная философия только начала приобретать у нас приверженцев. Может быть и «самобытная» русская философская мысль внесет что-нибудь свое: мы даже искренне желаем этого, но крайне сомневаемся в том, чтобы русской философии удалось сказать что-либо действительно новое, пока она не освободится от разного старого хлама, давно отброшенного лучшими умами Германии и однако все еще выдаваемого у нас за нечто необычно новое и даже смелое<sup>2</sup>.

Ставя перед собой цель познакомить русского читателя с работами «лучших умов Германии» ради обновления таким образом русского «самобытного» философского мышления «Научное обозрение» опубликовало, как уже говорилось, некоторые статьи Маха, перевод двух полных работ Авенариуса, его же пространное исследование по психологии, выполненное по записям одного его русского ученика, не говоря уже о переводе «Введения в философию» Рудольфа Эйслера и точного изложения основ эмпириокритицизма под редакцией самого Филиппова. Этот выбор явно демонстрировал уклон журнала в сторону «научной философии».

Как бы то ни было, в «Научном обозрении» появилось немало статей, посвященных философии имманентности, что объясняется как тесными связями, установившимися между этой философской позицией и эмпириокритицизмом, так и спором относительно «русских идеалистов», ссылавшихся на философию имманентности<sup>3</sup>. Несмотря на это, по мнению Филиппова, данные статьи давали совершенно ошибочную интерпретацию философии имманентности. Именно поэтому, «немало разделяя взгляды “имманентной философии”»<sup>4</sup>, редакция опубликовала статью, в которой описывались характерные черты этого философ-

<sup>1</sup> См.: *Филиппов М.М.* Новый идеализм // Научное обозрение. 1903. № 3. С. 2.

<sup>2</sup> *Филиппов М.М.* Русская философия в 1898 году. С. 156. Этот спор был обращен против попыток идеалистической и метафизической реакции на контровский позитивизм.

<sup>3</sup> К этим идеалистам причисляли также и Струве, который, будучи убежденным в абсолютной необходимости «гносеологического монизма», видел лучшее его выражение в «имманентной философии». На подобные идеи опиралась известная статья об исторической свободе и необходимости» (см.: *Струве П.Б.* Свобода и историческая необходимость // Вопросы философии и психологии. 1897. № 1. С. 120–139). См. также его письмо к Плеханову Г.В. 10.XI.1895 // Первая марксистская организация России — Группа «Освобождение труда». 1883–1903. М., 1984. С. 235–236.

<sup>4</sup> *Кауфман М.* Введение в имманентную философию // Научное обозрение. 1903. № 3. С. 91, прим.



ского направления. Взгляды Филиппова передавал, как принято считать, Соломон Яковлевич Рысс, опубликовавший под псевдонимом Э. Борецкая ряд статей по философии имманентности, в которых наряду с изложением основных положений этой философии предлагалась ее критика с позиции эмпириокритицизма. Согласно Рыссу, Шуппе не сумел преодолеть идеалистическую метафизику и выказал ограниченность своих взглядов, порицая Авенариуса за то, что тот упустил субъективное измерение «я», сведя его к простому физиологическому, а значит, к объективному. Напротив,

величие Авенариуса в истории философской мысли в том и состоит, что он познающего субъекта не поставил выше естественных законов, и высказывания этого субъекта, будь они истинны или ложны, велики или ничтожны, смешны или печальны, признал обусловленными колебаниями центральной части нашей нервной системы<sup>1</sup>.

Здесь не следовало видеть умаления значения субъекта — в данном случае выделялось сущностное ядро эмпириокритицизма в сравнении с другими философскими позициями: желание исходить из констатации фактической реальности принципиальной координации субъекта и объекта, прежде чем данные категории станут необходимыми в силу предписанного интродукцией разделения между «внешним» и «внутренним»<sup>2</sup>. В этом смысле эмпириокритицизм был «выше партий», что, согласно Рыссу, совсем не означало, что философию, как неправильно понял Вундт, эмпириокритики строили, не опираясь на подобного рода допущение<sup>3</sup>. Речь шла не о том, чтобы отказаться от допущений, которые Авенариус как раз считал возможными в своей главной работе, но скорее о том, чтобы одинаково учитывать различные допущения, «ибо все они, вместе взятые, представляют одно и то же право на научное внимание»<sup>4</sup>. По мнению Авенариуса, допущения также имели фактическое эмпирическое основание без дальнейших метафизических гарантий. Согласно этой формуле, считал Рысс, признавая в качестве эмпирического допущения существование других чувствующих индивидов, эмпириокритицизм полностью исключал опасность солипсизма, неизбежного для философии имманентности, пытавшейся «доказать» существование других индивидов и впадавшей таким образом в метафизику<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Рысс С.Я. [Борецкая Э.] Солипсизм в имманентной философии // Научное обозрение. 1902. № 8. С. 141. Polemica Борецкой была обращена главным образом против работы: Schuppe W. Die Bestätigung des naiven Realismus. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Richard Avenarius // VVPh. 1893. XVII. 3. P. 364–388.

<sup>2</sup> См.: Рысс С.Я. [Борецкая Э.] Солипсизм в имманентной философии. С. 139.

<sup>3</sup> См.: Wundt W. Über naiven und kritischen Realismus. II–III: Der Empiriokritizismus // Philosophischen Studien. 1898. XIII. P. 1–105, 323–433.

<sup>4</sup> Рысс С.Я. [Борецкая Э.] Имманентная философия и трансцендентная метафизика // Научное обозрение. 1902. № 5. С. 58, прим. О допущениях см.: Авенариус Р. Критика чистого опыта. СПб., 1907. Т. I. С. 2.

<sup>5</sup> См.: Рысс С.Я. [Борецкая Э.] Солипсизм в имманентной философии. С. 137–138.



Преодоление противопоставления субъекта и объекта стало причиной интереса к эмпириокритицизму и для Филиппова. Он, что любопытно, становился все ближе (вероятно, невольно) к некоторым наблюдениям Лесевича, противопоставлявшего эмпириокритическую «точку зрения» субъективному «методу» народников, но, что называется, со знаком минус,— приходя к совершенно противоположным заключениям. Так, Филиппов упрекал народников в том, что они

выставили субъективный метод — не как регулятор всякого научного исследования, но как самостоятельный и независимый способ исследования, применимый к явлениям личной и общественной жизни человека. (...) Душевные порывы, даже наиболее благородные, не создают и не заменяют знаний, а потому и не образуют научного метода. Указание на необходимость субъективной оценки явлений важно, однако, в том отношении, что оно предупреждает и отчасти устраниет бессознательный субъективизм<sup>1</sup>.

Филиппов, конечно, мог эксплицировать собственную «субъективную точку зрения», которую он использовал в своем исследовании, однако это совершенно не меняло его убежденности в том, что фундаментальным научным методом является все же объективный «метод» естественных наук.

Наука, которая, по мнению Филиппова, бесспорно имела границы, выражала свой идеал в знании. В начале 1890-х годов, в самый разгар позитивизма, Филиппов приписывал ей отказ «от абсолютного понимания и всестороннего объяснения».

Не считая себя всемогущей и всеведущей, она, однако, окончательно обрезывает крылья зазнавшимся философам, строящим вселенную из своего крохотного «я», служащего для этих философов предметом высочайшего удивления и почтения<sup>2</sup>.

Несколько лет спустя Филиппов рассуждал о границах науки как о доказательстве ее неоспоримой достоверности в ярко выраженных рамках кантианства<sup>3</sup>. Эмпириокритицизм, к которому Филиппов к концу 90-х годов проявлял все больший интерес, укреплял его уверенность в том, что подлинно научной моделью знания является мо-

<sup>1</sup> *Филиппов М.М.* Философия действительности. С. XVII.

<sup>2</sup> *Филиппов М.М.* Философия мнимых и мнимая философия (По поводу столетия со дня рождения Н.И. Лобачевского) // Русское богатство. 1893. № 10. С. 54.

<sup>3</sup> Относительно понятия закона он писал: «Законы — не более как выводы из нашего опыта, но именно поэтому они должны признаваться не условными схемами, которые можно по произволу принять или отвергнуть (...), но рациональными формулами, которым вынужден подчиняться наш разум до тех пор, пока он остается в области действительности и пока известные нам соотношения между явлениями не будут заменены другими, более общими, более полными или более совершенными» (*Филиппов М.М.* Философия действительности. С. XXII). Хоть и решительно отвергая русский «неокантианский» идеализм, Филиппов всегда питал огромное уважение к «подлинному» Канту, критически относящемуся к идеалистическим интерпретациям собственных идей (см.: *Филиппов М.М.* Новый идеализм // Научное обозрение. 1903. № 3. С. 1–27).



дель естественных наук, и в то же время (смягчая в дальнейшем претензии на достоверность научного знания) давал ему все основания, чтобы сблизить естественные и общественные науки. Именно в те годы между народниками и марксистами широко обсуждался вопрос о роли личности в истории. По мнению народников-субъективистов, претензии марксизма видеть в истории законы, которые были бы настолько же необходимыми, что и законы природы, казались обвинением индивида в фатализме. Обращаясь к наблюдению Штаммлера, народники возражали марксистам, что никогда никому и в голову бы не пришло захотеть вдруг «повлиять на лунное затмение». Согласно этой схеме, претензии на научность марксизма, будь они последовательно примененными, привели бы его последователей к политическому бездействию<sup>1</sup>. Филиппов отвечал на эти возражения, апеллируя к принципам «научной философии»: *«Безусловная необходимость, даже в физическом мире, есть такой же метафизический миф, как и случайность, и безусловная свобода»*<sup>2</sup>. Естественный и исторический мир представлялся ему переплетением функциональных отношений, согласно которым

всякая необходимость условна, и кто *может* сделать что-либо для предотвращения зла, тот *должен* это сделать. Вопрос лишь в том, *правильно ли рассчитаны наши силы*: иначе мы, подобно плохому полководцу, рискуем истратить их совсем не там, где они действительно требуются...<sup>3</sup>.

Таким образом, Филиппов не только сделал первую попытку применения теоретических средств эмпириокритицизма для оправдания марксизма перед лицом народничества (пусть даже попытка эта была и незаконченной), но и утвердил идею необходимости «научного» мировоззрения для эффективного политического действия. Эта идея была центральной для русского марксизма, а потому она представляется основным элементом для понимания важности махистской дискуссии начала XX века.

## Интерпретация А. Гуревича

Статьи эмпириокритического характера публиковались не только в «Научном обозрении», но и в другом журнале — широко распространенном в прогрессистской среде ежемесячном издании «Жизнь». На его страницах нашли свое место уже упоминавшиеся здесь перевод статьи Маха, рассуждения Овсяннико-Куликовского о понятии истины, а также представлявшие немалый интерес (хоть и не пользовавшиеся большим ус-

<sup>1</sup> См.: *Stammler R. Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung.* Leipzig, 1896. P. 432–434. На это Плеханов ответил пространной статьей «К вопросу о роли личности в истории», опубликованной как раз в «Научном обозрении» (Научное обозрение. 1898. № 3. С. 605–619; № 4. С. 706–718).

<sup>2</sup> *Филиппов М.М.* Субъективизм и народничество // Научное обозрение. 1897. № 12. С. 114.

<sup>3</sup> Там же. С. 130.



пехом) труды почти неизвестного автора Арона Владимировича Гуревича<sup>1</sup>. Выходец из купеческой семьи<sup>2</sup>, Гуревич получил весьма своеобразное образование: когда ему было 15 лет, для него наняли репетитора — сочувствующего марксизму студента, заставлявшего его штудировать общеобразовательные книги и писать рефераты, которые молодой Гуревич впоследствии с успехом читал в рабочих кружках. В 1891 году, в 16 лет, он поехал обучаться за рубеж: сначала поступил на философский факультет Берлинского университета, а затем, отучившись несколько семестров, переехал в Цюрих к Авенариусу. Как бы то ни было, на этом начальном этапе Гуревич был скорее увлечен общественными теориями Петра Лаврова, нежели критикой опыта, но несмотря на его участие в работе философского общества, сложившегося вокруг Лаврова, его статьи были посвящены в большей степени философии истории и проблемам морали. Автобиографические заметки самого Гуревича, которые в дальнейшем были обнаружены его вдовой, свидетельствуют, что Авенариус «нашел гениальным» его доклад, «посвященный сравнению реального (капиталистического) и возможного (социалистического) обществ по разделам — экономика, право, политика, нравственность, религия, наука и искусство»<sup>3</sup>. Гуревич стал интересоваться идеями Авенариуса некоторое время спустя, когда вновь оказался в Берлине, чья «холодная и тупая» атмосфера, как он говорил, отталкивала его. В связи с тем что в этом городе «философия Авенариуса отвергалась (...) безусловно и высокомерно», Гуревич решил вернуться в Цюрих, убежденный в том, что работа Авенариуса, при всех ее недочетах, представляет собой «неисчерпаемый источник плодотворнейших мыслей»<sup>4</sup>. В тот период, однако, Авенариус был уже тяжело болен, и желанию Гуревича написать под его руководством докторскую диссертацию не суждено было сбыться<sup>5</sup>.

Опубликованные в журнале «Жизнь» в 1900–1901 годах статьи, которые Гуревич посвятил эмпириокритицизму, относятся, вероятно, как раз к этому периоду наибольшего сближения с учением Авенариуса. В короткий промежуток времени Гуревич перешел сначала к рассмот-

<sup>1</sup> О жизни Гуревича см.: *Голосенко И.А.* Персоналии. Кистяковский Б.А., Хвостов В.М., Гуревич А.В. // Социологические исследования. 1998. № 1. С. 139–141; *Гуревич М. А.В.* Гуревич. Биографический очерк // Гуревич А.В. Философские исследования и очерки. М.: Труд, 1914. С. VII–XXXI.

<sup>2</sup> Еще ребенком он лишился отца, который, «охваченный сильным религиозным чувством, оставил семью (...) и паломником отправился в Иерусалим», а через 12 лет странствий умер от истощения в синагоге (Там же. С. VII). Мать занималась торговлей и не могла посвящать много времени детям. Отношения Гуревича с ней всегда были непростыми.

<sup>3</sup> Там же. С. IX–X; *Голосенко И.А.* Персоналии. Кистяковский Б.А., Хвостов В.М., Гуревич А.В. // Социологические исследования. 1998. № 1. С. 139.

<sup>4</sup> *Гуревич А.В.* К теории познания // Жизнь. 1900. № 2. С. 36.

<sup>5</sup> Позже Гуревич защитил докторскую диссертацию «К истории понятия уважения и к теории нравственных чувств» в Вюрцбурге у профессора Кюльпе, которому представил его сам Авенариус в своем рекомендательном письме. См.: *Гуревич М. А.В.* Гуревич. Биографический очерк. С. XII–XIII.



рению социологии и ее философских оснований<sup>1</sup>, а затем к разработке оригинальной системы «под странным названием “внутренность-внешность 31 начала”», которое, согласно Франку, «носит уже явные следы болезненного состояния ума», приведшего его к смерти, вероятно добровольной, в возрасте всего 27 лет, в 1902 году<sup>2</sup>.

Здесь нас будут интересовать статьи Гуревича о теории познания, поскольку именно они отображают весьма важный эпизод распространения эмпириокритицизма в России. Делая обзор русских публикаций на эту тему, Валентинов с восхищением вспоминал их как «лучшее изложение основ этой философии» и выражал сожаление, что они были «забыты»<sup>3</sup>.

Гуревич, как и многие его современники, видел в эмпириокритицизме теорию, способную преодолеть кажущийся кризис «научного мировоззрения». В частности, эмпириокритицизм, по его мнению, доказывал, что является подлинным критицизмом, способным продвинуться дальше Канта по пути радикальных реформ гносеологии<sup>4</sup>. Вплоть до этого момента все многочисленные попытки решить проблему познания брали за основу «ложную исходную точку», вызываясь таким образом в спор о реальности или нереальности внешнего мира там, где необходимо было исходить из простой тавтологии «*все содержание нашего познания есть содержание нашего познания*»<sup>5</sup>, делая таким образом сам факт познания основой любого дальнейшего исследования. Этим определялось для Гуревича «основное методологическое требование теории познания», а именно:

*теория познания должна, как всякая наука, предполагать существование своего предмета, как от познания его, науки о нем различного<sup>6</sup>.*

<sup>1</sup> Гуревич хотел написать работу о современном позитивизме, чтобы участвовать в конкурсе на премию имени О. Конта, объявленном в 1897 г. Московским психологическим обществом. Это произведение закончено не было, однако уже после смерти автора в ряде журналов были опубликованы его фрагменты. См.: *Голосенко И. А.* Персоналии. Кистяковский Б. А., Хвостов В. М., Гуревич А. В. С. 140; *Гуревич А.* Современное состояние социологии // Вопросы философии и психологии. 1903. № 1. С. 59–79; Идеалы и действительность // Вопросы философии и психологии. 1904. № 2. С. 145–163.

<sup>2</sup> См.: *Франк С. А.* Предисловие // Гуревич А. В. Философские исследования и очерки. М.: Труд. 1914. С. IV. Несмотря на причуды уже охваченного болезнью разума Гуревича, Франк видел в его жизненном пути, «в бурной, яркой и, несомненно, оригинальной форме (...) тот переход от социального утилитаризма и философского позитивизма к новому, метафизически и религиозно окрашенному синтезу, который в разных формах был пережит большинством мыслящих людей за последние два десятилетия, и который теперь есть уже неоспоримый факт умственной истории начала XX века (не только в России, но и на Западе)» (Там же. С. VI). И все же это исследование совсем не убедило современников (см.: *Т-ский В.* Рецензия // Современник. 1914. № 14–15. С. 314).

<sup>3</sup> *Валентинов Н.* Рецензия: Авенариус Р. Критика чистого опыта... // Правда. 1905. № 6. С. 185.

<sup>4</sup> См.: *Гуревич А. В.* К теории познания. № 4. С. 72–73; Критицизм // Жизнь. 1901. № 1. С. 208–216.

<sup>5</sup> *Гуревич А. В.* К теории познания. № 3. С. 79.

<sup>6</sup> Там же. С. 80.



Как учил Авенариус, гносеология должна исходить из признания неустранимой данности сознания и мира, признания неразрывности членов «эмпириокритической принципиальной координации», «из признания существования *всех* данных содержаний действительности в их оригинальном, самостоятельном, внутреннем характере»<sup>1</sup>. Опираясь на эту точку зрения, Гуревич решительно отрицал сведение материального мира к миру психическому, который он видел скрыто действующим уже в кантовском критицизме и догматически утверждаемым в современной философии. В действительности же эмпириокритицизм, исходя из признания непосредственной данности объективного бытия, куда радикальнее преодолевал то же противопоставление субъекта и объекта, внутреннего и внешнего, «я» и «не-я», которыми ограничивалась вся история философии, включая Канта<sup>2</sup>.

Именно критикуя Канта, Гуревич предлагал оригинальную интерпретацию теории жизненных рядов, которая была заимствована им у Авенариуса и в целом им разделяема<sup>3</sup>. Как известно, согласно Авенариусу, индивид в своих отношениях со средой стремится к самосохранению, постоянно отвечая на внешние стимулы, чтобы восстановить в каждом моменте идеальное состояние равновесия, «максимум жизненного сохранения»<sup>4</sup>. Авенариус различал в среде «все, что вводится в организм, входя в обмен веществ», обозначаемое буквой S (*Stoffwechsel*), и то, что «может — в терминах физиологии — возбуждать нерв в качестве общего или специфического раздражителя», обозначаемое буквой R (*Reiz*), или, соответственно, «питание» и «работу»<sup>5</sup>. Состояние максимального энергетического равновесия, к которому стремится всякий организм ради собственного самосохранения, имеет место, когда значимость отношений между индивидуумом и средой является равной и противоположной, то есть когда работа и питание друг друга уравнивают<sup>6</sup>. На самом деле речь идет о состоянии труднодостижимого идеального равновесия, поскольку оба фактора постоянно «колеблются» в связи с изменением среды, вызывая таким образом то, что Авенариус называл «жизнеразностью», иначе говоря, нарушением энергетического равновесия. Физиологическая жизнь индивида протекает «вследствие этого ритма приблизительно равномерно возвращающихся изменений в питании и в работе»<sup>7</sup>, поскольку любому изменению факторов среды соответствует подстройка со стороны индивида

<sup>1</sup> Гуревич А.В. Критицизм. С. 216.

<sup>2</sup> См.: Гуревич А.В. К теории познания. № 3. С. 79; см. там же. № 4. С. 75–76.

<sup>3</sup> Именно тема жизненных рядов больше других обсуждалась во время предпоследней встречи Гуревича с уже тяжелобольным к тому времени Авенариусом. См.: Гуревич М. А.В. Гуревич. Биографический очерк. С. XII.

<sup>4</sup> Авенариус Р. Критика чистого опыта. Т. I. СПб., 1907. С. 36.

<sup>5</sup> Там же. С. 19, 49. Уместным будет заметить, что здесь «работа» и «питание» используются в техническом (биологическом) смысле, так же как понятия «работа» и «питание» используются, когда речь идет о клетке, ткани и т. д.

<sup>6</sup> См. там же. С. 39–40. То есть когда уравнение « $f(R) + f(S) = 0$ » верно.

<sup>7</sup> Там же. С. 52.



с целью восстановления прежнего состояния равновесия или создания нового такого состояния. Все происходящие в системе видоизменения, начиная с возникновения неустойчивости переменных величин среды и вплоть до возвращения к состоянию равновесия, дают основание «независимым жизненным рядам»<sup>1</sup>. Им соответствуют аналогичные «зависимые жизненные ряды» в сфере «Е-ценностей», или же в сфере, традиционно именуемой «психической». Когда в этой второй сфере возникает нечто новое и странное, вызывающее чувство беспокойства и неуверенности, обиходные обстоятельства — привычный способ мысли или действия — испытывают на себе «проблематизацию». Именно тогда индивид пытается решить проблему, чтобы вернуться к ситуации равновесия<sup>2</sup>. Решения его могут быть как практическими, так и теоретическими, но любая «депроблематизация» в широком смысле имеет значение «познания»<sup>3</sup>.

В тенденции «к наиболее полному, всестороннему и продолжительному устранению колебаний жизненного процесса (...) в витальных рядах, от которых зависит “мышление”» Гуревич видел биомеханическое основание «постулатов» кантовского разума. Если кантовские постулаты находили подобным образом свое «научное» оправдание, то философии оставалось разъяснить природу биологической потребности в стабильности и постоянстве, чтобы доказать таким образом неизбираемость и неисчерпаемость идеала, однако больше не по причине границ «чистого разума», а из-за неустранимой «иррациональности» и трагизма жизни, постоянно вынуждающих достигать недостижимого<sup>4</sup>. Поэтому эмпириокритицизм не принимает постулаты разума в качестве регулятивных неисторических и неизменных идей, но, напротив, «утверждает относительную ценность и множественный характер высших нравственных норм, ограничение осуществления нравственных идеалов в действительности и ограниченную возможность стремления к их осуществлению»<sup>5</sup>. Отклонение эмпириокритицизма от «эмпирической этики утилитаризма или натурализма» было столь ощутимым по причине того, что «биологическое» основание идеала в теории жизненных рядов полностью оправдывало как человеческое стремление к этому идеалу, так и неизбежную неудачу его достижения. Покончив с теоретическим идеализмом, эмпириокритицизм обратился к разработке мировоззрения, в котором «элементы практического идеализма» становились еще более устойчивыми и еще более актуальными<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Авенариус Р.* Критика чистого опыта. Т. I. С. 44–47.

<sup>2</sup> С точки зрения Авенариуса, правильнее было бы говорить о «системе С», нежели об индивиде, поскольку в жизненном ряду занята именно нервная система отдельного индивида, а также поскольку дискурс может расширяться до рассмотрения системы С высшего порядка (См. там же. С. 96–102).

<sup>3</sup> См.: *Авенариус Р.* Критика чистого опыта. Т. II. СПб., 1909. С. 163–165.

<sup>4</sup> *Гуревич А.* К теории познания. № 2. С. 46–51.

<sup>5</sup> Там же. № 4. С. 78–79.

<sup>6</sup> См. там же. С. 80.



Если «идеал» представлялся Гуревичу состоянием покоя и равновесия между индивидом и средой, то понятно, почему он делал «солидарность» одним из своих главных понятий<sup>1</sup>. Даже в естественных границах человеческих условий, где смерть предстает как непреодолимое препятствие для полного осуществления идеала, Гуревич выделял в эволюции человечества прогрессивное преодоление антагонизма на благо «солидарных» отношений с естественной и социальной средами. Наука, понимаемая согласно принципам эмпириокритицизма как действенное орудие в борьбе за выживание, представляла именно как орудие «солидаризации»<sup>2</sup>, преодоления конфликта между организмом и средой<sup>3</sup>. Аналогичным образом и научная философия определяла свою функцию относительно идеала равновесия, к которому спонтанно стремится все человечество, преобразуя более «солидарные» отношения со средой:

Задача научной философии заключается (...) лишь в отыскании путей усовершенствования мысли и жизни, в критике учений и практических форм, оказывающихся продуктом низших ступеней развития, и в установлении норм познания и деятельности, исходя из данного мирового порядка<sup>4</sup>.

Отсюда возникает существенная важность знания и его «объективная» ценность, ничуть не преуменьшаемая относительным и изменчивым характером его исторических форм и проявлений.

Идеалистическая теория познания делает из этого глубоко ложный вывод, что весь материальный мир является каким-то фантомом, субъективным фактом, «нашим представлением» и что существует нам недоступная «вещь в себе», или же, по мнениям других, нам открывающаяся в природе нашего духа, как «разум» или «воля». Мы же делаем из этого лишь то заключение, что наука представляет из себя развивающееся вместе с человечеством целое, и что нашей современной задачей является в области знания, как и в области практики, подготовка наступления других высших форм знания и жизни<sup>5</sup>.

В куда большей степени, нежели простая эпистемологическая теория, эмпириокритицизм становился на страницах журналов новой парадигмой заверщенного научного и морального мировоззрения. Именно он должен был преодолеть «кризис» современных исканий, вернуть ту самую веру в науку и прогресс, которой жила, начиная со второй половины XIX века, российская передовая культура.

<sup>1</sup> См.: Гуревич А. К теории познания. № 2. С. 49.

<sup>2</sup> См. там же. С. 31.

<sup>3</sup> «Наука, как и мышление вообще, есть функция сохранения частичных систем нашего организма, всего организма и организма высшего порядка — общества. Ее цель постоянно и всюду заключается в действии — в определении наших реакций на воздействия неорганической, органической, от нас различной, нам подобной социальной среды и в воздействии на нас самих, в определении нашей воли и мысли» (Там же. № 4. С. 69).

<sup>4</sup> Там же. № 2. С. 55.

<sup>5</sup> Там же. С. 34.

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

РУССКИЙ МАХИЗМ МЕЖДУ  
ИДЕАЛИЗМОМ  
И МАТЕРИАЛИЗМОМ



# Глава первая

## Полемика между марксистами и идеалистами

Проводившаяся филомарксистским журналом Филиппова популяризация эмпириокритицизма, равно как и присутствие молодого Луначарского среди учеников Авенариуса, свидетельствуют о том, что уже в конце XIX века «научная философия» пользовалась немалым успехом у русских марксистов, не говоря уже о ее распространенности среди народников, познакомившихся с воззрениями Маха и Авенариуса благодаря Лесевичу. Так называемый «махистский спор», привлекая в первые десятилетия XX века внимание даже либеральных журналов, нашел свою самую горячую поддержку именно в марксистской среде.

Надо сказать, особый интерес к философии русский марксизм проявлял с самого момента своего возникновения. Получив свое распространение в России начиная с 1880-х годов благодаря Плеханову и его группе «Освобождение труда», это учение сразу же стало соперничать по популярности с народничеством. Несмотря на то что обе эти политические концепции пытались ответить на вопрос, должна ли Россия пережить стадию капитализма, для передовой интеллигенции, рожденной и воспитанной в атмосфере прославления естественных наук, куда важнее было основать свои исторические прогнозы на прочной научной базе — такой, какой обладали физика и химия. Важнейшие философские проблемы — смысл истории, роль субъективности, этический или онтологический статус идеала — становились, таким образом, главными темами политической борьбы, и в этих условиях русский марксизм понимался не просто как средство анализа политической и социальной реальности, но как мировоззрение, способное объяснить как природу, так и общество. В 1922 году Маяковский превосходно выразил эту мысль: «На всю жизнь поразила способность социалистов распутывать факты, систематизировать мир»<sup>1</sup>.

Основываясь на систематическом и научном мировоззрении, марксизм, по мнению его приверженцев, должен был способствовать успешной политической деятельности, именно поэтому занятия философией не представлялись им абстрактным и праздным делом. Плеханов писал в одной своей антинароднической статье, пользовавшейся в свое время огромным успехом:

---

<sup>1</sup> *Маяковский В. Я сам* // Собр. соч.: В 12 т. Т. 1. М., 1978. С. 47.



Так как человеческий разум может восторжествовать над слепой необходимостью, только познав ее собственные, внутренние законы, только побив ее собственной силой, то развитие знания, развитие человеческого сознания является величайшей, благороднейшей задачей мыслящей личности<sup>1</sup>.

В то время как Плеханов вел борьбу против немецкого ревизионизма, завоевывая себе все большую популярность как «философ» и становясь главным представителем ортодоксального марксизма<sup>2</sup>, в российской революционной среде возрождался интерес к теоретическим исканиям. Анализ мемуаров революционеров позволяет сделать вывод о том, что в конце XIX века они довольно часто обращались к весьма абстрактным по своему характеру философским темам. В связи с тем что в разгар практической деятельности теоретические проблемы часто упускались из виду, ссылка или тюрьма становились для них возможностью более детального и углубленного изучения теории. Так, например, социал-демократ Ф. Ленгник вспоминал, что во время сибирской ссылки он познакомился со взглядами Юма, Канта и Шопенгауэра<sup>3</sup>. В первые годы XX века другой революционер, Н.Н. Батурин, писал из киевской тюрьмы отправленному в ссылку товарищу, делясь с ним своими философскими размышлениями, которые говорили о преданности плехановской ортодоксальности и одновременно с тем об интересе к психологии Авенариуса<sup>4</sup>. Экономист С. Струмилин рассказывал, как, находясь в заключении в петербургской тюрьме, он использовал «тюремный досуг», чтобы запастись против врага «философским оружием»<sup>5</sup>. Оригинальной фигурой революционера и ученого, получившего образование именно во время своего заключения, был Николай Александрович Морозов, совершенно самостоятельно обосновавший абстрактную теорию атомов и элементов, которая нашла впоследствии свое подтверждение в экспериментальных работах Беккереля, супругов Кюри и Уильяма Томсона, вызвала одобрение Менделеева, а самому автору позволила получить диплом почетного доктора наук по химии<sup>6</sup>. Морозов вспоминал, как в тюрьме его аннотации были в ходу среди товарищей, «переходя во время (...) прогулок контрабандой от одного к другому». Конечно, реакции на его панпси-

<sup>1</sup> Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. С. 692.

<sup>2</sup> См.: Baron S. H. Plekhanov. The Father of Russian Marxism. Stanford, 1963; Weill C. Marxistes russes et social-démocratie allemande. 1898–1904. Paris, 1977. P. 103–112; Steila D. Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge. P. 17–40.

<sup>3</sup> Ленгник в результате пришел к своеобразному скептицизму, который стоил ему дружественных упреков Ленина в философской переписке (к сегодняшнему дню, к сожалению, утерянной). См.: Ленгник Ф. Письма В. И. Ленина по вопросам философии, писанные мне в 1898–1899 гг. // Воспоминания о В. И. Ленине. М., 1960. Т. III. С. 25–26.

<sup>4</sup> См.: Ряховский Н. Н. Батурин (К первой годовщине смерти Н. Н. Батурина) // Пролетарская революция. 1928. № 11/12 (82/83). С. 302.

<sup>5</sup> См.: Струмилин С. Г. Из пережитого. 1897–1917. М., 1957. С. 118.

<sup>6</sup> См.: Vucinich A. Science in Russian Culture. V. II. P. 365–366.

хический атомизм в этой среде заметно отличались от тех, что могли быть встречены им в Академии наук:

Одни говорили, что идея оригинальна и заслуживает серьезного внимания; другие, что все мое произведение — чистая беллетристика и, наконец, третьи усмотрели в нем явные признаки моего начинающегося помешательства на почве постоянных занятий естественными науками в одиночном заключении<sup>1</sup>.

Словом, интерес к философии в первые годы XX века был весьма распространенным явлением среди русских революционеров, представляя собой такое разнообразие неповторимых интерпретаций, что в результате трудно было разобраться в многочисленных философских направлениях, группах и «школах». Так, И.А. Давыдов, революционер, ведущий в 1890-е годы активную деятельность в московских кружках (главным образом среди студентов, изучающих право<sup>2</sup>), познакомившись с идеями Бернштейна, решил пересмотреть понятие общества, включив в него также сферу психологии. По его мнению, «экономический материализм», как тогда называли марксизм, совершенно не зависел от материализма философского<sup>3</sup>. В те же самые годы другой революционер, Нежданов, выступал одновременно против немецкого ревизионизма и «идеализма» легальных марксистов, смешивая различные позиции, утверждая нечетко выраженный эмпириокритический монизм и к тому же решительно заявляя о внешней реальности, которая существует сама по себе вне ощущений<sup>4</sup>. Обращение так называемого «легального марксизма» к идеализму стало тем важным событием, которое в результате разделило русский марксизм на два лагеря. Если в 90-е годы XIX столетия различные способы толкования русского марксизма еще мирно сосуществовали, объединяемые своим враждебным отношением к народничеству, то к началу XX века весьма авторитетные персонажи, разочаровавшись в диалектическом марксизме, стали обращаться от Гегеля к Канту, предлагая этический «пересмотр» марксизма, который, по их мнению, неизбежно должен был привести к философскому идеализму. По словам Булгакова, одного из самых верных последователей этого направления,

<sup>1</sup> Морозов Н.А. Атомы-Души // Современный мир. 1909. № 11. С. 1.

<sup>2</sup> См.: ОР РГБ. Ф. 369. К. 51. Ед. хр. 18: *Бонч-Бруевич В.Д.* Рецензия на рукопись И.А. Давыдова «Повесть моей жизни». 11 апреля 1939 года. Л. 1.

<sup>3</sup> См.: *Давыдов И.А.* Социологические основы исторического материализма // Образование. 1903. № 10. С. 28–74; № 11. С. 38–71; № 12. С. 1–17.

<sup>4</sup> См.: *Нежданов П.* Что такое диалектический материализм? (По поводу статьи Бердяева «Критика исторического материализма») // Образование. 1904. № 2. С. 90–93. В те годы с Неждановым вел диалог молодой Богданов, который впервые был арестован вследствие доноса в полицию некоторых сторонников того же Нежданова, арестованных в Москве в 1900 году. Предполагается, что аргументы, с помощью которых Богданов опровергал основные идеи сборника «Проблемы идеализма», изначально были в схожей форме обращены именно против Нежданова (см.: *White J.D.* Bogdanov in Tula // *Studies in Soviet Thought.* 1981 (XXI). P. 55).





вопрос о социальном идеале, который прежде целиком ставился и разрешался для меня в области позитивной марксистской социологии, постепенно извлекаясь отсюда, все яснее и яснее формулировался как религиозно-метафизическая проблема<sup>1</sup>.

Называя себя инакомыслящим марксистом в «борьбе за идеализм», Николай Александрович Бердяев заявлял, что «песенка позитивизма, натурализма и гедонизма спета»<sup>2</sup>. Признавая неискоренимость позитивистских претензий в естественных науках, он с негодованием устранял их из философии и этики. Что касается истории, Бердяев, по крайней мере в начале, разделял марксистские представления об общественном развитии, в философии же он желал оставаться «идеалистом». «Я принимал материалистическое понимание истории, — писал он в мемуарах, — но отказывался придавать ему метафизическое значение и связывать его с материализмом общеполитическим»<sup>3</sup>. На самом деле подобные взгляды довольно часто встречаются в текстах «легальных марксистов». Как замечает один американский исследователь,

они продолжали быть «реалистами» в анализе протекавших в России экономических процессов. Однако (...) речь теперь шла не о самостоятельном историческом процессе, приводящем к выбору между добром и злом, а об интеллигенции, которая в силу своего интеллектуального и нравственного развития, воплощала в себе трансцендентальный идеал, а затем, движимая им, оценивала цели и управляла деятельностью оппозиционного движения<sup>4</sup>.

Вводя новую «этическую» инстанцию, Булгаков, Бердяев, Струве, Туган-Барановский и Франк — каждый в своей области — пытались перестроить «общественный идеал», основываясь на морали и отвергая детерминизм и экономизм ортодоксальных марксистов.

Первым, кто открыто заявил об этом переломе во взглядах, был Бердяев. Уже в 1900 году в своей статье, посвященной Ланге и критической философии, он говорил об испытываемой им симпатии к кантианству и в еще большей степени — к новому «монизму», способному, по его мнению, преодолеть противоречивость и присущий кантовским воззрениям компромисс<sup>5</sup>. Год спустя Бердяев принял участие в спорах,

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. М., 2006. С. 377.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Борьба за идеализм // Мир божий. 1901. № 6. С. 2. Аналогичными были формулировки Бердяева в письме к П.Б. Струве. 25.II.1900 (см.: Колеров М.А. (ред.). Философский дебют Н.А. Бердяева // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 151).

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 123.

<sup>4</sup> Mendel A.P. Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism. Cambridge (Mass.), 1961. P. 210–211.

<sup>5</sup> «Мы здесь не касаемся вопроса, каков будет этот онтологический монизм, — заключал Бердяев, — скажем только, что он, вероятно, не будет просто идеалистическим и тем менее материалистическим, что это будет новая комбинация, которая окончательно возвысится над кажущимся дуализмом духа и материи» (Бердяев Н.А. Ф.А. Ланге



противопоставлявших марксизм народничеству, и даже написал по этому поводу критическую монографию о философии Михайловского. В этой работе бердяевский марксизм приобрел довольно необычные черты: в основе его теоретических построений лежала идея о том, что истина, добро и красота — это не идеальные понятия, производные историко-социальной ситуации, а понятия абсолютно законные, основывающиеся на трансцендентальном сознании. При этом Бердяев признавал истинность утверждения исторического материализма о том, что случайные социальные условия могут помешать определенным индивидам или классам распознать коренящиеся в трансцендентальном сознании истину и справедливость. Основываясь на этих взглядах, он выстраивал свою «идеалистическую теорию мессианства пролетариата»<sup>1</sup>. Истина, будучи «логически обязательной для всякого разумного существа», в конкретной исторической ситуации становилась, по мнению Бердяева, «психологически доступной только одному классу»<sup>2</sup>. Пролетариат же как «универсальный класс» представлялся ему главной точкой сближения психологического сознания с сознанием трансцендентальным<sup>3</sup>. Вытекающая из этого переформулировка марксизма уже явно демонстрировала черты идеалистического поворота, о котором в том же самом году Бердяев заявил в своем призыве к «борьбе за идеализм». Необходимо все же отметить, что об отходе Бердяева от марксизма говорило не столько стремление к идеалу, в целом широко разделявшееся многими марксистами, сколько убежденность в том, что этот идеал имеет в конечном счете трансцендентное основание. Бердяев уточнял: «Социально-экономическое развитие само по себе автоматически не может создать того идеализма, который должен наполнить жизнь людей, оно создает условия для появления *человека* в истинном смысле этого слова, но не создает самого человека»<sup>4</sup>. Некоторое время спустя Бердяев, тогда уже далекий от идей, высказанных им в монографии о Михайловском, решительно отвергал ту связь между экономической базой и идеологической надстройкой, на которой настаивал исторический материализм. Как бы то ни было, несмотря на все большую убежденность Бердяева в сверхисторическом значении «абсолютных» ценностей, он все же считал необходимым вывести из

---

и критическая философия // Мир божий. 1900. № 7. С. 253). Подобный «монизм», как ему казалось, можно разглядеть в сочинениях Авенариуса (См. там же. С. 228, 237, 240). Узнать об эмпириокритицизме Бердяев мог не только через статьи и переводы, с его основными положениями он имел возможность познакомиться также во время обучения в Киевском университете — участвуя в частных философских дискуссиях, проходивших каждую субботу в доме Челпанова, и общаясь с Луначарским, «соединившим Маркса с Авенариусом и Ницше» (Бердяев Н.А. Самопознание. С. 123).

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 122–123.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм. С. 108.

<sup>3</sup> См.: Бердяев Н.А. Самопознание. С. 122–123.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Борьба за идеализм. С. 20–21.



них направление конкретного политического и исторического поведения. Резюмируя свои взгляды на социализм и идеализм, он писал:

Наша практическая программа должна считаться и с реалистической социологией и с идеалистической философией истории, последняя указывает на цели, которые нас делают людьми, первая на средства, которые не делают нас бесплодными утопистами<sup>1</sup>.

Петр Бернгардович Струве, автор первого манифеста Российской социал-демократической партии, а в дальнейшем авторитетный представитель кадетов, основываясь на философии имманентности и критицизме Алоиза Рия, также выдвигал против марксизма ряд теоретических возражений<sup>2</sup>. Говоря о несократимости мира ценностей, он выступал с критикой марксизма, называя его научной доктриной, законность которой ограничивается одной лишь сферой социально-экономических феноменов, причем и здесь с оговоркой<sup>3</sup>. Разделяя основные принципы гносеологического монизма Струве, Булгаков также указывал на различие между материалистическим пониманием истории и идеалами, на которые это понимание могло быть направлено, но которые совсем не обязательно были его следствием<sup>4</sup>.

Таким образом, начиная с первых лет XX века российский марксизм был подвергнут «пересмотру», причем со строго теоретической точки зрения он был намного радикальнее «ревизии» Бернштейна. По мнению исследователя Витторио Страда, при сравнении ревизионизма в Германии с «легальным марксизмом» в России важно учитывать тот факт, что исторические условия в двух этих странах были совершенно различными:

В Германии, где существовала наиболее сильная социал-демократическая партия, проблема заключалась в адаптации учения Маркса к парламентской борьбе, не исключавшей борьбы классово-идеологической, но сделавшей революционный захват власти неактуальным. (...) В России же марксизм был рожден как теория до образования социал-демократической партии, и ревизионизм в этой стране — «легальный марксизм» — разворачивался на равных с образованием партии и борьбой против царского самодержавия<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Критика исторического материализма // Мир божий. 1903. № 10. С. 30.

<sup>2</sup> См.: Струве П.Б. Предисловие // Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм. С. VI. Уже в 1899 году Струве подверг марксовскую диалектику строжайшей гносеологической критике, которая лежала в основе его теоретического спора с Плехановым. См.: Struve P.B. Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung // Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik. XIV. P. 658–704.

<sup>3</sup> См.: Pipes R. Struve. Liberal on the Left. 1870–1905. London: Harvard U.P., 1970. P. 57–60.

<sup>4</sup> См.: Булгаков С.Н. Закон причинности и свобода человеческих действий // От марксизма к идеализму. С. 416–432.

<sup>5</sup> Strada V. Il «marxismo legale» in Russia // Storia del marxismo. Torino, 1979. V. II. P. 406.



Особенностью «легального марксизма», которую подмечали даже его современники, было то, что по сравнению с поверхностным кантианством Бернштейна ему удалось выйти на гораздо более высокий и сложный философский уровень. Ортодоксальный марксист Ф. Дан, изучая этот кризис, свидетельствующий в конечном счете о жизнеспособности недавно утвердившейся в России теории, подчеркивал, что он «выражается главным образом в области абстрактной мысли», и замечал при этом:

Нет более удобной области для тех, кто по тем или иным причинам, сознательно или бессознательно не желает дать ясно заметить свой поворот. Чем более будем мы совлекать со всех явлений их плоть и кровь, чем более будем мы превращать их в безжизненные абстракции, тем неумовимее становятся реальные разногласия, тем скорее удастся установить якобы общую почву, на которой все оказываются единомышленниками<sup>1</sup>.

Теоретический характер дискуссий вокруг «легального марксизма» объясняется, вероятнее всего, описанными ранее особенностями русского марксизма в целом. Разделяя мнение Булгакова о том, что демонстрация «вульгарной» сущности лишенного своих идеалов марксизма была главной заслугой немецкого ревизионизма (который с невинностью андерсеновского младенца раскрыл, что король гол), легальные марксисты полагали, что идеальное пространство должно перестраиваться на совсем иных философских основаниях, благодаря чему, по их мнению, «критический» марксизм освободился бы одновременно и от пустого утопизма, и от бернштейновского экономического оппортунизма<sup>2</sup>.

В скором времени против «идеалистического ревизионизма» в России выступило одно неоднородное по своему составу объединение, в которое наряду с ортодоксальными плехановцами вошли также «еретики», ратовавшие за эмпириокритическое преобразование марксизма, и поздние народники, обращавшиеся к идеям Авенариуса и Маха с целью их использования в своей борьбе против идеализма. Как писал Иванов-Разумник несколько лет спустя,

чувствуя свое бессилие против критической философии, ортодоксальные марксисты и народники схватились за одно и то же орудие — за эмпириокритицизм Авенариуса — и с трогательным единодушием повели борьбу против нового врага<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Дан Ф. [Берсенев Ф.] Нечто о критерии истины (Письмо в редакцию) // Русская мысль. 1901. № 7. С. 126.

<sup>2</sup> См.: Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. С. 375; Нежданов П. Что такое диалектический материализм? С. 83.

<sup>3</sup> Иванов-Разумник Р.В. История русской общественной мысли. Т. III. М., 1997. С. 192.



## Эмпириокритицизм Чернова

Среди тех народников, которые противопоставляли идеи Авенируса и Маха идеалистическому «повороту» легальных марксистов и материалистической ортодоксальности Плеханова, выдающейся фигурой был Виктор Михайлович Чернов. Официальный идеолог партии социалистов-революционеров, блестящий теоретик аграрного социализма, в истории он стал известным скорее не как философ, а как политик. Как бы то ни было, для Чернова, так же как и для всего его поколения, философия была отнюдь не второстепенным делом, которому уделялось свободное от занятий политикой время. Вспоминая годы своей молодости, он не раз отмечал ту важность, которую имело для него знакомство с книгами и людьми, чуждыми революционной деятельности. Среди наиболее значимых для него фигур, наряду со старым народником Натансоном<sup>1</sup>, он упоминал некоего Донецкого, любопытного «сумасшедшего философа», который очаровывал своими выступлениями молодежь в Саратове, где Чернов жил в конце 80-х годов XIX столетия:

Он жил настоящим затворником, отшельником, анахоретом, где-то на грязной окраине города. (...) Он, бывший народоволец, превратился в убежденного вегетарианца. (...) Подолгу сидели мы у него, а он, не глядя на нас, даже, кажется, плохо нас различая, вдохновенно и бесвязно говорил на новые для нас философские темы. (...) Но мы любили слушать парадоксальные излияния «сумасшедшего философа». Они ставили перед нами новые вопросы, эти вечные вопросы философии: проблему реальности внешнего мира, свободной воли, оснований морали<sup>2</sup>.

Еще будучи гимназистом, Чернов зачитывался первым томом «Капитала» Маркса и «Теорией науки и метафизики» Алоиза Рила (перевод последней в России был выполнен не полностью). В то же время главным теоретическим ориентиром для него постепенно становились статьи Михайловского — сначала через «Отечественные записки», а затем через «Русское богатство»<sup>3</sup>. Когда Чернова арестовали, он, как и многие другие политические заключенные тех лет, использовал время лишения свободы для своего культурного развития. Благодаря тюремной библиотеке он прочел «Критику чистого разума» Канта, о которой прежде ему было известно только по «Истории материализма» Ланге<sup>4</sup>. К тому же во время своей тамбовской ссылки Чернов познакомился с Лесевичем, на одной из тех публичных лекций, которые были прочитаны последним в российской глубинке.

<sup>1</sup> См.: *Venturi F.* Il populismo russo. V. III. P. 7–8, 164.

<sup>2</sup> *Чернов В.М.* Перед бурей. С. 45–46.

<sup>3</sup> См. там же. С. 40–41; Записки социалиста-революционера. С. 232.

<sup>4</sup> См. там же.



Ведущиеся в тот период интеллектуальные споры заставили Чернова обратиться к некоторым философским темам, поднятым в журналах «Русское богатство» и «Вопросы философии»<sup>1</sup>. Руководствуясь «субъективным методом» народнической социологии, который, по его убеждению, должен был дать объективное обоснование науки, сохранив вместе с тем важность моральных идеалов, Чернов считал необходимым отдалиться «и от немецкого философского идеализма, превращавшего философию в метафизику, и от упрощенного материализма, впервые насажденного в России “писаревщиной”»<sup>2</sup>. А потому он, «очертя голову, ринулся в бой» против «легальных марксистов» и ортодоксов. О том периоде Чернов вспоминал:

На умы русской молодежи шел на моих глазах поход: с одной стороны, адептов материализма, перевооруженного уже по-новому «диалектическим методом» в духе Маркса и Энгельса; с другой стороны, разочарованных материалистов, вернувшихся на пути Гоголя, Достоевского и славянофилов: от модного неокантианства и его теории познания они взяли лишь его познавательный скепсис, и тем безудержнее преобразились в искателей безусловной истины и сверхопытного трансцендентного знания, даваемого свободной и «крылатой» мистической интуицией<sup>3</sup>.

Убежденный в том, что взгляды Михайловского и русских «субъективистов» в целом совпадают, а в чем-то даже предвосхищают разработки новой философии, Чернов упрекал Струве:

Если бы г. Струве действительно проникся духом критической философии, то он сумел бы перекинуть мост от социологической теории Маркса через Риля к динамической социологии Уорда, а тем самым к теории русской «этико-социологической» школы<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Свои первые философские очерки Чернов опубликовал еще до отъезда за границу. Согласно распространенному среди многих молодых революционеров тех лет сценарию, Чернов решил оставить в конце века Россию и отправиться за рубеж в поисках возможности «впитать в себя и переработать все “последние слова” мировой социалистической — да и общеполитической — мысли» и лично познакомиться со «всеми ветеранами революционного движения, с Петром Лавровичем Лавровым во главе» (*Чернов В.М. Перед бурей. С. 100*). Поэтому, планируя свою поездку за рубеж, он «уделял (...) достаточное место для того, чтобы припасть непосредственно к живым родникам новейшей философской мысли Европы» (Там же. С. 104). Первым этапом этой поездки был Цюрих, однако встретиться с Авенариусом тогда было уже невозможно, поскольку он умер тремя годами ранее. Российский изгнанник Хайм Житловский, известный в эмиграции как опытный и подготовленный «философ», близкий к партии социалистов-революционеров, убедил Чернова переехать вместе с ним в Берн, уверяя, что именно там можно будет иметь возможность пользоваться великолепной философской библиотекой университета и получить ту самую подготовку по «научной философии», которую искал Чернов и которой сам Житловский приписывал огромную важность. О Житловском см.: *Frankel J. Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism, and the Russian Jews. 1862–1917. Cambridge, 1981. P. 258–287.*

<sup>2</sup> *Чернов В.М. Перед бурей. С. 104.*

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Чернов В.М. Философские и социологические этюды. М., 1907. С. 96–97.*



У Маркса — главным образом в его «Тезисах о Фейербахе» — Чернов видел зародыш телеологического понимания истории и прогресса:

Исследование Маркса в некоторых отношениях только глубже и конкретнее обосновывает мысли Уорда о генетическом, пассивном и телеологическом, активном прогрессе, чем то делает социальный анализ «Динамической социологии», сильно хромающий в вопросах общественной экономии<sup>1</sup>.

В этом смысле к Марксу, замечал Чернов, можно было и даже следовало прийти исходя из субъективистской традиции русского народничества, появившейся задолго до Лаврова и Михайловского: так, уже Герцен, «родоначальник “активно-динамической” школы, как она выразилась на русской почве», выступал за «органическое объединение, синтез объективизма знания и субъективизма оценки, (...) идею о переходе науки, достигшей высшей точки, через самое себя в область “творческого действования нравственной воли во всех практических сферах”»<sup>2</sup>.

В том же направлении, по мнению Чернова, развивалась и современная западная философия. Утверждавшаяся многими европейскими философами (начиная с Дильтея и вплоть до Риккерта с Вахлером) идея о невозможности применения науками о духе «выхолощенного» и абстрактного метода естественных наук была схожа с представлениями Михайловского и идеями русской субъективной школы<sup>3</sup>. Неизбежное присутствие «субъективного» аспекта в науках о духе заставляло Чернова, так же как и Лесевича, обращаться к «очищающей» задаче метода. Следуя определенным правилам, делающим субъективную оценку свободной от произвола, исследователь, по мнению Чернова, «поднимает неизбежный человеческий субъективизм до степени научно-регулируемого приема мышления, до степени субъективного (или субъективно-телеологического) метода мышления»<sup>4</sup>. В этом же ключе, отмечал он, западная философия ставит проблему преобразования «беспорядочного» спонтанного субъективизма в так называемый субъективизм «научно-методологический»<sup>5</sup>.

На фоне этого философского брожения умов русская интеллигенция казалась Чернову весьма индифферентной. И речь шла вовсе не о том, что марксисты, враждебно настроенные по отношению к народническому субъективизму, не желали признавать его превосход-

<sup>1</sup> Чернов В.М. Философские и социологические этюды. С. 340. О предложенной Черновым интерпретации молодого Маркса см.: Cross T.B. Young Marx, Marxism: Viktor Chernov's Use of The Theses on Feuerbach // Journal of the History of Ideas. 1971 (XXXII). P. 600–606.

<sup>2</sup> Чернов В.М. Философские и социологические этюды. С. 348. Отсылка к: Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Соч.: В 9 т. Т. 2. М., 1955. С. 78.

<sup>3</sup> См.: Чернов В.М. Философские и социологические этюды. С. 222–227.

<sup>4</sup> Там же. С. 239.

<sup>5</sup> См. там же. С. 197–198.



ство, а о том, что даже те из них, кто подвергал критике собственные воззрения, упускал из виду самые интересные элементы марксовской мысли, «возвращаясь назад» к Канту, вместо того чтобы пожинать плоды критической философии. Недавней увлеченности Бердяева идеями Канта Чернов противопоставлял предпринятую Герингом критику априоризма:

Не трудно видеть, что основной идеей, проникающей все учение Канта об априорном, является старая метафизическая идея о господстве формы всего сущего над содержанием. В то время, как для позитивиста-эмпирика форма и содержание всего сущего едино суть, даны нераздельно и неразрывно, а следовательно, могут различаться лишь в абстракции — для метафизика в *форме* заключается особое, верховное начало, владеющее материалом, подчиняющее его себе, творческое...<sup>1</sup>

На самом деле, по мнению Чернова, данное различие формы и содержания возникает из практических потребностей, которым отвечает наше познание. Различение объектов в пассивной неподвижной материи и активной созидательной форме происходит, считал он, из того, как мы их используем, — из применения к ним антропоморфной схемы. Кант принимает это различие, не подвергая его критике, более того, делает его основой своей концепции познания. Поэтому коперниканский переворот Канта, утверждал Чернов, оказывается глубоко антикоперниканским, не ослабляя, а, наоборот, усиливая антропоцентризм<sup>2</sup>.

Согласно Чернову, именно эмпириокритицизм, последний наследник позитивизма, хоть и признавая первоочередную роль субъекта, выдвинул поистине антиметафизическую и антиантропоцентристскую теорию познания. Всякий позитивист и всякий эмпириокритик, утверждал Чернов, «признает познание актом, обусловленным соотносительностью субъекта и объекта, познающего индивида и противостоящей ему среды»<sup>3</sup>. Это, однако, не приводит, замечал он, к необходимости вновь различать и сопоставлять два или больше «факторов», а также выделять «преобладающий» фактор. В то же время, по мнению Чернова, достаточно, чтобы «всякое “обусловленное” было разложено на совокупность его “условий”. Дан не трансцендентный, а эмпирический, чувственный, “познающий индивид”, дана столь же реальная “окружающая среда” с ее вполне конкретными составными частями»<sup>4</sup>. Только на основе этой эмпирической конкретности можно воздвигнуть здание неметафизического познания, способного ответить на практические потребности (являющиеся его фундаментом), а значит, повысить возможность выживаемости человека в мире и гаран-

<sup>1</sup> Чернов В.М. Философские и социологические этюды. С. 111.

<sup>2</sup> См. там же. С. 126.

<sup>3</sup> Там же. С. 129.

<sup>4</sup> Там же.



тировать ему, по крайней мере в перспективе, состояние равновесия с окружающей средой. С этой точки зрения самым высшим критерием истины, утверждал Чернов, обязательно должны быть *«пригодность для жизни, способность служить практическим потребностям данным образом организованного существа»*<sup>1</sup>. По его мнению, в этом релятивистском понимании истины эмпириокритицизм Авенариуса совпадал с субъективизмом Михайловского:

Истинной будет система взглядов, свободная от внутренних противоречий, объединяющая с наибольшей экономией сил наиболее существенные данные опыта и обеспечивающая человечеству в его борьбе за существование достижение максимума равновесия между ним и окружающей средой<sup>2</sup>.

Сформулированная Черновым новая философская позиция, проистекая из неминусимой связи индивида со средой — основной «эмпириокритической предпосылки», — приводила к пересмотру всех традиционных философских категорий (прежде всего реальности и причинности). В опыте, как считал Чернов, дана не внешняя объективная, отделенная от познающего субъекта реальность, которая является более или менее достижимой и познаваемой, а «общая совокупность» различных ощущений. Здесь, писал он,

все (...) относительно, все ограничено друг другом; все, что существует, дано нам в совокупности своих отношений к окружающему и вне этих отношений не существует<sup>3</sup>.

Подобные рассуждения приводили Чернова к резкой критике понятия вещи в себе — и в кантовской интерпретации предельного понятия, и в интерпретации Энгельса и Плеханова, превращавшей, как он считал, в конечном счете вещь в себе в еще не познанную или даже непознаваемую внешнюю реальность, в неизменную сущность объекта<sup>4</sup>. Эмпириокритицизм заменял кантовский дуализм феномена и ноумена строгим монизмом, на котором, подчеркивал Чернов, основывалась также и критика кантовской категории причинности. Новая философия, считал он,

знает лишь совокупность условий и обусловленное, причем обусловленное и есть не что иное, как итог, как совокупность, как определенная комбинация, в которую сложились условия. На место дуализма активной причины и пассивного следствия поставлен монизм: комбинация условий, которая совершенно равна обусловленному<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Чернов В.М. Философские и социологические этюды. С. 14.

<sup>2</sup> Там же. С. 173.

<sup>3</sup> Там же. С. 37.

<sup>4</sup> «Вещь в себе не есть “нечто”, своим реальным существованием ограничивающее мир явлений, а своей непознаваемостью — область познаваемого; это категория, предельная только в смысле математическом, это просто полезная фикция, не более» (Там же. С. 55).

<sup>5</sup> Там же. С. 375.



В этом смысле закон — это не «что-то внешнее для фактов, царящее над ними и сверху их определяющее», а лишь абстрактное понятие «для выражения общих свойств явлений и единообразного проявления этих свойств при единообразных условиях»<sup>1</sup>.

Заслуга Авенариуса и Маха, по мнению Чернова, состояла в том, что, отвергнув антропоморфизм, присутствующий в традиционной идее активной причины, оказывающей воздействие на неподвижный пассивный материал, они заменили его понятием функции. Так, Мах доказал, что этого понятия вполне достаточно для развития физики и биологии и нет никакой необходимости обращаться к причинам или естественным законам. Авенариус же прибегал к понятию функции, рассматривая связь между физическим и психическим. Основываясь на этом, Чернов приходил к выводу, что оправдавшие себя в механике, физике, биологии и психологии принципы необходимо было распространять также и на социологию:

Мы и выступаем решительными сторонниками обработки социологии по эмпириокритическому методу. Как элементарное предварительное условие такой обработки, мы выставляем требование — безжалостно устранить из области социологии все эти «фундаменты» и «надстройки», объяснения «в конечном счете», экономические, правовые и идеологические «факторы», с их «взаимодействиями» и т. п. суррогаты научного знания<sup>2</sup>.

По мнению Чернова, речь шла не просто о применении к обществу схемы психофизических отношений, как это предлагал Авенариус, вновь впадая таким образом в биологизм и антропоморфизм,— необходимо было прежде всего признать чисто абстрактный характер различия многочисленных сфер и областей в обществе. Как всякая реальность дается в опыте в качестве совокупности условий и их взаимосвязи, так и общество, считал Чернов, дается только в комплексности его отношений и в их связи. И различить их посредством изучения тех или иных областей должен социолог, используя абстракцию и дедукцию для выяснения весьма сложной реальности<sup>3</sup>.

Исторический монизм,— писал Чернов, споря с марксистами,— заключается вовсе не в том, чтобы непременно сводить все явления социальной жизни на изменение одного из ее элементов. Есть еще вид монизма, который состоит в понимании искусственности и условности деления социальных явлений на экономические, юридические, идеологические и т. п.

<sup>1</sup> Чернов В.М. Философские и социологические этюды. С. 375.

<sup>2</sup> Там же. С. 309. Здесь Чернов выступал как против марксистов, которые, следуя известной формуле Энгельса, утверждали детерминизм, согласно которому экономический базис «в конечном счете» обуславливает идеологическую надстройку, так и против либералов и народников — последователей «теории факторов».

<sup>3</sup> См. там же. С. 310.



### Со строго монистической точки зрения

классификация социальных «явлений» по их содержанию на экономические, юридические и интеллектуальные, — на самом деле вовсе не классификация *явлений*, а лишь классификация *элементов*, из которых состоят явления. Разнице терминов, иными словами, соответствует не различие между объектами, а лишь различие в тех *сторонах* этих объектов, которые открываются нам с различных точек зрения<sup>1</sup>.

На основании этого Чернов заключал, что марксизм напрасно стремился заложить в основу монистической концепции банальный экономический материализм<sup>2</sup>.

Отрицание всякой вечной истины или абсолюта, которое возникает из новой монистической постановки вопроса, не обрекающей, надо заметить, политическую деятельность на индифферентизм или фатализм, усилило бы, по словам Чернова, восторг «перед величием и беспредельностью открывающихся нам перспектив, перед бесконечно восходящими рядами предстоящего человечеству социального прогресса»<sup>3</sup>. Преодоление рабской зависимости от поисков абсолюта, утверждал он, позволяет открыто сопоставлять различные и всегда относительные точки зрения — что как раз и подчеркивал Мах в различных теориях и гипотезах при развитии естествознания. В свободной «борьбе за существование» идей, считал Чернов, не было места для какой-либо социалистической диктатуры, ведь «*революционный деспотизм* для этики стоит на такой же доске, как и деспотизм контрреволюционный»<sup>4</sup>. Подобное «реалистическое» мировоззрение могло согласовать, по мысли Чернова, «здоровое, активно-революционное зерно»<sup>5</sup> марксовской мысли с воззрениями Михайловского и социологией Уорда. В этом смысле марксисты, занятые «пересмотром» своих теоретических устоев, должны были бы, по его мнению, признать превосходство «“активно-динамической школы” в социологии», которая находила в эмпириокритицизме «лучший философский фундамент»<sup>6</sup>.

Эмпириокритицизм в интерпретации Чернова представлял собой некую научную базу для этических умозаключений поздненароднических представлений, которые часто являлись объектом критики со стороны марксизма<sup>7</sup>. Всякая элементарная эмоция, считал он, «сама по себе не заключает никакой практической, никакой нравственной идеи. Каждая из них сама по себе не дает нам никакого руководящего начала, никакого прочного фундамента для определения нашего по-

<sup>1</sup> Чернов В.М. Философские и социологические этюды. С. 278.

<sup>2</sup> См. там же. С. 72.

<sup>3</sup> Чернов В.М. Конечный идеал социализма и повседневная борьба. СПб., 1906. С. 12.

<sup>4</sup> Чернов В.М. Этика и политика (Очерки) // Заветы. 1912. № 7. С. 86.

<sup>5</sup> Чернов В.М. Философские и социологические этюды. С. 376.

<sup>6</sup> Там же. С. 379.

<sup>7</sup> См., например: Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. С. 545–550.



ведения»<sup>1</sup>. С одной стороны, чтобы преодолеть неустойчивость и противоречивость отдельных восприятий, нужно возвыситься до абстракции понятия или теории, с другой же — «научная оценка вырастает из анализа и синтеза данных эмоциональной стороны человеческого духа»<sup>2</sup>. Несколько лет спустя в статье «Сентиментальная этика и научная этика» Чернов вновь обратился к этой теме, где более подробно коснулся параллели между этической теорией и эмпириокритической гносеологией. Говоря в этой статье об «искусственном» характере теоретического познания, Чернов подчеркивал таковой также и в сфере этики:

Не голос непосредственного чувства в каждом данном частном случае — руководитель морального поведения, а лишь некоторое идеальное построение, способное учесть все *влечения* морального порядка и, поднявшись над их видимой противоречивостью, разрешить его в высшем синтезе. (...) Как началом, «организующим опыт», в данном случае является *научная гипотеза*, так в другом случае эту роль играет *нравственный идеал*<sup>3</sup>.

По аналогии можно утверждать, что как утверждение о неизбежно «субъективной» природе теоретического познания не вызывало никаких сомнений (можно даже сказать, оно более прочно обосновывало объективность знания), так и «гипотетическая» природа идеала, не преуменьшая его ценности, укореняла его в конкретности опыта. Таким образом, заключал Чернов, идеал был единственно возможным руководством опыта, ведь

только в преданности идеалу и готовности посвятить всего себя, все свои силы на служение ему — только в этом высшем чувстве может звучать вся гамма разнообразных человеческих чувств; только в нем достигается гармоническое слияние всех активных тенденций духа. И потому только идеал должен и может быть верховным критерием всех человеческих оценок<sup>4</sup>.

Познание и оценка представляли собой, таким образом, два аналогичных и параллельных факта в двух различных областях теории и практики, подразумевавших друг друга при создании «системы истины», в которой предполагались неразрывно связанными правда-истина и правда-справедливость<sup>5</sup>.

Так, если «реалистическое» мировоззрение сближало Чернова с промарксистски настроенными «махистами», то его уверенность в том, что оно должно гармонично сочетаться с народнической традицией, уводила его далеко от революционных кружков, в которых в те самые годы эмпириокритицизм подвергался критике марксистской

<sup>1</sup> Чернов В.М. Философские и социологические этюды. С. 212.

<sup>2</sup> Там же. С. 374.

<sup>3</sup> Чернов В.М. Сентиментальная этика и научная этика // Заветы. 1913. № 6. С. 118.

<sup>4</sup> Чернов В.М. Философские и социологические этюды. С. 213.

<sup>5</sup> См. там же. С. 214.



ортодоксальности, не желавшей отходить от материалистического видения истории<sup>1</sup>.

## Группа «махистов» в Калуге и Вологде

В то время как Чернов, основываясь на «научной философии», отвергал одновременно и плехановскую ортодоксальность, и кантианскую самокритику легальных марксистов, доказывая превосходство «субъективной школы», «критические» марксисты пытались вывести из эмпириокритицизма философские основания целостного мировоззрения, в котором сам марксизм, по их мнению, мог найти свое законченное выражение.

В связи с тем что в начале XX века многие представители марксистского «махизма» по любопытному стечению обстоятельств жили в непосредственной близости друг от друга, их идеи часто рождались в результате сотрудничества, совместных прочтений и обсуждений различных работ, а порой и просто дружбы. В 1899–1901 годах ссыльные марксисты, в немалом числе оказавшиеся в Калуге в ожидании приговора и окончательного места назначения, объединились в одну сплоченную группу<sup>2</sup>. Совершенно случайно этот же город выбрал своим временным местом жительства и высланный из Москвы Луначарский. Там он встретил немало «выдающихся людей»<sup>3</sup>: Александра Александровича Малиновского, известного под псевдонимом Богданов, Владимира Александровича Руднева, взявшего себе имя Базаров, как у главного героя романа Тургенева «Отцы и дети», Ивана Ивановича Скворцова-Степанова и многих других<sup>4</sup>. Луначарский вспоминал впоследствии:

В то время в России не много было городов, где можно было бы отметить такой кружок сил марксистов. Притом же нас всех объеди-

<sup>1</sup> Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» причислял Чернова к марксистам-махистам (см.: *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. С. 18, 97, 221), с чем, в свою очередь, решительно не соглашался марксист Юшкевич (см.: *Юшкевич П.С.* Материализм и критический реализм. О философских направлениях в марксизме. СПб., 1908. С. 73). Эсеры со своей стороны утверждали, что марксисты-махисты лишь делали вид, что им не знакомы работы Чернова, желая на самом деле присвоить себе его идеи. См.: *Морев А.* Философская самокритика марксизма. СПб., 1909; Рецензия: Базаров В. На два фронта // Русское богатство. 1909. № 12. С. 112.

<sup>2</sup> По мнению Луначарского, правительство намеренно обрекало их на долгое ожидание, продлевая таким образом сроки ссылки. Как он замечал, такие периоды ожидания могли длиться порой даже больше года. См.: *Луначарский А.В.* Воспоминания и впечатления. С. 248.

<sup>3</sup> См. там же. С. 26.

<sup>4</sup> См.: *Разломалин Д.* Первые шаги партийной организации в Калуге // Из партийного прошлого: Сборник воспоминаний о партийной работе в Калуге. Калуга, 1921. С. 41. Среди ссыльных Калуги и Вологды был и некий Давыдов, который, как и многие другие, также интересовался идеями Маха, Авенариуса и немецкой философией (о его философской деятельности уже упоминалось ранее) (см.: *Ремизов А.* Северные Афины // Современные записки. 1927. XXX. С. 248–249).



нял некоторый оригинальный уклон. Мы все глубоко интересовались философской стороной марксизма и при этом жаждали укрепить гносеологическую, этическую и эстетическую стороны его, независимо от кантианства, с одной стороны, к которому уже начался в то время уклон, позднее столь заметный в Германии и у нас (Бердяев, Булгаков), и, не сдавая в сторону той узкой французской энциклопедической ортодоксии, на которой пытался базировать весь марксизм Плеханов. (...) Мы жили в Калуге необыкновенно интенсивной умственной и политической жизнью<sup>1</sup>.

Наиболее влиятельной фигурой в этой группе был Богданов. За написанный им учебник по политической экономии, который в то время завоевал огромную популярность, он снискал себе искреннее уважение современников. Участие в тульских революционных кружках привело его к нескольким месяцам тюрьмы, где он, по его словам, «проделывал огромную работу по уяснению своего марксистского мирозерцания и начинал свои попытки построить на марксистском фундаменте всестороннее научное здание»<sup>2</sup>. «Соприкасающееся с эмпириокритицизмом»<sup>3</sup> оригинальное интеллектуальное творчество Богданова привело его к прочным личным и идейным связям с Луначарским.

Как бы то ни было, все проведенное Богдановым в Калуге время самым близким другом для него был Базаров, помогавший ему в политической работе еще в период активной народнической деятельности в Туле<sup>4</sup>. В Калуге Базаров работал в земском отделении статистики, но уже в то время занимался переводами (часто вместе со Скворцовым-Степановым), сделав таким образом доступными для русского читателя многие — не только политически значимые — тексты<sup>5</sup>. Становление же Скворцова-Степанова как мыслителя и революционера связано с тульскими народническими кружками<sup>6</sup>, где он пришел к глубоким марксистским убеждениям. Стремясь найти подтверждение своим новым взглядам, он часто вступал с друзьями в пылкие споры, желая таким образом тщательно проанализировать каждый элемент марксистской теории. Как вспоминал Луначарский,

Иван Иванович был скептиком или, вернее, притворялся скептиком. Он считал своим долгом по всякому вопросу выдвинуть все возраже-

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Воспоминания и впечатления. С. 26.

<sup>2</sup> Там же. С. 248.

<sup>3</sup> Там же. С. 26.

<sup>4</sup> См.: Богданов А.А. Мое пребывание в Туле // Революционное былое. 1923. № 2. С. 16; Добротвор Н. На заре революционного движения в Туле // Революционное былое. 1923. № 2. С. 12. О биографии Базарова см.: Никитин Е.Н. «Дело должно совершить художники нового духа, от них же первый есть вы...» // Горький и его корреспонденты. М., 2005. С. 102–130.

<sup>5</sup> См.: Разломалин Д. Первые шаги партийной организации в Калуге. С. 33; Малинин Д. Из воспоминаний о кружке семинаристов-марксистов // Из партийного прошлого. С. 103.

<sup>6</sup> См.: Аядов М. Письмо к М.С. Ольминскому // Пролетарская революция. 1924. № 8–9 (31–32). С. 162.



ния, которые только находил, спорил усердно, методически, иногда даже выводил Александра Александровича [Богданова] из себя. Тогда он добродушно хохотал и, положив руку на плечо своего раздраженного собеседника, говорил: «Пойми, Александр, я ведь только для того, чтобы у меня прочно было, а то если взять хоть маленькую толику просто на веру, потом могут возникнуть сомнения; или какой-нибудь противник тарабахнет тебя по слабому месту, я ты глазами — хлоп. Нет, уж я каждую гаечку хочу попробовать: не отвинтится ли она у меня в решительный момент». Вот почему взаимные доклады, которые мы читали друг другу, проходили часто при ожесточенных, но в высшей степени дружественных спорах<sup>1</sup>.

Для всех этих людей период калужской ссылки был временем ухода от политической активности, углубления в теорию и сопоставления ее с другими взглядами. Заинтересованные в самообразовании, калужские ссылки иногда принимали участие в собраниях марксистских кружков<sup>2</sup> и внесли немалую лепту (например, своими докладами, имевшими немалый успех на заре XX века) в развитие марксизма<sup>3</sup>. И все же речь шла скорее лишь о культурном вкладе; более того, их деятельность часто даже «сдерживала» пыл местных революционеров<sup>4</sup>. Только когда Богданов, получив окончательное решение суда, покинул Калугу и теоретические споры лишились одного из своих столпов, Луначарский и Скворцов взялись за пропаганду среди железнодорожных рабочих и учителей городских школ<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Воспоминания и впечатления. С. 249.

<sup>2</sup> В конце 90-х годов XIX века в Калуге были организованы два марксистских кружка, ориентирующихся на культурную деятельность (см.: Чаадаев О. К характеристике развития Калужской партийной организации // Из партийного прошлого. С. 7).

<sup>3</sup> Богданов говорил «О развитии научного знания», Скворцов-Степанов «О рабочем движении», а Луначарский «О философии и эстетике» XIX века (см.: Разломалин Д. Первые шаги партийной организации в Калуге. С. 42).

<sup>4</sup> Здесь можно вспомнить, например, один конфликт калужского революционера Знаменского с Луначарским. Знаменский обвинил последнего в том, что тот якобы занимается только эстетикой. С тех пор, вспоминал один свидетель всего этого, «когда в нашей компании выступал А.В. Луначарский с каким-нибудь рефератом на тему о философии или эстетики — [Г.К. Знаменский] шумно вставал со своего стула, надевал шапку и уходя говорил: — Ну, вы можете эту болтовню слушать сколько угодно, а я слуга покорный. И уходил» (Там же. С. 43–44).

<sup>5</sup> См.: Литературное наследство. Т. 80. С. 738. Луначарский вел пропагандистскую деятельность среди рабочих Полотняного завода, куда он некогда переехал. Речь шла не о том, чтобы подтолкнуть этих рабочих к борьбе против «представителя капитала» Д.Д. Гончарова, который даже был социал-демократом, а главным образом о том, чтобы просветить их по поводу этой борьбы и подготовить брожение на соседних фабриках. Полиция следила за этой деятельностью с очевидным неодобрением, и Луначарский не раз предстал перед губернатором, находившимся в весьма неловкой ситуации, когда перед ним оказывался ожидавший окончательного приговора политический ссылканый, упорно продолжавший вести пропагандистскую деятельность, но в то же время близкий друг влиятельного промышленника Гончарова. Даже когда все товарищи Луначарского были отправлены в окончательно назначенные для них места ссылки и он остался в Калуге один, ему удалось воспользоваться ситуацией, развернув активную деятельность в кружках по самообразованию и рабочих организациях. Именно в тот период Луначар-



Тем временем Богданов, отправленный в начале 1901 года в трехлетнюю ссылку в Вологду, настойчиво пытался вовлечь Луначарского в насыщенную жизнь политических ссыльных<sup>1</sup>. Расположенная в зоне озер и лесных массивов, экономически отставшая и далекая от университетских центров страны Вологда была одним из самых подходящих мест для ссылки политических врагов царского правительства. В попытке изолировать ссыльных от промышленного пролетариата и студентов, царская власть никогда при этом не ограничивала контакты между ними самими, так что в первые годы XX века, согласно одному свидетельству, «тогдашняя вологодская ссылка представляла, можно сказать, не боясь впасть в преувеличение, квинтэссенцию партий с.-р., с.-д. и к.-д.», «Северные Афины», а «слава о ней гремела во всех уголках России»<sup>2</sup>. Помимо Богданова, который наряду с работой врача в психиатрической больнице посвятил себя интенсивной исследовательской и писательской деятельности, в колонию ссыльных входили также один из будущих лидеров партии социалистов-революционеров Борис Викторович Савинков, историк и литератор Павел Елисеевич Щеголев, один из участников Первого съезда РСДРП П.А. Тучанский и его жена В.Г. Кржижановская. Среди вологодских ссыльных оказался также один из главных героев «идеалистического» поворота Богдан Александрович Кистяковский. Находилась там и весьма внушительная группа революционеров из Киева — в основном давние знакомые Луначарского, среди которых и Николай Бердяев, осужденный на три года ссылки за свою политическую деятельность<sup>3</sup>.

Особого внимания заслуживает состав земского статистического отделения, где работали многие известные ссыльные. Политическим ссыльным был даже его директор Петр Петрович Румянцев, а среди сотрудников выделялся Сергей Александрович Суворов, известный как «человек из бывших семинаристов (...) с большой философской начитанностью, марксист, крайне прямой и стойкий в убеждениях»<sup>4</sup>. Про него рассказывали, что однажды, находясь в ссылке в одном северном городе, он пытался убить своего друга — якобы за то, что тот совершил антиобщественное действие. Писал Суворов мало, и его насыщенные и сложные для понимания публичные доклады и выступления, надо сказать, не имели большой популярности. Тем не менее он

ский, по его же словам, «приобрел громкую известность» (*Луначарский А.В.* Воспоминания и впечатления. С. 28).

<sup>1</sup> См.: Литературное наследство. Т. 82. С. 604.

<sup>2</sup> *Ермолаев Е.И.* Мои воспоминания // Север. 1923. № 3–4. С. 9; *Ремизов А.* Северные Афины // Современные записки. 1927. № 30. С. 234. См.: *Biggart J.* Bogdanov and Lunacharskij in Vologda // Sbornik (Newsletter of the Study Group on the Russian Revolution). 1980. 5. P. 29–31.

<sup>3</sup> См.: *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 128–130. О присутствии революционеров в Вологде см. также: *Ремизов А.* Северные Афины. С. 234–239.

<sup>4</sup> *Ермолаев Е.И.* Мои воспоминания. С. 18. О Румянцеве см.: *Луначарский А.В.* Воспоминания и впечатления. С. 79–80.



с удовольствием делился своими знаниями и своей богатой библиотекой со всеми желающими, а потому играл не последнюю роль в среде ссыльных<sup>1</sup>. Позднее, в 1902 году, в Вологду был отправлен и Станислав Густавович Струмилин, экономист и статистик, как уже упоминалось, вернувшийся тогда из заключения, во время которого он, как и многие другие, также занимался философией<sup>2</sup>.

В январе 1902 года к этой группе присоединился и Луначарский. Переехать в Вологду его убедили рассказы Богданова о местной общественной и культурной жизни. Находившийся всегда под контролем полиции, Луначарский временно обосновался в деревне Кувшиново — в доме того же Богданова — в ожидании окончательного приговора, согласно которому он должен был отправиться в Вятскую губернию. Добиться возможности не уезжать туда Луначарскому удалось в результате ряда интриг: чтобы поменять окончательное место назначения на Вологду, он написал письмо Плеве, в то время министру внутренних дел, где объяснил, что тяжело болен и просит постоянного лечения в Вологде. В подтверждение своих слов он приложил удостоверение местной психиатрической больницы (той самой, где работал Богданов), в котором говорилось, что он страдал тяжелой формой неврастении<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Ермолаев Е.И.* Мои воспоминания. С. 18–19. Сохранились некоторые его очерки в махистских по своему духу сборниках, а также несколько его статей и рецензий.

<sup>2</sup> Несмотря на то что Струмилин не сильно тяготел к гносеологии, он предложил весьма оригинальную трактовку проблем познания, как статистик настаивая — в противовес релятивизму — на особом значении теории вероятности. К этому выводу он пришел в результате проведенного им анализа истории науки. В ходе исследования следующих одна за другой теорий, замечал Струмилин, со временем всплывала относительность понятий истины и лжи, но «теория вероятности позволяет нам нередко статистическими методами выявить и степень достоверности того или иного суждения, принимаемого за истину» (*Струмилин С.Г.* Из пережитого. 1897–1917. С. 124). Эта теория, по мнению Струмилины, с тем же успехом могла быть применена и для оценки таких понятий, как «красота» и «социальное благо», которые также считались вполне относительными.

<sup>3</sup> Помимо возможности диалога со знаменитыми товарищами по ссылке, у Луначарского были причины и личного характера, чтобы не покидать Вологду: в сентябре 1902 года он женился на сестре Богданова А.А. Малиновской (см.: Литературное наследство. Т. 82. С. 607; *Луначарский А.В.* Воспоминания и впечатления. С. 29). Жизнь Луначарского в Кувшиново была интеллектуально насыщенной: в то время он изучал Гегеля по монографии Куно Фишера, читал Ницше и Маха, писал очерки и статьи (см.: *Ермолаев Е.И.* Мои воспоминания. С. 8). Только в конце марта 1903 года, вследствие ссоры с новым губернатором Ладыженским, Луначарский был вынужден переехать в Тотьму (городок на северо-востоке от Вологды), оставив, таким образом, оживленную атмосферу вологодской ссылки и своего друга Богданова, который остался там еще на несколько месяцев, до начала 1904 года. В Тотьме Луначарский продолжал свою публицистическую деятельность и пытался сотрудничать с местными кружками самообразования, естественно, не имея на это разрешения. Там, вдали от насыщенной вологодской жизни, он мог позволить себе усердно и спокойно трудиться, но теперь уже в полном

Населенная многими политическими ссыльными Вологда в первые годы XX века снискала себе славу интеллектуальной лаборатории, в которой представители различных групп и взглядов обменивались мнениями между собой и в переписке с сочувствующими им не только из наиболее значимых российских городов, но также из Парижа, Цюриха и Женевы<sup>1</sup>. Как писал Бердяев, вологодские ссыльные делились на так называемую «аристократию», среди которых были Савинков, Щеголев и он сам, и «демократию», которую возглавляли Богданов с Луначарским:

«Аристократия» была более независима в своих суждениях от коллектива, более индивидуалистична и свободна в своей жизни, имела связи с местным обществом, главным образом земским, отчасти с театром<sup>2</sup>.

Несмотря на то что с политической точки зрения Бердяев разделял принципы социал-демократии, ссыльные марксисты в Вологде считали его «отчаянным индивидуалистом»<sup>3</sup>. После того как в 1901 году он написал монографию и статью, где явно объявлял «борьбу за идеализм», его товарищи социал-демократы посчитали его в некотором смысле предателем. Богданов же как психиатр некоторое время даже навещал Бердяева, задавал ему различного рода вопросы, проверяя таким образом состояние его здоровья, искренне убежденный в том, что идеалистическое обращение объяснялось психофизическим расстройством<sup>4</sup>. Среди первых, кто публично выступил против новых взглядов Бердяева, был Суворов. Позже к нему присоединился и Богданов, подготовив ряд докладов об историческом материализме, которые впоследствии были опубликованы в марксистских журналах «Правда» и «Образование»<sup>5</sup>. Бердяев был блестящим оратором: как

одиночестве (см.: Литературное наследство. Т. 82. С. 608–611; Там же. Т. 80. С. 738; Луначарский А.В. Воспоминания и впечатления. С. 82).

<sup>1</sup> См.: Ремизов А. Северные Афины. С. 239. Когда Бердяев, немало критиковавший культурный уровень своих ссыльных товарищей и подчеркивавший свое одиночество среди них, благодаря своим знакомствам получил разрешение переехать на юг, он решил отказаться от этой возможности, не только потому что ему казалось безнравственным пользоваться привилегиями, но и потому что в Вологде он мог остаться спокойно работать (см.: Бердяев Н.А. Самопознание. С. 130). Согласно Богданову, Бердяев все-таки отбыл ссылку не до конца срока (см.: Богданов А.А. Примечание // Ленинский сборник. XI. 1931. С. 333).

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 128.

<sup>3</sup> См. там же. С. 127. По крайней мере такое мнение высказал о нем Луначарский уже в годы их активной совместной работы в Киеве (См. там же. С. 123). Совершенно различные этические представления, конечно, отражались на жизни этого сообщества. Бердяев, например, вспоминал: «Когда большая группа ссыльных приехала в Вологду, то возник между прочим, глупый вопрос о том, нужно ли подавать руку полицейстеру, и его хотели решить коллективно. Я поставил дело так, что этот вопрос будет для меня решен мной самим, как, впрочем, и все другие вопросы морального характера» (Там же. С. 127).

<sup>4</sup> См. там же. С. 129.

<sup>5</sup> См.: Богданов А.А. Примечание. С. 333; РГАСПИ. Ф. 259. Оп. 1. Д.4. Письмо А.А. Богданова к В.Г. Сорину. Л. 1.





вспоминал в последующем Луначарский, «изящество его речи и широкая культурность подкупали ссыльных и крутившуюся вокруг них молодежь»<sup>1</sup>. Богдановское красноречие, конечно, не шло ни в какое сравнение с бердяевским, но своими аргументами, взятыми из позитивизма Маха и Авенариуса, Богданов любыми способами пытался поставить в неловкое положение своего неприятеля, знатока лишь неокантианских школ. И вскоре вологодские ссыльные объединились в «реалистическую» коалицию, выступив против идеализма Бердяева, поддержал которого в итоге лишь Кистяковский<sup>2</sup>.

Прибытие в Вологду Луначарского в 1902 году нанесло сокрушительный удар по популярности Бердяева. Искусный собеседник и публицист, он выступал с многочисленными докладами, вынуждая Бердяева все чаще игнорировать публичные обсуждения, несмотря на то что его всегда приглашали для участия в них<sup>3</sup>. Вскоре социал-демократы стали относиться к Бердяеву и вовсе «иронически»<sup>4</sup>. Струмилин вспоминал, что

талантливый Бердяев нередко полемизировал с блеском и подъемом, но его красивое, нервное лицо все чаще искажалось при этом пугающими гримасами тика. За него становилось жутко и больно. И спор угасал сам собою<sup>5</sup>.

В этой атмосфере бурных идеологических дебатов созрела конфронтация между идеалистическими взглядами в духе Бердяева, с одной стороны, и «реалистическими» идеями Луначарского, Богданова и Суворова — с другой, причем подобная расстановка сил бытовала в русском махизме вплоть до 1905 года. Тем не менее следует сказать, что уже к концу 1903 года философские интересы в вологодской колонии ссыльных уступили место более оживленным политическим дискуссиям<sup>6</sup>. Когда в 1903–1904 годах главные герои теоретических

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Воспоминания и впечатления. С. 79.

<sup>2</sup> См.: Ермолаев Е.И. Мои воспоминания. С. 6; Богданов А.А. Примечание. С. 333.

<sup>3</sup> См.: Луначарский А.В. Воспоминания и впечатления. С. 79; Ермолаев Е.И. Мои воспоминания. С. 9.

<sup>4</sup> См.: Богданов А.А. Примечание. С. 333.

<sup>5</sup> Струмилин С.Г. Из пережитого. С. 140. Необходимо все же подчеркнуть, что на самом деле разногласия проявлялись главным образом в теоретических спорах, личные же отношения между ссыльными, какими бы ни были их философские и политические взгляды, в целом сохраняли черты радушия. Сам Луначарский замечал, что «бедность давала себя чувствовать в колонии, но была дружная взаимная поддержка, так что в конце концов она не принижала нашего быта. (...) Междупартийная борьба тоже не давала себя чувствовать слишком остро. Эсеры и с.-д. жили в добрых отношениях друг с другом и если спорили, то чисто идейно» (Луначарский А.В. Воспоминания и впечатления. С. 79). Алексей Ремизов, один из лидеров этого «неформального объединения», с особой живостью описывал дух товарищества, царивший среди ссыльных (см.: Ремизов А. Северные Афины. С. 241–277). См. также: Литературное наследство. Т. 82. С. 605.

<sup>6</sup> Согласно Богданову, марксисты и будущие эсеры все более горячо обсуждали общие для них политические взгляды (см.: Богданов А.А. Примечание. С. 333). По воспоминаниям Луначарского, споры велись, например, о Русско-японской войне: в то

споров оставили Вологду, полемика перешла на страницы книг и журналов, приобретя там еще больший резонанс.

### «Проблемы идеализма»

В конце 1902 года вышел в свет сборник статей идеалистического характера, ставший весьма важным событием в культурной атмосфере той эпохи<sup>1</sup>. Под эгидой Московского психологического общества двенадцать весьма прославленных авторов собрали в одну книгу свои различные по духу и не всегда согласующиеся между собой очерки, объединял которые лишь интерес к важнейшим философским темам — прежде всего этическим, упускавшимся, по их мнению, из виду господствующим в предшествующие десятилетия позитивизмом. Сборник этот получил название «Проблемы идеализма». В предисловии Павел Иванович Новгородцев, юрист по образованию и редактор этого сборника, говорил об идеализме как о течении, призванном вытеснить позитивизм из сознания русской интеллигенции. Столкнувшись с фундаментальными вопросами философии «пред лицом сложных и неустранимых проблем нравственного сознания, философской любознательности и жизненного творчества», позитивизм, уточнял он, действительно продемонстрировал свою несостоятельность. От имени всех представленных в сборнике авторов Новгородцев заключал: «Необходим свет философского идеализма, чтобы удовлетворить эти новые запросы»<sup>2</sup>. Традиционные темы свободы воли, связи между бытием и долженствованием, а также ценности индивидуума таким образом вновь становились объектом пристального внимания философии.

Открывала сборник обширная статья Булгакова об «основных проблемах теории прогресса», в которой автор настаивал на неукротимости глубоких духовных потребностей человека. Бердяев в своей статье сводил всю этику к цели «идеального нравственного совершенства» индивида, а Новгородцев предлагал теорию права, которая ограничивалась бы не объяснением естественного развития юридических институтов, а установлением «моральных требований, предписывающих идеальные пути развития»<sup>3</sup>. Допустимый в социологии

время как большая часть ссыльных открыто называла себя пораженцами, неожиданно обнаруживались и патриоты, что вызывало, подчеркивал он, глубокое замешательство и настоящий раскол внутри этого сообщества (см.: Луначарский А.В. Воспоминания и впечатления. С. 79).

<sup>1</sup> Несмотря на то что на титульном ее листе был указан 1903 год, одна рецензия свидетельствует о том, что книга вышла в конце 1902 года (см.: В.Г. Заметки читателя // Русская мысль. 1903. № 2. С. 164–168). Впрочем, указывать следующий год для книг, опубликованных осенью или зимой, было весьма частой практикой тех лет. О том «политическом» значении, которое имела эта книга, см.: Плотников Н.С. Философия «Проблем идеализма» и Колеров М.А. Idealismus militans: история и общественный смысл сборника «Проблемы идеализма» // Проблемы идеализма. М., 2002. С. 5–60, 61–224.

<sup>2</sup> Проблемы идеализма. М., 1903. С. IX.

<sup>3</sup> Проблемы идеализма. С. 1–47, 100, 255.





и психологии эволюционизм, на который ссылался и марксизм, будучи историческим материализмом, продемонстрировал, по мнению авторов сборника, всю свою несостоятельность при попытке применить его в сфере этики<sup>1</sup>. Булгаков в своей статье отвергал любую теорию «прогресса» как «метафизику истории», современную теодицею, пытающуюся возложить «плохую (...) бесконечность» истории на «алтарь “неведомому Богу”»<sup>2</sup>.

Многие идеалистически настроенные авторы сборника были убеждены, что отстаиваемый ими «этический», «практический» идеализм не обязательно противостоял политическому исследованию революционных сил и даже, напротив, был новой прочной основой для подобного рода анализа. Несмотря на то что некоторые авторы сборника критиковали исторический материализм и народнический субъективизм, а наряду с «легальными марксистами», ориентирующимися в то время на идеализм, были авторы, обвинявшие их в чрезмерной боязливости<sup>3</sup>, наиболее показательные статьи все же сходились во мнении о том, что философия должна сыграть в истории не только теоретическую роль. Например, Сергей Трубецкой писал:

Действие философии не ограничивалось одной теоретической областью. История показывает нам ее в качестве великой и могущественной духовной силы, в качестве одного из факторов всемирно-исторического процесса. И тем самым она учит нас тому, что тот *идеал* истины, которому служит философия, есть *реальная* образующая сила<sup>4</sup>.

По мнению Бердяева, нравственный идеал, в силу своей метафизической укорененности, мог бы с еще большей силой способствовать революционной деятельности: «Чистая идея должного есть идея революционная, (...) она символ восстания против действительности во имя *идеала*, против существующей морали во имя высшей, против зла во имя добра»<sup>5</sup>. Более того, утверждал он, именно идеализм подарил новую веру рабочему движению.

Если Бердяев заявлял, что чувствует себя марксистом «в вопросе о социально-экономическом развитии России»<sup>6</sup>, и это никоим образом не входило в противоречие с его идеалистическими убеждениями, то Булгаков весьма открыто пытался примирить этический идеализм с политическим марксизмом:

В своей практической программе рабочее движение осуществляет освободительные постулаты философского идеализма, пусть же и на своем теоретическом знамени оно выставит не экономический мате-

<sup>1</sup> См.: Проблемы идеализма. С. 103.

<sup>2</sup> Там же. С. 33, 2, 10.

<sup>3</sup> См. там же. С. 48–71, 297–393, 72–90.

<sup>4</sup> Там же. С. 234.

<sup>5</sup> Там же. С. 94.

<sup>6</sup> Там же. С. 135, прим.

риализм и классовый интерес (...), а принципы идеализма, на которых могут быть прочно и непреерекаемо обоснованы его требования<sup>1</sup>.

Социальная борьба, по мнению Булгакова, перестала быть простым столкновением враждебных интересов и должна была теперь превратиться в «осуществление и развитие нравственной идеи». «И наше участие в ней, — заключал он, — будет мотивироваться не классовым эгоистическим интересом, а явится религиозной обязанностью, абсолютным приказом нравственного закона, велением Бога»<sup>2</sup>.

Хотя сборник «Проблемы идеализма» затрагивал не самые популярные по своему характеру вопросы, менее чем за год все 3000 экземпляров его первого издания были распроданы<sup>3</sup>. Литературный критик Боцяновский рассказывал о том, как случайно он стал свидетелем интереснейшей сцены в одном из петербургских книжных магазинов:

Входит студент, гражданский архитектор, и тут разыгрывается следующий диалог.

- Дайте мне «Проблемы идеализма».
- Эта книга, — отвечает приказчик, — распродана.
- Да ведь она вышла всего месяца три-четыре тому назад?
- Что поделаете — распродана.
- В таком случае будьте добры, хоть подержанную, а достаньте, — почти молит студент.

Заведующий книжным магазином уверял критика, что это была весьма не редкая сцена: «Заходили за ней и технологи и путейцы...» Характеризуя в итоге этот сборник, Боцяновский заключал: «В сущности специально философская, написанная тяжелым языком книга, однако, представляется той “беспокойной книгой”, которую ищут, в которой хотят что-то найти, так же как всего несколько лет тому назад искали откровений в не менее тяжелых трудах Маркса»<sup>4</sup>.

«Проблемы идеализма» получили немалый отклик и в печати. В ответ на «идеалистические» наблюдения были опубликованы многочисленные статьи. Голоса и возмущения, и восхваления разносились со страниц самых влиятельных журналов. Отношение к сборнику подлинных идеалистов, исконно выступавших против позитивизма, откровенно говоря, было неоднозначным. Например, Философов в своей статье для журнала «Новый путь» приписывал сборнику опасную, исключительно негативную роль, отрицая какую бы то ни было философскую оригинальность его замысла:

<sup>1</sup> Этот отрывок, очевидно подвергнутый цензуре, был опубликован в сборнике: Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. 155.

<sup>2</sup> Проблемы идеализма. С. 46.

<sup>3</sup> См.: Кудринский М.А. Архивная история сборника «Проблемы идеализма» (1902) // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 163–164.

<sup>4</sup> Боцяновский В.Ф. В.В. Вересаев. Критико-биографический этюд. СПб., 1904. С. 25–26.





Сборник «Проблемы идеализма» имеет главным образом общественно-политическое значение. Если бы он представлял собой собрание чисто философских статей — никогда его появление не произвело бы такого шума, не встретило бы такого резкого отпора со стороны наших благонамеренных позитивистов: вопросы отвлеченного мышления решаются обыкновенно вдали от шумной площади...<sup>1</sup>

Несколько более снисходительным был отзыв рецензента религиозного журнала «Вера и церковь», видевшего в книге знак «пробуждения в русском обществе философской идеалистической мысли»<sup>2</sup>. В свою очередь официальный журнал Министерства образования видел в сборнике «крутой поворот» мысли от позитивизма и материализма к идеализму и пророчил ему большой успех, прежде всего среди молодежи<sup>3</sup>.

Куда больший энтузиазм по отношению к высказанным в сборнике идеалистическим убеждениям продемонстрировала интеллигенция. В связи с выходом «Проблем идеализма» в наиболее известных журналах было опубликовано немало положительных отзывов. Так, один анонимный рецензент на страницах «Русской мысли», хоть и объявляя себя позитивистом, а потому не разделяя метафизических взглядов идеалистов, отмечал, что сборник этот представляет собой «значимое событие нашей литературы». Журнал марксистской направленности «Мир божий» выражал свое согласие с идеалистами по поводу необходимости большего морального обязательства и более широких перспектив в политической борьбе, в чем так нуждался, по его мнению, позитивизм<sup>4</sup>. Против нового русского идеализма решительно выступил разве что народнический журнал «Русское богатство», на страницах которого по этому поводу опубликовано немало критических статей<sup>5</sup>. Так, например, Пешехонов, статистик с народническими симпатиями, заявлял там, что последователи Михайловского были «готовы (...) признать не только этический, но и социологический примат личности». «Но личность для нас, — отмечал он, — не голая идея, а наш ближний, имеющий всецело эмпирическое происхождение»<sup>6</sup>.

В отличие от поздних народников, марксисты на довольно радикальную критику и обвинения «идеалистов» отреагировали намного

<sup>1</sup> *Философов Д.* Проповедь идеализма (Сборник «Проблемы идеализма») // Новый путь. 1903. № 10. С. 177.

<sup>2</sup> *Яковлев В.* Рецензия: Проблемы идеализма // Вера и церковь. 1903. № 5. С. 835.

<sup>3</sup> См.: *Воблый К.* Рецензия: Проблемы идеализма // Журнал Министерства народного просвещения. 1903. № 11. С. 230, 239.

<sup>4</sup> См.: *В.Г.* Заметки читателя // Русская мысль. 1903. № 2. С. 165; *Богданович А.* [А.Б.] Критические заметки // Мир божий. 1903. № 2. С. 2.

<sup>5</sup> См.: *Подарский В.Г.* Наша текущая жизнь // Русское богатство. 1903. № 6. С. 38; *Ратнер М.Б.* Проблемы идеализма в русской литературе. К вопросу о смене общественного мировоззрения // Русское богатство. 1903. № 8. С. 1–30; № 9. С. 1–32; № 10. С. 1–29.

<sup>6</sup> *Пешехонов А.* Проблемы совести и чести в учении новейших метафизиков // Русское богатство. 1903. № 2. С. 74.



терпимее. Среди своих идеологических неприятелей они рассматривали даже тех, кто был (или же предлагал быть) их союзником в некоторых политических баталиях, поэтому практически все участвовавшие в полемике марксисты, хоть и не скрывая глубины расхождения во мнениях по теоретическим вопросам, оставляли открытым путь политического сотрудничества. Так, Луначарский, например, смягчил резкие черты своей критической статьи, заметив в самом ее начале, что, несмотря на свои предубеждения относительно идеалистов и их сборника, все же сложившееся у него впечатление было куда лучше, чем он того ожидал. «*Sie wollen noch gut!*» — в итоге заключал он. Проблема, по его мнению, состояла лишь в том, что идеалисты просто не были способны утверждать идеал, не обращаясь к метафизическим гарантиям его реализации:

У господ идеалистов нет мужества прямо смотреть в глаза истине, констатировать, что мы не можем не относиться скептически к призыванию человека в мире, не хватает мужества ясно видеть, что будущее неопределенно, и человек для достижения желанного может опереться только на свои силы<sup>1</sup>.

Одним из первых, кто выступил с аргументированной критикой сборника, был Михаил Филиппов. Отстаивая со страниц филомарксистского журнала «Научное обозрение» свои теоретические взгляды и отвергая выдвинутые Булгаковым против всех позитивистов обвинения в механицизме и фатализме, Филиппов уточнял:

Наш идеалист, по-видимому, не догадывается, что можно быть противником *всякой* догматической метафизики и *именно в силу этого* отвергать и материализм и фаталистическое («механическое») учение о необходимости, не менее метафизичное, чем учение об абсолютной свободе или, точнее, об абсолютном произволе ничем не мотивированной воли...<sup>2</sup>

Критика Булгакова, по мнению Филиппова, демонстрировала ограниченность философского кругозора автора. Предъявленное к философии требование задаться вопросом не только «как», но и «почему» феноменов теряло смысл, сталкиваясь с современным эпистемологиче-

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Проблемы идеализма с точки зрения критического реализма // Образование. 1903. № 2. С. 113, 114–115. Рожков также допускал, что «критические позитивисты и идеалисты могут часто идти рука об руку в практической деятельности» (Рожков Н. Исторические и социологические очерки. Ч. I. М., 1906. С. 45; см. также: Рожков Н. Научное мирозерцание и история // Научное слово. 1903. № 1. С. 105–112). Изгоев полагал, что истинная «проблема», лежащая в основе «Проблем идеализма», заключалась именно в том, чтобы оправдать и обосновать желание активного участия в общественном процессе: когда теории позитивистов и социологов-субъективистов были отвергнуты, им, по мнению Изгоева, не оставалось ничего иного, как обратиться к метафизике и религии, желая таким образом оправдать общественный долг интеллигенции (см.: Изгоев А.С. Земные корни неземного идеализма // Образование. 1903. № 6. С. 59).

<sup>2</sup> Филиппов М.М. Новый идеализм // Научное обозрение. 1903. № 3. С. 11.



ским рассуждением тех, кто, как Кирхгоф, раскрыл в этом роде вопросов «последние остатки антропоморфического понимания причинности»<sup>1</sup>.

Приводя схожие доводы, Богданов также отвергал метафизические претензии Булгакова. Уже Кант, напоминал он, подробно доказал, что «есть вопросы, являющиеся таковыми только по грамматической форме, а не по логическому и фактическому содержанию, вопросы противоречивые, бессодержательные или иллюзорные». В остальном, заявлял Богданов, «вывод Маха таков: “сущность вещей” — это слово без понятия»<sup>2</sup>. Если критика Булгакова и имела некую значимость в отношении вульгарного материализма и еще больше — наивного позитивизма, то, сталкиваясь с философским рассуждением, на которое ориентировались «критические» марксисты, она, по мнению Богданова, продемонстрировала свою несостоятельность<sup>3</sup>.

Отвечая на доводы идеалистов, Луначарский также опирался на эмпириокритицизм. Так, выступая против Сергея Трубецкого, отрицавшего возможность решить гносеологическую проблему без помощи какого-либо более или менее сознательно разработанного метафизического инструментария<sup>4</sup>, он подчеркивал антиметафизическую радикальность «критики опыта»:

Мы не признаем реального существования вне нашего сознания и не отрицаем его, а спрашиваем себя, при каких условиях человек называет данное явление, данный факт действительным, а не кажущимся, что это значит в его устах «действительность», и приходим к выводу, что человек называет действительным всякий факт, стоящий в непосредственной и определенной связи со всем целым его опыта, входящий в определенную систему постоянных закономерно комбинирующихся явлений, которые он называет мирозданием, действительна всякая часть опыта вообще, прочно и определенно связанная со всем целым, между тем как сны, галлюцинации, явления т. наз. внутреннего мира связаны отрывочно как между собою, так и с общей массой опыта. Где тут метафизика? (...) Мы имеем дело с фактами и только<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Филиппов М.М. Новый идеализм. С. 8. Филиппов ссылался, в частности, на отрывок, в котором Булгаков утверждал: «Человек спрашивает и не может не спрашивать не только как, но что, почему и зачем. На эти вопросы нет ответа у положительной науки, точнее, она их и не ставит и не может разрешить» (Проблемы идеализма. С. 3).

<sup>2</sup> Богданов А.А. Из психологии общества. СПб., 1904. С. 177.

<sup>3</sup> На том же основании Богданов отвергал и «мораль абсолютного долга, проповедуемую г. Бердяевым». Она критиковалась Богдановым прежде всего за ее мнимую абсолютность, исключающую саму идею научного обсуждения ее происхождения (См. там же. С. 160–165).

<sup>4</sup> Трубецкой писал: «Признаем ли мы реальное существование вне нашего сознания или отрицаем его, утверждаем ли мы, что есть только явления, или же допускаем наряду с ними и абсолютно отличные от них “вещи в себе”, хотя бы и “непознаваемые” — все это воззрения, которые имеют прямое отношение к онтологии, к метафизике, и которые, так или иначе, связаны с целым мировоззрением» (Проблемы идеализма. С. 221).

<sup>5</sup> Луначарский А.В. Проблемы идеализма с точки зрения критического реализма. С. 119.



Настолько же радикально эмпириокритицизм позволял Луначарскому отвергать и «этические» обвинения идеалистов, полагавших позитивизм, обреченный в итоге на гедонистический утилитаризм, не способным определить ценность. Именно «критика опыта», заявлял Луначарский, демонстрировала неразрывную связь познания с оценкой, видя в каждом явлении и в каждом элементе четкий «эмоциональный» смысл<sup>1</sup>.

Новая «научная философия», таким образом, становилась для русского марксизма, как выразился один из участников этих споров, «наилучшим оружием в борьбе с марксистами, проделывающими свой путь “от марксизма к идеализму”»<sup>2</sup>. И некоторое время всем казалось, что именно она была единственным ответом «ревизионистам». Согласно ироничному комментарию Юшкевича, появление более сложных философских концепций привело Плеханова и его учеников в замешательство<sup>3</sup>, заставив их вести себя более сдержанно, дабы не разорвать отношений с оппонентами. В тот период Плеханова действительно интересовало прежде всего сотрудничество со Струве, однако возникновение немецкого ревизионизма (который, по мнению Плеханова, был куда опаснее ревизионизма русского и который, как он опасался, мог заразить последний), а также приходившие из России тревожные вести о том, что «там молодежь просто помешалась на Канте»<sup>4</sup>, в конечном счете убедили Плеханова выступить против Струве и его критики марксовской диалектики в 1901–1902 годах в серии критических статей — пусть и не таких резких, какими были его выступления против Бернштейна и Шмидта<sup>5</sup>.

Против теоретического ревизионизма «легальных марксистов» выступила и Любовь Аксельрод, молодая последовательница Плеханова, демонстрировавшая ярко выраженный интерес к философии и железную веру в марксизм<sup>6</sup>. Став с самого начала XX века поборницей ортодоксальности (к которой она настолько открыто себя относилась, что даже взяла псевдоним Ортодокс), Любовь Аксельрод критиковала

<sup>1</sup> См.: *Луначарский А.В.* Проблемы идеализма с точки зрения критического реализма. С. 130–131.

<sup>2</sup> *Гельфонд И.* Философия Дицгена и современный позитивизм // Очерки по философии марксизма. СПб., 1908. С. 245.

<sup>3</sup> «Они превосходно понимали социальное значение модной книги и причины ликования образованного общества, но они чувствовали свое неумение бороться с книгой ее же, философским, оружием, сознавали свое бессилие и молчали» (*Юшкевич П.С.* О философских направлениях в марксизме // Новая книга. 1907. № 2–3. С. 1).

<sup>4</sup> Письмо А.И. Аксельрод к Г.В. Плеханову. 15.XI.1898 // Литературное наследие Г.В. Плеханова. М., 1934–1940. Сб. I. С. 297.

<sup>5</sup> См.: *Плеханов Г.В.* Критика наших критиков. Часть первая // Избр. филос. произв. Т. II. С. 504–633. Контекст этой полемики см.: *Pipes R.* Struve. Liberal on the Left. 1870–1905. London, 1970. P. 256–270.

<sup>6</sup> Плеханов поручил ей вести полемику против неокантианства и идеалистических симпатий русских «ревизионистов». См. письмо Г.В. Плеханова к А.И. Аксельрод. 26.II.1901 // Литературное наследие. Сб. I. С. 345.



Струве и Бердяева за то, что они якобы не почувствовали философской силы марксизма и не увидели в нем имплицитной гносеологической концепции — материалистического сенсуализма, который Плеханов именно в те годы выдвигал против немецких ревизионистов<sup>1</sup>. Та же потребность в научности, которая заставляла материализм признавать законными исключительно происходящие из чувств данные, приводила, по мнению Любви Аксельрод, к неустранимому признанию «вещи в себе» как того, что существует независимо от познающего субъекта. Сущность материализма состояла, по ее словам, именно в «признании *реальности* внешнего мира и *зависимости от него содержания* сознания»<sup>2</sup>. Как преданная сторонница идей Плеханова, она все же уточняла, что «зависимость» никоим образом не должна была пониматься как «отражение», что субъект не был для объекта чистым пассивным рецептором. Пытаясь преодолеть убежденность в простых чувственных восприятиях, свойственную «наивному реализму», позиции которого отстаивал также Струве, Аксельрод настаивала на том, что материализм «не может ставить человека отдельно и независимо от окружающей его природы в виде зеркала, в котором должен отражаться внешний мир (...). Материалисты не могут не понимать, что субъективные свойства познающего субъекта должны участвовать в содержании познания»<sup>3</sup>. Эти гносеологические идеи Любовь Аксельрод заимствовала у Плеханова, который с 1892 года, ссылаясь на физиолога И.М. Сеченова, интерпретировал ощущения как «иероглифы», абсолютно соответствующие событиям и отношениям внешнего мира, но неизменно отличные от них. Для Плеханова и его учеников речь шла о теории познания, которая была имплицитно представлена во всей традиции материализма от Демокрита до Спинозы, французских материалистов XVIII века, Фейербаха и Маркса. Как заявляла Аксельрод, защищать философский смысл марксизма от нападок идеалистов означало для ортодоксов отстаивать материалистический сенсуализм в гносеологической области, а материю как «вещь в себе» в области онтологической<sup>4</sup>.

И все же, несмотря на сплоченность плехановцев и «махистов» при выступлении против идеалистов, разногласия между ними становились

<sup>1</sup> См.: Аксельрод Л.И. Философские очерки. Ответ философским критикам исторического материализма. СПб., 1906. С. 95–96.

<sup>2</sup> Там же. С. 166

<sup>3</sup> Там же. С. 164–165.

<sup>4</sup> На основе этой идеи Любовь Аксельрод подготовила статью, где выступила против «Проблем идеализма» с меткой критикой идей, высказанных в наиболее известных очерках этого сборника. Сначала эта ее работа была опубликована в плехановском журнале «Заря», а затем в том же 1903 году вышла небольшой отдельной книгой (см.: Аксельрод Л.И. О «Проблемах идеализма». Geneve, 1903; а затем в книге: Против идеализма. С. 7–43). Среди поборников плехановского ортодоксального марксизма статья Аксельрод стала тем не менее единственным выступлением против «идеалистов». Более подробный анализ плехановской гносеологии см.: Steila D. Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge.



все более очевидными. Если ортодоксы противопоставляли идеализму материализм (не только как историческую, но также как онтологическую и гносеологическую концепцию), то «махисты» отвергали материализм во имя «реалистического» мировоззрения. Именно реализму был посвящен объемный коллективный сборник, который ссыльные вологодские марксисты подготовили в качестве «систематического ответа на сборник противоположной группы»<sup>1</sup>. Работа эта (по крайней мере по замыслу редакции) ставила своей целью объединить различные мнения, высказывавшиеся в рамках русского марксизма против зарождающегося идеализма, включая также непримиримую позицию Плеханова. Последний, впрочем, свое участие в сборнике обусловил полной свободой критики реалистического мировоззрения, вдохновлявшего большую часть его соавторов<sup>2</sup>. Естественно, работа Плеханова так никогда и не была написана, и сборник статей о «реалистическом мировоззрении», рожденный в непосредственной полемике с «Проблемами идеализма», стал первым общим выходом на сцену русских марксистов-махистов. В связи с этим он по праву заслуживает того, чтобы его рассматривали даже независимо от полемики с «идеалистами». Среди его авторов были Богданов, Луначарский, Базаров и Суворов, представлявшие собой начальное ядро марксистского махизма в России<sup>3</sup>. И если для двух последних статьи в сборнике были одними из первых теоретических публикаций<sup>4</sup>, то Богданов и Луначарский к тому времени уже выработали свои оригинальные взгляды, которые они не раз излагали на страницах различных книг и журналов.

## Александр Богданов и разработка эмпириомонизма

Несомненная оригинальность мысли Богданова и та значительная роль, которую он играл в политике, привлекли к этому «махисту» пристальное внимание российской и международной историографии. Особенно интерес к этой любопытной личности — врачу, философу

<sup>1</sup> Луначарский А. В. Воспоминания и впечатления. С. 29.

<sup>2</sup> Об этом вспоминал революционер-большевик Н. Н. Батурин, слова которого несколько лет спустя приводил Ряховский: «С явным удовольствием рассказывал он, как редакция “Очерков реалистического мировоззрения” усиленно приглашала Плеханова к участию в этом предприятии и как он сразу расстроил всю эту дипломатическую игру с ним своим согласием, но только при непременном условии предоставления ему полной свободы в критике “реализма” этого сорта» (*Ряховский Н. Н. Батурин // Пролетарская революция. 1928. № 11/12 (82/83). С. 304*). Ленин также вспоминал: «Превосходно помню, что летом 1903 года мы с Плехановым от имени редакции “Зари” беседовали с делегатом от редакции “Очерков реалистического мировоззрения” в Женеве, причем согласились сотрудничать, я — по аграрному вопросу, Плеханов по философии против Маха». Согласно Ленину, этот делегат от редакции принял условия Плеханова (письмо В. И. Ленина к А. М. Горькому. 25.II.1908 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 141–142).

<sup>3</sup> Все они вместе напишут в последующем и другие коллективные махистские работы.

<sup>4</sup> Для Суворова это была первая опубликованная им статья, Базаров же в том году уже опубликовал свою развернутую статью о просветительстве (*Базаров В. Из истории просветительства // Правда. 1904. № 6. С. 105–126; № 7. С. 113–127; № 8. С. 81–95*).



и революционеру — возрос в последнее десятилетие XX века<sup>1</sup>. Современники Богданова — как друзья, так и враги — сходились во мнении, характеризуя его как человека всей душой преданного своему делу. Как вспоминал Ермолаев, фельдшер в больнице, где Богданов некоторое время работал врачом, его жизненным кредо была фраза: «Все для работы»<sup>2</sup>. Махист-меньшевик П.С. Юшкевич писал о Богданове: «Это упрямый мужик, упорно ведущий свою борозду, не глядя ни вправо, ни влево»<sup>3</sup>. Бердяев характеризовал его как «очень хорошего человека, очень искреннего и беззаветно преданного идее», но в этом смысле больного, «тихого и незлобивого, помешанного на идее»<sup>4</sup>.

Сильный и мятежный характер Богданова сформировался во время его учебы в тульской гимназии и в последовавший за этим период активного участия в студенческом движении Московского университета, куда он поступил в 1891 году на отделение естественных наук<sup>5</sup>. Разумеется, все это привело к тому, что весьма скоро он был замечен царской политической полицией: в первый раз Богданова арестовали в декабре 1894 года, в связи с чем он был вынужден вернуться в Тулу, где начал преподавать политическую экономию в рабочих кружках самообразования<sup>6</sup>. Именно с этим периодом следует связывать его переход (вместе с друзьями Базаровым и Скворцовым-Степановым) от народнических взглядов к марксизму. Даже с поступлением в 1895 году на медицинский факультет Харьковского университета<sup>7</sup> Богданов не

<sup>1</sup> Первая монография о Богданове вышла в 1966 году в Германии (*Grille D. Lenin Rivale. Bogdanov und seine Philosophie. Köln, 1966*). За ней последовали весьма значимые исследования Шеррера, Уайта, Биггарта, Яссура, Уильямса, Бейлиса, Баллестрема, Горцка, Дженсена, Келли, Мэникэ-Гионгиози, Мэлли, Марот, Сохора, Сусилуото, Страда. Среди недавних публикаций можно отметить книгу М. Соболевой (*Aleksandr Bogdanov und der philosophische Diskurs in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Hildesheim, 2007*) и акты двух международных конференций, проведенных в 2006 году в Марбурге и Хельсинки (*Plaggenborg S., Soboleva M. (eds.). Alexander Bogdanov. Theoretiker für das 20. Jahrhundert. München, 2008; Oittinen V. (ed.). Aleksandr Bogdanov Revisited. Helsinki, 2009*). В России начиная с эпохи перестройки также были опубликованы многие работы Богданова — изданные и не изданные прежде. См., например: Неизвестный Богданов: В 3 кн. М., 1995. Ему же посвящали свои статьи такие видные авторы, как Г.Д. Гловели, Н.К. Фигуровская, П.А. Плюто, С. Пустильник, А.А. Белых. Интересным случаем сотрудничества между российскими и западными учеными была публикация богдановской библиографии: *Biggart J., Gloveli G., Yassour A. (eds.). Bogdanov and His Work. A Guide to the Published and Unpublished Works of Alexander A. Bogdanov (Malinovsky) 1873–1928. Aldershot, 1998.*

<sup>2</sup> *Ермолаев Е.И.* Мои воспоминания. С. 5.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 128–129.

<sup>5</sup> Богданов участвовал там также в деятельности тульского землячества. Биографию Богданова см.: Деятели СССР и революционного движения России. С. 361–363.

<sup>6</sup> См.: *White J.D.* Bogdanov in Tula // *Studies in Soviet Thought*. 1981. XXII. P. 33–58; *Пудов С.Я.* А.А. Богданов (Мои воспоминания) // *Каторга и ссылка*. 1930. № 1 (62). С. 166–170.

<sup>7</sup> Некоторые сочинения Богданова напрямую говорят о его медицинском, в частности психиатрическом, образовании. См., например: *Богданов А.А.* Эмпириомонизм. Статьи по философии. М., 1904. С. 78–83.



перестал преподавать и вплоть до его окончания в 1899 году проводил в Харькове лишь три месяца в году, оставшееся время участвуя в деятельности рабочих кружков в Туле<sup>1</sup>.

Именно из прочитанных Богдановым в кружках лекций родилось его первое и, по-видимому, наиболее удачное произведение «Краткий курс экономической науки», ставшее вскоре одной из любимых книг рабочих и студентов<sup>2</sup>. Успех этой пережившей несколько изданий книги можно объяснить ее предельно ясным изложением и системным подходом. При более внимательном ее прочтении становятся заметными некоторые черты «энергетического» понимания общества, характерные для раннего этапа развития идей Богданова. Так, например, центральное в произведении понятие работы определялось им как «затрата человеческой энергии для определенной, заранее сознаваемой цели»<sup>3</sup>. Речь шла о сознательной борьбе за выживание, которую сначала индивид, а затем, сформировавшись, и общество ведет с внешней средой<sup>4</sup>.

В «Основных элементах исторического взгляда на природу» — первой философской работе Богданова, которую он написал, по его же словам, «стремясь дать ответ на широкие запросы наших рабочих в смысле общего мировоззрения»<sup>5</sup>, утверждалось центральное

<sup>1</sup> Уайт весьма четко подметил, что деятельность Богданова среди рабочих не имела своей целью организацию забастовок и массовых акций, будучи скорее «первым этапом обучения пролетариата новому видению мира» (*White J.D. Bogdanov in Tula*. P. 53). Об особенностях рабочих кружков Тулы см.: *Gloveli G. La «Scuola di Capri» // Strada V. L'altra rivoluzione. Gor'kij–Lunačarskij–Bogdanov. La «Scuola di Capri» e la «Costruzione di Dio»*. Capri, 1994. P. 70–71.

<sup>2</sup> См.: *Бонч-Бруевич В.Д.* Женевские воспоминания. С. 29. Ленин посвятил этому произведению восторженную рецензию в журнале «Мир божий», полагая, видимо, что фамилия Богданов — это новый псевдоним Плеханова. См.: *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 4. С. 35–43; письмо Ленина В.И. к Ульяновой М.А. 7.II.1898 // Полн. собр. соч. Т. 55. С. 73; *Williams R.C.* *The Other Bolsheviks*. P. 34–35.

<sup>3</sup> Цитаты приводятся по четвертому изданию: *Краткий курс экономической науки*. СПб., 1904. С. 3.

<sup>4</sup> Уайт подчеркивал, что, судя по первым страницам произведения Богданова, можно было говорить о близости его взглядов к народническим: «Он мыслил еще в терминах примата индивидов над обществом. Он должен был поэтому дать объяснение того, почему индивиды образовали общества, и прежде всего это было сохранение энергии: если бы индивиды действовали бы вместе, можно было бы достичь лучших результатов и была бы большая возможность выживания. Аналогичным образом он утверждал, что энергия играет ту же унифицирующую роль во всем остальном одушевленном и неодушевленном мире» (*White J.D. Bogdanov in Tula*. P. 51). Несколько лет спустя Богдановым была дана эмпириомонистическая трактовка понятия работы (см.: *Богданов А.А.* *Эмпириомонизм*. Статьи по философии. Кн. II. М., 1905. С. 158–166).

<sup>5</sup> Деятели СССР и революционного движения России. С. 361. Несмотря на то что в те годы начиналось распространение энергетизма в России, интерес Богданова к энергетике нельзя сводить исключительно к «моде» на нее, которая, надо сказать, тогда только начала утверждаться. Знаменитое антиматериалистическое выступление Оствальда было переведено на русский язык уже в 1895 году и опубликовано при содействии студентов Рижского политехнического института (*Оствальд В.* Несостоя-



положение понятия энергии. В этом произведении Богданов говорил о необходимости разработки «исторического» взгляда на природу, который должен был согласовываться с предложенным марксизмом динамическим пониманием общества. «Статическому представлению» природы, свойственному традиции и так называемому «научному материализму», автор противопоставлял концепцию, согласно которой природа была «бесконечным процессом, слагающимся из неизмеримого числа процессов конечных, сливающихся между собою и не имеющих вполне отдельного, самостоятельного существования»<sup>1</sup>. «Исторический» взгляд на природу<sup>2</sup>, по мнению Богданова, позволял описать универсум взаимосвязанных, монистических по своей сути, процессов, к единой интерпретации которых пытался прийти закон сохранения энергии. Впоследствии Богданов пояснял:

Энергетический метод требует, чтобы на явление мы смотрели, как на изменение, на процесс, и притом на процесс, подлежащий измерению. Стало быть, вот первый момент энергетического метода: изучаемое явление признается за процесс, подлежащий измерению. Далее, процесс этот признается за нечто, неспособное из ничего возникнуть или в ничто обратиться. Это — второй момент<sup>3</sup>.

Гипостазированию традиционного понятия причинности Богданов противопоставлял ее «энергетическое» понимание, заключающееся «в признании количественного равенства и существенного тождества причины и следствия, как двух стадий одного непрерывного процесса»<sup>4</sup>. Понимаемый подобным образом закон сохранения энергии подтверждал, по его мнению, идею единства универсума и являлся «наиболее совершенным выражением постоянной связи всех познаваемых явлений»<sup>5</sup>. На том же основании Богданов предлагал «мони-

тельность научного материализма. Рига, 1895); в следующем году это произведение вышло в Петербурге и Одессе (СПб., 1896; Победа над научным материализмом. Одесса, 1896), в то время как в журнале «Мир божий» вышел доклад о теоретических устоях энергетизма (*Гольдштейн М. Я.* Учение об энергии и его роль в философии // Мир божий. 1896. № 8. С. 145–159; № 9. С. 234–257). Несколько лет спустя переводчик работ Маха Г. Котляр предложил свой перевод «Натурфилософии» Оствальда под редакцией Филиппова (М., 1902); в течение последующих за этим десяти лет были опубликованы основные работы Оствальда (см.: Философия природы. СПб., 1903; Очерк натурфилософии. СПб., 1909; Натурфилософия. СПб., 1910; Популярно-научные очерки. СПб., 1910; Основы физической химии. СПб., 1910–1911; Аналитическая химия. СПб., 1911; История электрохимии. СПб., 1911; Энергетический императив. СПб., 1913).

<sup>1</sup> *Богданов А. А.* Основные элементы исторического взгляда на природу. СПб., 1899. С. 18.

<sup>2</sup> Богданов отдавал предпочтение этому термину перед термином «диалектика», объясняя это тем, что «слово «диалектика» намекает на факты развития, которые характерны (...) скорее только для живой природы, которые трудно признать всеобщими; далее, оно указывает именно на «развитие в противоречиях», которое тем более не есть факт всеобщий» (Там же. С. 18, прим.).

<sup>3</sup> *Богданов А. А.* Познание с исторической точки зрения. СПб., 1901. С. 3.

<sup>4</sup> Там же. С. V.

<sup>5</sup> *Богданов А. А.* Основные элементы исторического взгляда на природу. С. 38.



стическое» решение и гносеологической проблемы, главным образом проблемы отношений между субъектом и объектом: «Различие сознания и внешней природы есть только относительное различие; строгой границы между ними нет; они сливаются в неразрывном единстве мирового процесса»<sup>1</sup>.

Применение «исторического» метода к проблеме познания стало предметом второй философской работы Богданова «Познание с исторической точки зрения»<sup>2</sup>. В этом произведении он утверждал о том, что в области гносеологии «исторический» метод является по своей сути «генетической» постановкой вопроса проблемы познания — в противовес традиционной «онтологической» постановке этого вопроса<sup>3</sup>. Конечно, Богданов понимал, что его «исторический» метод был не единственным, в котором предлагался генетический анализ познавательных процессов, ведь с подобного рода постановкой вопроса соглашались также Зиммель, Мах и прежде всего Авенариус<sup>4</sup>. Однако считая последнего «замечательным по разносторонности его научной подготовки и по стремлению к возможно большей строгости и точности метода»<sup>5</sup> ученым, Богданов все же критиковал его анализ «жизнеразностей». По его мнению, ошибка Авенариуса заключалась в том, что он не различал позитивных и негативных жизнеразностей<sup>6</sup>:

Понятие жизнеразности охватывает два энергетически противоположных явления: возрастание энергии системы — когда питание преобладает над работой, уменьшение энергии системы — когда работа преобладает над питанием. Оба случая объединяются в одном поня-

<sup>1</sup> Богданов А.А. Основные элементы исторического взгляда на природу. С. 133.

<sup>2</sup> В ней Богданов уточнял, что «за истекший промежуток времени воззрения автора успели в некоторых, немногих частностях измениться, а в иных случаях — приобрести новую формулировку, которая казалась автору более определенной и отчетливой. Но неизменным осталось все существенное, и прежде всего, конечно, основное стремление автора — стремление рассматривать все современные методы научного объяснения, как логически подчиненные принципу сохранения энергии» (Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. С. IV).

<sup>3</sup> Любопытно отметить, что подобное утрирование при генетической постановке гносеологических проблем отмечалось уже у Лесевича. Бердяеву, исключавшему возможность генетического исследования познания как «величайшую нелепость» (Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм. С. 130), Богданов возражал: «По мере того как складывается субъект, означенное психическое “нечто” становится познанием, проходя все переходные стадии. Что в этом нелепого? И почему нельзя тогда выяснить происхождение субъекта?» (Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. С. 216, прим.).

<sup>4</sup> См. там же. С. 2, прим. В споре с Богдановым Бердяев заявлял, что в некоторых случаях он выражал свои мысли как «последователь» Зиммеля, Маха и Авенариуса (Богданов А.А. К вопросу о новейших философских течениях (Ответ г. Бердяеву) // Вопросы философии и психологии. 1902. № 5. С. 1056).

<sup>5</sup> Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. С. 13.

<sup>6</sup> Под «жизнеразностью» Авенариус понимал любое нарушение, изменяющее состояние энергетического равновесия между питанием и работой, а именно: « $\delta = f(R) + + f(S) \neq 0$ », где R означает Reiz (раздражение), а S — Stoffwechsel (обмен веществ).



тии, потому что их биологический смысл признается одинаковым — уменьшение жизнесохранимости<sup>1</sup>.

Тем не менее, рассуждая в терминах энергетики, Богданов уточнял, что не всегда возрастание жизнеразности соответствует снижению возможности «сохранения» жизни. В целом же, подчеркивал он, как свидетельствуют все явления роста системы, избыток «питания» при «работе», требуя возрастания внутренней энергии системы, соответствует также возрастанию возможности ее «сохранения», в то время как уменьшение энергии, вызванное преобладанием «работы» над «питанием», вызывает снижение способности «сохранения» системы<sup>2</sup>. Жизнеразности имели для Богданова весьма различные значения в зависимости от того, являлся знак положительным или же отрицательным; приводя пример из области экономики, он писал, что «два вида жизнеразности соответствуют дефициту и чистой прибыли»<sup>3</sup>.

Главный же недостаток учения Авенариуса, согласно Богданову, заключался в его статичности, а потому, когда речь шла о биологических явлениях, теория его демонстрировала свою несостоятельность.

Со времен Дарвина биология стремится связывать сохранение форм с их развитием, находит в полезных изменениях форм существенное условие их консерватизма. При этом она постоянно имеет в виду консерватизм относительный, а не абсолютный, не такой, который страдает от всякого жизненного колебания<sup>4</sup>.

По мнению Богданова, статичность, свойственная онтологической, идеалистической и некритической традиции, против которой так резко выступал эмпириокритицизм, возникала у Авенариуса в связи с тем, что главным жизненным идеалом он делал абсолютное сохранение системы. Кроме того, Богданов указывал на ошибки Авенариуса также с чисто логической точки зрения — с точки зрения внутренней последовательности:

Где есть абсолютный консерватизм, там *нет жизни*, потому что жизнь немыслима без представления активности, борьбы со внешней сре-

<sup>1</sup> Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. С. 15. В 1901 году Богданов говорил не о среде и обмене веществ, а о работе и питании. Позднее, возвращаясь к критике теории жизнеразностей, он уточнял, что данные термины не могли покрыть всю семантическую область процессов «ассимиляции внешней энергии системой» или «все возможные типы дезассимиляции» (Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн. I. С. 96). Луначарский опроверг эти мысли Богданова, на что последний, в свою очередь, ответил ему во втором томе своего «Эмпириомонизма». См.: Критика чистого опыта Р. Авенариуса в популярном изложении А. Луначарского. М., 1905. С. 62–63; Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн. II. С. 167–168.

<sup>2</sup> См.: Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. С. 18–20.

<sup>3</sup> Там же. С. 20.

<sup>4</sup> Там же. С. 22.

дою: а где нет жизни, там неправильно и говорить о какой бы то ни было «величине сохранения жизни»<sup>1</sup>.

Критикуя «статичность» взглядов Авенариуса, Богданов в своей второй философской работе предлагал «динамическое», «историческое» и «энергетическое» рассмотрение сознания и его процессов. Он обращался к эволюционизму Дарвина, согласно которому психика есть не что иное, как «приспособление организма в его борьбе за существование», — теории, которая, как замечал он, «в наше время поддерживается также наиболее выдающимися представителями критической философии»<sup>2</sup>. Богданов утверждал, что нет ничего более естественного, чем применить к психике те же критерии и те же анализы, которые оправдали себя в изучении других универсальных явлений, и речь для него здесь шла прежде всего о применении «исторического метода», расширение которого до сферы познания было как раз главной целью его работы.

Если марксисты приняли «Познание с исторической точки зрения» достаточно дружелюбно<sup>3</sup>, то «официальные» философы — авторитетные рецензенты и идеологические враги — выступили с ее критикой, причем, надо сказать, весьма суровой. Так, например, анонимный рецензент «Русской мысли» заявил, что выдвинутые в работе гипотезы были слабыми, а Челпанов назвал ее трудом самонадеянного дилетанта<sup>4</sup>. Бердяев в своей рецензии в «Вопросах философии и психологии» также подчеркнул недостаточный философский «профессионализм» Богданова:

Теперь мы особенно ценим в человеческой душе сложности ее духовных запросов и идеалистичность ее алканий, а г. Богданову все слишком ясно и просто; он считает себя вправе легко решать самые трудные философские, гносеологические, психологические и социологические вопросы на том только основании, что прошел курс естественных и медицинских наук<sup>5</sup>.

По мнению Бердяева, Богданов ошибся с самой постановкой гносеологического вопроса, поставив свой «исторический» анализ на один уровень с биологией и психологией, в то время как проблеме познания, утверждал он, нельзя разбирать с опорой на генетический анализ, ведь ее решение должно учитывать также — и прежде

<sup>1</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн. I. С. 102.

<sup>2</sup> Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. С. 38, 66, прим.

<sup>3</sup> Троцкий, например, рассказывая Ленину о взглядах ссыльных в Сибири и о том, что они читали, отмечал: «В области философии мы увлекались книгой Богданова, который считал с марксизмом теорию познания Маха-Авенариуса» (Троцкий Л.Д. Моя жизнь. Опыт автобиографии. Берлин, 1930. Т. I. С. 167).

<sup>4</sup> См.: Рецензия: Богданов А. Познание с исторической точки зрения // Русская мысль. 1901. № 10. С. 315–316; Челпанов Г.И. Рецензия: Богданов А. Познание с исторической точки зрения // Мир божий. 1901. № 10. С. 100–103.

<sup>5</sup> Бердяев Н.А. Заметка о книге г. Богданова «Познание с исторической точки зрения» // Вопросы философии и психологии. 1902. № 4. С. 839.





всего — центральный вопрос «о ценности познания и его отношении к бытию»<sup>1</sup>, что неминуемо влечет за собой трансцендентальную рефлексию.

Богданов ответил на критику Бердяева в том же авторитетном журнале, обвинив своего оппонента в невежестве и некомпетентности. По его мнению, Бердяев не осознавал, что понятие энергии есть «чистая методологическая абстракция»<sup>2</sup>, а потому относил «энергетическое» понимание мира и познания к простой разновидности старого материализма.

Этот ответ Бердяеву положил начало недолгому периоду сотрудничества Богданова с «Вопросами философии и психологии», где в итоге он опубликовал три статьи, в которых изложил концепцию, в целом отличающуюся от той энергетической, предложенной им в первых двух его философских монографиях<sup>3</sup>. Высказанные в этих статьях идеи говорили о еще большем сближении взглядов автора с эмпириокритицизмом. Если в ответе Бердяеву в 1902 году Богданов определял эмпириокритицизм как «великое, жизненное философское течение», которое «следует изучать, даже несмотря на “терминологию” Авенариуса»<sup>4</sup>, то год спустя он уточнял, что эмпириокритицизм Маха и Авенариуса был «современной формой позитивизма»<sup>5</sup>. Резко отличаясь «от наивного реализма своим глубоко аналитическим и строго критическим отношением ко всему содержанию опыта»<sup>6</sup>, эмпириокритицизм, по мнению Богданова, отличался настолько же явственно от любой формы идеализма. Основываясь на позитивизме, в эмпириокритицизме, замечал он, неразрывно соединялись главные направления современной мысли — критицизм, эволюционизм и марксистский интерес к истории и обществу. Некоторое время спустя, обойдя молчанием эволюционизм, который, как мы видели, неявно проявлялся в историко-генетическом методе эмпириокритицизма, Богданов объяснял свой подход в отношении двух других крупных течений следующим образом:

За последние полвека на сцену выступили две новые философские школы, связанные с именами К. Маркса и Э. Маха. (...) Я имею честь

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Заметка о книге г. Богданова «Познание с исторической точки зрения». С. 840.

<sup>2</sup> Богданов А.А. К вопросу о новейших философских течениях. С. 1053. В связи с этим в дальнейшем Богданов называл себя последователем Роберта Майера, Маха и Оствальда (см.: Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн. I. С. 125).

<sup>3</sup> См.: Богданов А.А. Идеал познания (Эмпириокритицизм и эмпириомонизм) // Вопросы философии и психологии. 1903. № 2. С. 186–233; Жизнь и психика // Вопросы философии и психологии. 1903. № 4. С. 682–708; № 5. С. 824–866; Психический подбор (Эмпириомонизм в учении о психике) // Вопросы философии и психологии. 1904. № 3. С. 335–379; № 4. С. 158–175. Эти статьи были затем вновь напечатаны в первом и втором томах «Эмпириомонизма», цитаты здесь приводятся именно по этому изданию.

<sup>4</sup> Богданов А.А. К вопросу о новейших философских течениях. С. 1051.

<sup>5</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн. I. С. 8.

<sup>6</sup> Там же. С. 20.



принадлежать к первой из этих философских школ, но, работая в ее направлении, стремлюсь, подобно некоторым моим товарищам, гармонически ввести в идейное содержание этой школы все, что есть жизнеспособного в идеях другой школы<sup>1</sup>.

Глубоко убежденный в «коллективной» природе мышления, Богданов считал необходимым дополнить марксизм различными полезными идеями, которые можно было извлечь из других течений. Причем в данном случае, пояснял он, это были бы не опасные уступки буржуазной мысли, которых так боялся Плеханов<sup>2</sup>, а, напротив, упрочение марксизма.

Богданов полагал, что по некоторым пунктам эмпириокритицизм был близок к историко-социальному пониманию Маркса. Особенно важным, по его мнению, было то, что познание рассматривалось в эмпириокритицизме не только как форма приспособления организма к окружающей среде, но скорее как «социальное» приспособление:

Там, где Мах обрисовывает связь познания с социально-трудовым процессом, совпадение его взглядов с идеями Маркса становится порой прямо поразительным. В некоторых философских этюдах его «*Wärmelehre*» мы встречаем такие положения, как, напр., следующее: «наука возникла из потребностей практической жизни... из техники» (...),— формулировка строго соответствующая принципу исторического материализма<sup>3</sup>.

Согласно Богданову, Авенариус преодолел ограниченность своей статичной биомеханической концепции в главе о «конгрегальных

<sup>1</sup> *Богданов А.А.* Замечания автора статьи «Философский кошмар» // Правда. 1904. № 8. С. 174. Речь идет об ответе Богданова на высланную в редакцию газеты «Правда» полемическую заметку Рысса [Борецкая]. Рысс выступал против богдановского мнения о слишком узкоспециальной направленности его книги (см.: *Богданов А.А.* Философский кошмар // Правда. 1904. № 6. С. 255–259; *Рысс С.Я.* [Борецкая Е.] Проблема объективности познания. Ростов н/Д, 1904) и настаивал, что именно в эпоху распространения интереса к философии в обществе важно было говорить о том, что «философия требует специальных способностей и дарований для успешного прогресса», и «в этой области даже самые незначительные вопросы связаны с такими трудностями, для разрешения которых иногда требуется целая жизнь исследователя» (По поводу статьи «Философский кошмар». Письмо в редакцию // Правда. 1904. № 8. С. 173). Возражая ему, Богданов отмечал, что одна из характерных черт двух крупных философских школ второй половины XIX века (эмпириокритицизма и марксизма) заключалась именно «в том, что они создали возможность чрезвычайно простой и «популярной» постановки трудных «проблем» философии, а некоторые, и притом из самых «труднейших» проблем, торжественно упразднили за доказанной их бессмысленностью. Естественно,— говорил он,— что обе школы вынуждены были объявить жестокою войну всякой схоластической китайщине, каковую войну они и ведут весьма энергично, но пока отдельно одна от другой» (*Богданов А.А.* Замечания автора статьи «Философский кошмар». С. 174).

<sup>2</sup> См., например: *Плеханов Г.В.* К вопросу о захвате власти // Соч. М.; Пг., 1923–1927. Т. XIII. С. 208–209.

<sup>3</sup> *Богданов А.А.* Эмпириомонизм. Кн. I. С. 10. Отсылка к работе: *Maeh E.* Die Prinzipien der Wärmelehre. Historisch-kritisch entwickelt. Leipzig, 1896. P. 449.



системах», где вместо единичной и индивидуальной системы С он рассматривал коллективы — такие, например, как семья или общество. Если в предыдущих частях авенариусовской работы ощущалась, как говорил Богданов, «сильно выраженная неоламаркистская окраска», которая сводила идею эволюции и процесса к традиционно статичной концепции, то в изложении систем С высшего порядка преобладала «дарвиновская точка зрения»<sup>1</sup>. В главе о «конгрегальных системах» вместо анализа жизнеразностей, против которого Богданов, как мы видели, выдвинул серьезные обвинения, «выступает неожиданно “увеличение жизнесохранимости”», а вместе с ним динамический принцип развития.

Рассмотрение «социального» элемента в познании было для Богданова основополагающим:

Характеристика «объективности» вообще не может иметь своей основой индивидуальный опыт — ни устойчивость его сочетаний, ни гармонию результатов деятельности с ее исходными данными опыта. Основа «объективности» должна лежать в сфере *коллективного* опыта<sup>2</sup>.

Именно этот принцип лежал в основе всей концепции богдановского эмпириомонизма. Маховское понимание «физического» и «психического», как результатов различных способов рассмотрения одних и тех же элементов опыта, согласно Богданову, должно было уточняться впоследствии в еще более строгом монистическом смысле, проводя различие между индивидуальной организацией опыта, из которого происходит «психическое», и социальной его организацией, из которого происходит «физическое».

Опыт организованный индивидуально входит в систему опыта организованного социально, как его нераздельная часть, и перестает составлять особый мир для познания. «Психическое» исчезает в объединяющих формах, созданных познанием для «физического», но и физическое перестает быть «физическим», как только у него нет его постоянной антитезы — психического. Единый мир опыта выступает, как содержание для единого познания. Это — эмпириомонизм<sup>3</sup>.

По мнению Богданова, преодоление дуализма субъекта и объекта, психического и физического, мышления и бытия, к чему стремился

<sup>1</sup> Богданов А. А. Эмпириомонизм. Кн. I. С. 103, прим.

<sup>2</sup> Там же. С. 25. В упомянутых замечаниях Богданов не только сопоставлял свои взгляды со взглядами, представленными в истории философии, но и рассматривал главные положения, которые русский марксизм разработал вплоть до этого момента. Так, Плеханов, по его мнению, в основу соответствия субъективного восприятия реальному объективному характеру «вещи в себе» — соответствия, которое обеспечивается физиологической структурой субъекта, — заложил критерий объективности; Бердяев приписывал данный критерий «общей обязательности» комбинации опыта (априори корнящегося в трансцендентальном сознании); ну и наконец, многие, включая Плеханова, говорил Богданов, руководствовались традиционным марксистским принципом практики как проверки теории.

<sup>3</sup> Там же. С. 56–57.

эмпириокритицизм, становилось осуществимым именно в эмпириомонизме. Чтобы избежать при этом метафизической ловушки абсолюта, Богданов уточнял, что в его намерения входило всего лишь построение единой схемы, на основе которой стало бы возможным не законченное мировоззрение, а, напротив, развитие познания:

Эта схема формулирует высшую познавательную тенденцию; но цельное мирозерцание может получиться лишь путем систематического проведения этой тенденции. Познавательная картина мира не дается в одной формуле — это организованная система наук и философии; монистическая же схема есть лишь гармонизирующий принцип этой картины<sup>1</sup>.

Если в первых философских монографиях Богданова главным принципом гармонизации универсума была энергия, то теперь у него появлялось новое понятие — «организация», и с этого момента именно оно становилось центральным в его системе воззрений<sup>2</sup>.

Данная трансформация идей Богданова произошла в период ведущихся в Калуге и Вологде споров, однако несмотря на это, опираясь на весь опубликованный в этот и последующий периоды материал, не следует преувеличивать влияния этих споров на Богданова в ходе его рассмотрения ограниченности эмпириокритицизма, ведь это философское направление он исследовал, предъявляя конкретные к нему требования, вызревшие в ходе его уникальных и совершенно самостоятельных рассуждений. Нельзя все же отрицать, что на развитие предложенного Богдановым эмпириомонизма существенное влияние оказало столкновение его взглядов с идеями эмпириокритицизма в 1902–1904 годах. И в этом смысле особого внимания заслуживает тот факт, что Богданов провел эти годы в постоянном диалоге со своим другом, пылким эмпириокритицистом Луначарским<sup>3</sup>.

## А.В. Луначарский и ницшеанский эмпириокритицизм

Луначарский сыграл особенно важную роль в распространении эмпириокритицизма. В 1905 году один анонимный рецензент заключал: «Г. Луначарский известен и как убежденный и талантливый по-

<sup>1</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн. I. С. 56–57.

<sup>2</sup> Понятие «организация» стало центральным в последней большой работе Богданова, получившей название «Тектология, или Наука об организации» (см.: Гловели Г.Д. А.А. Богданов и его тектология. М., 1990). Эту свою монументальную работу Богданов публиковал начиная с 1913 года в различных версиях и по частям (см.: Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука. М., 1989).

<sup>3</sup> Бейлис утверждал, что Богданов и Луначарский придерживались схожих философских взглядов (см.: Bailes K.E. Sur la theorie des valeurs de A.V. Lunačarskij // Cahiers du monde russe et soviétique. 1967 (VIII). P. 226–228). Позже Г.Д. Гловели показал различия философских взглядов Богданова и Луначарского, наблюдая за тем, насколько разным было их поведение в советскую эпоху (см.: Gloveli G.D. «Socialism of Science» versus «Socialism of Feelings»: Bogdanov and Lunacharsky // Studies in Soviet Thought. 1991. 42. P. 32–55).





следователь, и популяризатор в России идей этих мыслителей [Рихарда Авенариуса и Эрнста Маха]»<sup>1</sup>. Выполненное Луначарским в ссылке изложение «Критики чистого опыта» сыграло важную роль в распространении этой авенариусовской работы в России<sup>2</sup>.

Как бы то ни было, Луначарский был не только выразителем взглядов Авенариуса, но и оригинальным их интерпретатором, пытавшимся извлечь из них новые философские основания для марксистского историзма, который он сочетал, в свою очередь, с весьма сильным ницшеанским влиянием. Разнообразные интересы привели Луначарского к идее построения марксистского мировоззрения, которое, по его мнению, должно было включить в себя различные аспекты человеческой жизни во всем их многообразии<sup>3</sup>. Будучи наследником философских традиций реализма, марксизм, как считал Луначарский, должен был, исходя из конкретности опыта, разработать общее мировоззрение, способное направлять человека в теории и на практике. О том, что в любой сфере необходимо опираться на конкретные данные, Луначарский утверждал в короткой статье о Фейербахе, восхищение идеями которого он объяснял тем, что последний «громко заявил с неслыханною резкостью, что именно свое телесное «я» и свое личное, конкретное восприятие мира он считает за действительность, за *истину*, что именно свою жажду гармоничной, могучей и блаженной жизни и все, что удовлетворяет ее, он считает за *благо*»<sup>4</sup>.

Что касается сферы гносеологии, Луначарский видел в эмпириокритицизме «самую молодую, самую многообещающую философскую школу» — теорию, которая способна подойти к опыту без предвзятостей<sup>5</sup>, дабы постичь исходную данность опыта за рамками и прежде различения субъекта и объекта:

<sup>1</sup> Рецензия: Луначарский А. Этюды критические и полемические // Вестник Европы. 1905. № 11. С. 397.

<sup>2</sup> См.: Франк С.Л. Рецензия: Петцольдт И. Введение в критику чистого опыта. Т. I // Русская мысль. 1909. № 11. С. 272. На самом деле изложение Луначарского было очевидной калькой «Введения» Петцольдта, опубликованного несколькими годами ранее (Petzoldt J. Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. Leipzig, 1900–1904).

<sup>3</sup> Не случайно в полемике с Бердяевым именно Луначарский коснулся этических и эстетических вопросов, нападая на противника в таких условиях, которые могли показаться более благосклонными и более свойственными идеалистическим взглядам. Но, как объясняет И.П. Кохно, «Луначарскому уже тогда важно было доказать, что не только экономические и социальные интересы составляют содержание борьбы пролетариата» (Кохно И.П. Черты портрета. Страницы жизни и деятельности А.В. Луначарского. Минск, 1972. С. 25).

<sup>4</sup> Луначарский А.В. К столетнему юбилею Людвиг Фейербаха // Правда. 1904. № 9. С. 110.

<sup>5</sup> Луначарский А.В. Этюды критические и полемические. М., 1905. С. 368. «Общим даром Рихарда Авенариуса и Эрнста Маха является гениальная простота непосредственного воззрения на вещи. Они сумели (...) подойти к мировым загадкам с юношеской свежестью, несокрушимой смелостью и детской непосредственностью» (Луначарский А.В. Основные идеи эмпириокритицизма // Образование. 1904. № 10. С. 58).



Ни субъект, ни объект не являются чем-то данным, очевидным, что впрочем совершенно понятно: ведь то и другое — абстракции из одной неразрывной реальности: разве мы непосредственно имели когда-нибудь перед собою субъект без объекта или наоборот? На деле, *непосредственно* нам дана только известная подвижная *реальность*, именно поток ощущений-явлений, слепое *многообразие*; лишь всматриваясь в него, обрабатывая его, мы нападаем на идею субъекта и объекта. *Эмпириокритическая теория познания* исходит поэтому из непосредственно данной реальности<sup>1</sup>.

В этом смысле проблема существования внешнего мира, которая так тревожила материалистов и марксистов-пехановцев, разрешалась, по мнению Луначарского, еще до того, как быть поставленной:

Реально все, что мною ощущается, вернее — все, что ощущается, включая сюда и меня. Не «*cogito ergo sum*» должны мы сказать, но «*percipiatur ergo est!*» И сны, и призраки, все, что заключается в данности, все это *есть*, все это *реально*, все *данное* реально<sup>2</sup>.

Не раз давая высокую оценку «энергетической» картины богдановского универсума и вытекающего из этого монистического утверждения внутреннего единства взаимосвязанных процессов, Луначарский уточнял, что на самом деле то, что непосредственно дано нашему сознанию «в неразрывной целостности», это как раз и есть «процесс нашей жизни»<sup>3</sup>. Будучи следствием биологической необходимости выживания, практическая потребность заставляет субъект, не замыкаясь в солипсизме собственного жизненного потока восприятий, организовывать собственный опыт посредством анализа его элементов и синтетической реконструкции их единства. Естественно, ограниченность познавательных способностей индивидов, а также особенности каждого из них определяют высокую возможность произвола и ошибки — узкие пределы, свойственные «не чистому» опыту:

Лишь постепенно, путем взаимокритики индивидуумов, интроиндивидуальным социальным путем организованный опыт приобретает характер *чистого опыта*<sup>4</sup>.

Предложенное здесь Луначарским понятие чистого опыта было гораздо больше связано с его личной коллективистской ориентацией, нежели с эмпириокритицизмом Авенариуса. С одной стороны, последний, конечно, признавал особенности «коллектива», анализируя условия выживания и приспособления к среде конгрегальных систем, с другой — понятие чистого опыта вводилось им в «Критику» совершенно независимо от того взаимного контроля собственного опыта, который существовал между индивидами внутри конгрегальной си-

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Этюды критические и полемические. С. 347.

<sup>2</sup> Там же. С. 353.

<sup>3</sup> Там же. С. 349. См. также: Критика чистого опыта Р. Авенариуса в популярном изложении А. Луначарского. С. 13–14.

<sup>4</sup> Луначарский А.В. Основные идеи эмпириокритицизма. С. 63.



стемы<sup>1</sup>. Хотя и будучи далекой от теории Авенариуса, концепция Луначарского, надо сказать, все же демонстрировала неоспоримую внутреннюю закономерность. Не желая представлять коллективный опыт как *deus ex machina* (при решении проблем самим же Луначарским и порожденным, как весьма резко выразился один рецензент<sup>2</sup>), Луначарский считал, что происхождение этого опыта коренилось в самой «биологической» природе познания, которую он считал, в свою очередь, одним из опорных пунктов эмпириокритицизма. Познание — это главное средство для выживания системы, будь то система С отдельного индивида или же конгрегальная система группы или общества, пытающаяся воспроизвести реальность, снабжая ее полным описанием и экономикой с целью ориентироваться с большей легкостью и с большим практическим успехом. «Познание, — заключал Луначарский, — есть процесс гармонизации опыта, уяснение его элементов и их отношений»<sup>3</sup>. Причем, замечал он, на социальном уровне гармонизация может стать гораздо более полной и эффективной, нежели на уровне индивидуальном.

Главная заслуга Авенариуса и причина, по которой его идеи были важны также для философского преобразования марксизма, заключалась, по мнению Луначарского, в том, что он, используя монистические тенденции, представленные (как свидетельствуют Мах и Оствальд) в естественных науках, создал «стройную биологическую картину» и осветил «через посредство ее жизнь сознания»<sup>4</sup>. Луначарский отвергал возражения Богданова, который, как уже говорилось, интерпретировал эмпириокритицизм Авенариуса как философию, ориентирующуюся полностью на «статичность» и не способную возвыситься до мировоззрения одновременно монистического и динамического.

Не *застой*, — отвечал Луначарский, — идеал Авенариуса, нет, но *равновесие* есть то, чем, как учит опыт, стремятся закончиться все процессы в природе: всякое движение, всякое изменение есть лишь результат инерции данной системы и действующих на нее внешних влияний<sup>5</sup>.

Согласно Луначарскому, изменение внешних условий провоцирует развитие системы в сторону все большей сложности и изобилия отношений. Поэтому познание, как он утверждал, входит в процесс взаимного приспособления системы и среды, к тому же оно совершенно

<sup>1</sup> В этом смысле к построениям Авенариуса куда более близкой была интерпретация Лесевича, согласно которой возможность черпать чистый опыт сводилась к простому применению «научного метода».

<sup>2</sup> См.: Н.Н. Рецензия: Критика чистого опыта Р. Авенариуса в популярном изложении А. Луначарского // Мир божий. 1905. № 10. С. 112.

<sup>3</sup> Луначарский А.В. Этюды критические и полемические. С. 355.

<sup>4</sup> Критика чистого опыта Р. Авенариуса в популярном изложении А. Луначарского. С. 128; см. также: Луначарский А.В. Этюды критические и полемические. С. 299–300.

<sup>5</sup> Критика чистого опыта Р. Авенариуса в популярном изложении А. Луначарского. С. 59.



последовательно направлено на разработку завершенного и единого «понятия мира» или, в терминах «Критики», «многократной мысли-мо-наивысшего порядка». Авенариус понимал под «многократной» конечное состояние системы С, которое устанавливается как таковое относительно различных возможных комбинаций среды. Это «такое конечное состояние, которое мыслится установившимся в качестве дополнительно-обуславливаемого при установке не той или иной, а любой части среды»<sup>1</sup>. Речь здесь идет о «понятии мира», о картине комплексной и унитарной связи, основываясь на которой можно освободиться от тех загадок и проблем, которые постоянно выдвигает среда и которые отдельные индивиды и отдельные общества разрешали и разрешают в истории по-разному. Тот факт, что равновесие представляет собой преобладающий в природе идеал (хотя Богданов и утверждал об обратном), находил свое подтверждение, согласно Луначарскому, даже при беглом рассмотрении различных имевших место в истории «понятий мира»:

Жажда нирваны у Будды, Эрос как неутомимое стремление к высшей Идее у Платона, тоска по искуплению, спасению от юдоли преходящего у христиан, «amor erga rem aeternam et infinitam» метафизиков, нитье о вечностях и бесконечностях у декадентов, и стремление к монизму у натуралистов действительно имеют общую черту: все это формы единого стремления выработать мультипонибель возможно наивысшего порядка, (...) и спастись таким образом раз и навсегда от постановки средоу познавательных жизнеразностей<sup>2</sup>.

И все же Луначарский вынужден был отойти в данном случае от Авенариуса, сделав небольшую уступку Богданову; объяснял он это тем, что его учитель недостаточно подчеркивал основное различие в постановке этой проблемы «метафизиками» и «реалистами»:

В то время, как у метафизиков это стремление носит действительно чисто оборонительный характер, и идут они к нему превознося *существенное* и закрывая глаза на остальное, у реалистов стремление к монизму носит характер наступательный, это — стремление осветить и объединить *всю* действительность<sup>3</sup>.

В этом смысле Луначарский уже в 1902 году заявлял, что позитивизм представлял собой «организующее начало в жизненной борьбе»<sup>4</sup>. Стремление к созданию единой картины мира не просто способствовало примирению с сущим, но должно было стать фоном и ориентацией

<sup>1</sup> Авенариус Р. Критика чистого опыта. Т. II. СПб., 1909. С. 295.

<sup>2</sup> Критика чистого опыта Р. Авенариуса в популярном изложении А. Луначарского. С. 122. Здесь термином «мультипонибель» Луначарский переводил понятие, которое в переводе 1909 года, приведенном выше, передавалось с помощью термина «многократная». «Познавательные жизнеразности», объяснял он, это вариации жизненного ряда познания, имеющие место, когда в среде представляется нечто необычное, неведомое и смнительное.

<sup>3</sup> Авенариус Р. Критика чистого опыта. Т. II. С. 122–123.

<sup>4</sup> Луначарский А.В. Этюды критические и полемические. С. 206.



для «активного» к нему приспособления — фоном, способным включить в себя и систему, и среду.

По мнению Луначарского, философия, действительно, даже в самых своих абстрактных рассуждениях, не могла оставить в стороне практическую сторону действия, которая вытекала из биологической укорененности познания как средства борьбы за жизнь. Насколько уверенно Луначарский утверждал неотъемлемость гносеологии, настолько же решительно подчеркивал он необходимость выйти за пределы сферы познания, чтобы приблизиться к наиболее свойственным человеку проблемам. В своем приложении к «Критике», излагая содержание «этического» трактата ученика Авенариуса Рудольфа Хольцаффеля, Луначарский восторженно писал:

Философия должна ответить на вопрос «как жить? для чего жить!», она должна указать и обосновать жизненные ценности, между тем как мы говорили лишь о том, как познавать<sup>1</sup>.

Разумеется, потребность в придании смысла собственной жизни, о которой говорил Луначарский, не имела ничего общего с метафизической тревогой, которую в те самые годы Бердяев, Булгаков и их товарищи описывали как неустрашимый для человеческого духа признак, — для Луначарского речь шла о простой биологической потребности:

Человек *должен* утверждать себя, а для этого утверждать жизнь. И во все времена в человеческом сердце жила страстная потребность оправдать жизнь в своих глазах. Человек изобрел искусство ценить жизнь, искусство так смотреть на нее, чтобы ее черное стало белым и ее холодное — теплым и ласковым. Это искусство ценить есть главный стержень всех религий и всех философий и даже всякая научная система повинна стать перед судом оценивающего человека и дать ему ответ на его лихорадочный вопрос: «Ну что же, стоит жить?»<sup>2</sup>

Естественно, если марксизм предлагал себя в качестве завершеного мировоззрения, то, основываясь на философской и гносеологической базе, ему следовало не просто перестроиться с помощью эмпириокритицизма, но, как считал Луначарский, он должен был постичь и перенять неизбежные этические инстанции, которые так настойчиво входили в сознание всех и во все времена. Опираясь на свои позитивистские убеждения, Луначарский категорически исключал возможность мировоззрения, даже марксистского, разработать абсолютную и объективную систему ценностей<sup>3</sup>. Для позитивиста оценить объект означает связать его с потребностями субъекта, с точки зрения которого осуществляется оценка. А это значит, что никакого абсолюта не

<sup>1</sup> Критика чистого опыта Р. Авенариуса в популярном изложении А. Луначарского. С. 131.

<sup>2</sup> Луначарский А. В. Чему учит В. Г. Короленко // Образование. 1903. № 9. С. 127.

<sup>3</sup> См.: Луначарский А. В. Этюды критические и полемические. С. 162.



существует: «Нет ничего на свете, что было бы хорошо или дурно само по себе. Вне соотношения с каким-либо чувствующим организмом ничто не имеет цены»<sup>1</sup>. Но если благом является все то, что выгодно для оценивающего субъекта, и все то, что способствует его возможности жить или же интенсивности его жизни, то в таком случае положительная мораль, как считал Луначарский, сможет выбрать в качестве единственного критерия ценности удовольствие в широком смысле этого слова: «Основую всех позитивных моральных систем, — заключал он, — является *ήδονή* — разнообразная *радость жизни*»<sup>2</sup>.

В связи с тем что принцип удовольствия отождествлялся Луначарским с волей и радостью жизни, он предпочитал говорить об «эстетической морали», поскольку именно она, по его мнению, имела своей целью «полноту жизни», к которой в конечном счете могло сводиться и прекрасное. Речь шла о высшей морали, несводимой к скудному эгоистическому гедонизму того, кто ищет исключительно своего непосредственного удовольствия:

Человек, одаренный эстетической совестью, ставит выше всех наслаждений радостное чувство роста своей внутренней силы. (...) *Жизнь хочет сознавать себя сильной*<sup>3</sup>.

«Эстетическая» личность, по мнению Луначарского, способна даже принести себя в жертву за идеал, в котором восхваляются сила и жизнеспособность. Такая личность могла бы чувствовать весь «мир прекрасного» как часть себя, а потому была бы способна на великие жертвы, «чтобы спасти прекрасное, вечное и любимое»<sup>4</sup>.

В основе этого типа мирооценок, — уточнял Луначарский, — лежит любовь к жизни, природе, стремление к неограниченно растущему счастью. Это чисто языческая мирооценка, не имеющая ничего общего с моралью долга, так как она *ничему не подчиняет* человека; возможно более полное и гармоничное существование — откровенный идеал эстетиков-реалистов<sup>5</sup>.

В этом смысле неверным, по мнению Луначарского, было бы говорить и о «морали», ведь гедонизм этой «позитивной практической философии» переходил в подлинный «аморализм»:

Главнейшее ее положение гласит: «личность не должна подчиняться никакому закону, который не объясняет себя, не сводит себя на какое-нибудь благо, которое находит таковым живое, непринужденное чувство данной личности». (...) *Полное освобождение человека* — эта альфа позитивной практической мудрости, омегой которой является *полнота жизни*<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Этюды критические и полемические. С. 396.

<sup>2</sup> Там же. С. 155.

<sup>3</sup> Там же. С. 172.

<sup>4</sup> Там же. С. 406.

<sup>5</sup> Там же. С. 405.

<sup>6</sup> Там же. С. 155–156.



Те, кто считал Луначарского «ницшеанским марксистом», находят в этих его словах подтверждение своему мнению. Об интересе Луначарского к философии Ницше свидетельствует и то, что он не раз выражал глубочайшее восхищение этим «великим, радостным освободителем» человечества, придавленного веками убогой морали негодования<sup>1</sup>. Луначарский действительно испытывал огромное воодушевление от его работ, что было характерно, впрочем, для всей русской культуры начала XX века<sup>2</sup>. Надо сказать, что ницшевские идеи имели особое очарование и для революционной молодежи тех лет. Горький вспоминал, например:

Когда уже в 92 году вышла книжка «Вопросов философии и психологии» со статьями Лопатина, Грота и, кажется, Трубецкого или Введенского о Ницше, многие из молодежи того времени, стараясь скрыть свое желание познакомиться со взглядами еретика, антисоциалиста, читали книжку тайно, как бы боясь оскорбить своих учителей, старых радикалов, заставлявших читать Чернышевского и Лаврова, Михайловского и Плеханова<sup>3</sup>.

Молодые русские революционеры, не терпящие догм радикальной традиции, особенно высоко оценивали у Ницше *pars destruens*, неудержимое противостояние любой форме морального и теоретического абсолютизма. Например, П. С. Юшкевич, основываясь на релятивизме Ницше, сопоставлял «современную научную философию» с марксистской «диалектикой»<sup>4</sup>. Базаров выделял в различных аспектах учения Ницше значимые черты с марксистской точки зрения:

<sup>1</sup> Луначарский А. В. Этюды критические и полемические. С. 188.

<sup>2</sup> В России интерес к Ницше был настолько широк, «что не было ни одной значимой группы, которая не входила бы в него по крайней мере до определенных пределов» (Davies R. D. Nietzsche in Russia, 1892–1917: A Preliminary Bibliography // Germano-Slavica. 1976. 2. P. 107). См.: Rosenthal B. G. Nietzsche in Russia. Princeton, 1986; Clowes E. W. The Revolution of Moral Consciousness: Nietzsche in Russian Literature, 1900–1914. De Kalb, 1988.

<sup>3</sup> Очерки философии коллективизма. СПб., 1909. С. 384. По всей видимости, Горький ссылался на первый номер журнала «Вопросы философии и психологии» за 1893 год, в котором вышли две статьи Грота и Лопатина (Грот Н. Я. Нравственные идеалы нашего времени. Фридрих Ницше и Лев Толстой // Вопросы философии и психологии. 1893. № 1. С. 129–154; Лопатин А. М. Больная искренность. Заметка по поводу статьи В. Преображенского «Фридрих Ницше» // Вопросы философии и психологии. 1893. № 1. С. 109–114). Статья Е. Н. Трубецкого о Ницше вышла в 1903 году (Философия Ницше // Вопросы философии и психологии. 1903. № 1. С. 1–36; № 2. С. 190–230; № 3. С. 256–290; № 4. С. 329–378), однако, возможно, здесь Горький путает «Трубецкого или Введенского» с Преображенским, автором первой статьи о Ницше 1892 года (Преображенский В. П. Фридрих Ницше: Критика морали альтруизма // Вопросы философии и психологии. 1892. № 5. С. 115–160). См. также: Боборыкин П. Д. О ницшеанстве (Памяти В. П. Преображенского) // Вопросы философии и психологии. 1900. № 4. С. 539–547; Рачинский Г. А. Трагедия Ницше. Опыт психологии личности // Вопросы философии и психологии. 1900. № 5. С. 963–1010; Штейнберг С. Фридрих Ницше // Жизнь. 1899. № 9. С. 85–105.

<sup>4</sup> См.: П. Ю. [Юшкевич П. С.] Рецензия: Ницше Ф. Сумерки идолов // Современный мир. 1907. № 4. С. 95.



Wille zur Macht — это прежде всего протест против всякого положительного рабства: бунт против абсолютных норм, санкционирующих данное жизненное содержание, как объективно должное, полная свобода для индивидуума отыскивать ценное в жизни согласно с своими личными особенностями. Но в то же время Wille zur Macht — утверждение отрицательного рабства, воля к власти, обеспеченной мощью духа, жажда благородных повелевать неблагородными<sup>1</sup>.

В этом ключе Базаров впоследствии говорил о Ницше как о воплощении «аристократического анархизма»<sup>2</sup>. Александра Коллонтай разделяла предложенную Ницше критику ограничительных нормативных принципов морали, которую, по ее мнению, следовало принять во внимание; к тому же она высоко оценила его критику крайнего индивидуализма как пережитка буржуазного капиталистического мышления<sup>3</sup>. Один рецензент на страницах марксистского журнала «Правда» замечал:

Он [Ницше] не мог связать свой идеал сверхчеловека с социальными проблемами времени (...). Но в этой гениальной утопии всюду чувствуется, что в дверь истории стучится новый человек, что наши формы жизни стали тесны для человека<sup>4</sup>.

Следует сказать, что Луначарского, который был ницшеанцем больше, чем все остальные современные ему критические марксисты, привлекала не только «отрицательная» сторона мысли философа. Несмотря на свой «упорный и злостный аристократизм»<sup>5</sup>, Ницше, по мнению Луначарского, демонстрировал страстную привязанность к жизни, которая должна была стать образцом всякой морали (или

<sup>1</sup> Базаров В. Из истории просветительства // Правда. 1904. № 8. С. 92.

<sup>2</sup> Базаров В. Анархический коммунизм и марксизм. СПб., 1906. С. 8.

<sup>3</sup> См.: Коллонтай А. Проблема нравственности с позитивной точки зрения // Образование. 1905. № 10. С. 101. Берман также высоко оценил ницшевскую критику метафизического абсолютизма (см.: Берман Я. Социал-демократическая философия // Вестник жизни. 1907. № 1. С. 23–24). Что же касается Богданова, то хоть его и считали одним из тех марксистов, которые испытывали на себе влияние идей Ницше, так что их даже можно было бы назвать «марксистами-ницшеанцами» (см.: *Mlikotin A.M.* (ed.). *Western Philosophical Systems in Russian Literature*. Los Angeles, 1980. P. 179), прямых доказательств того, что он читал Ницше или же находился под влиянием его идей, все же нет (см.: *Rosenthal B.G.* (ed.). *Nietzsche in Russia*. P. 293–311).

<sup>4</sup> Хейсин М. Рецензия: Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Правда. 1904. № 3. С. 226. Именно появление нового человека, который во имя полной жизни призывает к восстанию против судьбы, сближало, по мнению большинства современников, философию Ницше с первыми рассказами Горького, общепризнанно считавшегося революционным писателем с самого своего писательского дебюта. См.: Филиппов М. М. Письма о современной литературе. О Максиме Горьком // Этюды прошлого. М., 1963. С. 252; Гельфот М. Ницше и Горький // Русское богатство. 1903. № 5. С. 24–68; Луначарский А. В. Жизнь и литература. Дачники // Правда. 1905. № 4. С. 219; Боцяновский В. Максим Горький. Критико-биографический этюд. СПб., 1901. С. 76–77. Горький говорил, что познакомился с учением Ницше зимой 1889/90 года, прочитав рукопись перевода «Заратустры», подготовкой которого в тот период занимался его друг Н. З. Васильев. Позднее же он указывал дату 1893 года (см.: *Rosenthal B.G.* (ed.). *Nietzsche in Russia*. P. 256).

<sup>5</sup> Очерки философии коллективизма. С. 238.



аморали), происходящей из фундаментального биологического факта связи между человеком и средой, из жажды власти и жизни как главного элемента этой связи. Индивидуализм Ницше оборачивался для Луначарского некоего рода антииндивидуализмом, где ценность жизни и всего ее разнообразия и насыщенности преобладала над эгоистическим утверждением индивида. «Могучая жизнь, — писал он, — не может быть эгоистичной, она слишком широка для этого, она захватывает других»<sup>1</sup>.

Согласно Луначарскому, основанием нравственности для Ницше, так же как и для Маркса, был сверхиндивидуальный принцип, который можно сформулировать как «фактическое первенство (...) человеческого развития» над «священными правами личности»<sup>2</sup>. Луначарский был убежден, что на смену индивидуалистическому аморализму Ницше в марксизме должен был прийти некоего рода «демократический аморализм», способный объяснить поступки личностей в рамках борьбы за жизнь, целью которой является, в свою очередь, не простое выживание, но обеспечение устойчивости и интенсификация этой самой жизни<sup>3</sup>.

Луначарский считал необходимым описать не столько принципы моральной доктрины, сколько «способ чувствовать жизнь и реагировать на нее», *Lebensführung*, способный направлять фактическое поведение людей на определенной стадии развития. В этом смысле он отрицал, что его «аморализм» может предлагаться в качестве системы или же претендовать на абсолют:

Аморалист-демократ может сияющими красками рисовать свой идеал справедливого общественного строя, потому что для него справедливость есть та гармония интересов, которая дает *maximum* сил всечеловеческой кооперации, а вместе с тем самый широкий фундамент для бесконечно роскошного развития разнообразных индивидуальностей; он может надеяться, что эстетическая прелесть и высокая чело- вечность его идеалов увлечет того или другого колеблющегося и симпатически настроенного человека, но за абсолют он своего идеала не выдает<sup>4</sup>.

В результате сопоставления различных жизненных установок Луначарский приходил к выводу о том, что жизнь можно построить на основе единой позитивной этики:

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Этюды критические и полемические. С. 184.

<sup>2</sup> Очерки философии коллективизма. С. 239.

<sup>3</sup> «Жизнь есть самосохранение. Формула: “жизнь есть стремление к мощи”, есть лишь прямое следствие из предыдущего. Чем выше организм, тем более работы уделяет он косвенному самосохранению: росту органических запасов постоянного капитала» (Критика чистого опыта Р. Авенариуса в популярном изложении А. Луначарского. С. 39).

<sup>4</sup> Луначарский А.В. Этюды критические и полемические. С. 161.



Как правильный путь познания указан нами по исследовании того, как познают люди, так правильный путь жизни указывается по исследовании того, о чем тоскуют, что хотят люди, к чему реально движутся они<sup>1</sup>.

Согласно Луначарскому, в подобном понимании позитивной этики и ее конкретного «коллективистского» содержания с Ницше (если исправить, конечно, его противоречивый ультраиндивидуализм) сходились во мнениях также Базаров, Богданов и те же эмпириокритицисты, о чем свидетельствовало «этическое» произведение Хольцапфеля, которое Луначарский высоко оценил именно за «аморальные» выводы<sup>2</sup>. С другой стороны, с 1902 года Луначарский подчеркивал, что и Мах считал такие явления, как «расширение “я” и его робкое, испуганное сужение» характерными для этического поведения людей<sup>3</sup>. Тот же Авенариус, по мнению Луначарского, разделял идеал сверхчеловека, который коллективистски понимался им как последующая стадия совершенствования человечества:

К идеалу всеблаженства и всеведения Авенариус относится не как к регулятивной идее, не как к недостижимой, чисто формальной путеводной звезде человечества, но как к неизбежному фазису его развития. Отвлекаясь от космических катастроф (внезапных или медленных), он проводит человеко-бога как естественный венец истории<sup>4</sup>.

Неоспоримое влияние ницшевских идей на взгляды Луначарского тесно сочеталось с его интерпретацией эмпириокритицизма, тем более что общие для двух этих философских течений элементы подчеркивались не только Луначарским. Так, например, в связи со смертью Ницше в журнале Авенариуса вышла статья Рауля Рихтера, в которой предлагалось биологическое обоснование ницшевской теории, соотносившейся, в свою очередь, с принципами научной философии<sup>5</sup>. Несколько лет спустя в России в журнале «Правда», где в то время часто печатались критические марксисты, появилась любопытная статья Т. Гейликмана, речь в которой шла о следующем:

Биологическая основа познания, стремление к гармонизации опыта, отрицание дуализма — вот общие черты мировоззрений Ницше и представителей эмпириокритицизма. Вместе с Ницше, Авенариус и Мах признают огромное влияние антропоморфных представлений, привнесенных мышлением, но сыгравших уже свою роль и потому

<sup>1</sup> Критика чистого опыта Р. Авенариуса в популярном изложении А. Луначарского. С. 132.

<sup>2</sup> См. там же. С. 177–178, 192.

<sup>3</sup> См.: Луначарский А.В. Этюды критические и полемические. С. 210; см.: Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. 2-е изд. М., 1908. С. 32, прим.

<sup>4</sup> Критика чистого опыта Р. Авенариуса в популярном изложении А. Луначарского. С. 124. «Аморальная» этика Луначарского была тесно связана с его рассуждениями на тему религии.

<sup>5</sup> См.: Richter R. Friedrich Nietzsche // VVPh. 1900. XXIV. 4. P. 491–492.



подлежащих упразднению; вместе с ним они отрицают причинность, как представление о чем-то приневоливающем субстанциальность, как представление о чем-то неизменном; вместе с ним они приписывают сохранение фетишистических представлений свойствам языка, закрепощающим первобытные представления; наконец, вместе с ним они приходят к одному выводу — к восстановлению естественного понятия о мире<sup>1</sup>.

Если поначалу идеи Гейликмана были вполне созвучны со взглядами Луначарского, то выдвинутая им в дальнейшем критика индивидуализма Ницше была схожа скорее с постановкой вопроса Базаровым. Впадая в старый метафизический дуализм хозяина и раба, теория Ницше, по мнению Гейликмана, демонстрировала внутреннюю ограниченность, заключающуюся в неспособности достижения социального монизма:

Платя (...) дань авторитарному мышлению, Ницше самое познание биологического усовершенствования фальсифицирует метафизической окраской — волей к власти. Борьба за существование ему кажется вторичным фактором, вытекающим из этого основного начала. Но власть немыслима без подчинения. Это два начала, взаимно обусловленные. Поэтому биологическое совершенствование не выступает у Ницше как монистическая проблема гармонизации интересов, но как постоянная дисгармония «властвующих» и «подчиняющихся»<sup>2</sup>.

Тем не менее даже Гейликман, соглашаясь с Луначарским, допускал, что на основе всей этой «воли к власти» обнаруживалась потребность в объявлении полноты и гармонии жизни, свойственной также и научной философии<sup>3</sup>.

Для Луначарского различие между индивидуалистическим аморализмом Ницше и коллективистским аморализмом марксизма состояло в следующем:

Ницше спрашивает о том, способствует ли переоцениваемая им ценность повышению сил в индивидуе, и в его раю люди или сверхлюди наслаждаются сознанием своей победоносной силы и пафосом дистанции от рабов с их кантианской моралью. Марксист спрашивает о том, способствует ли оцениваемое победе человека над стихиями внешними и общественными, повышению солидарности, планомерности человеческого труда и его производительности; в его раю племя человеко-богов лучезарною семьею покоряет себе стихии, все расширяя круг царства разумности, заставляя мир служить для удовлетворения все растущих потребностей своего царя и завоевателя-человека<sup>4</sup>.

Таким образом, превосходство марксизма по сравнению с философской концепцией Ницше заключалось в его способности преодолеть границы отдельного индивида, возвысившись над подлинной

<sup>1</sup> Гейликман Т. Теория познания Ницше // Правда. 1905. № 6. С. 168.

<sup>2</sup> Там же. С. 171.

<sup>3</sup> См. там же. С. 172.

<sup>4</sup> Луначарский А.В. Этюды критические и полемические. С. 322.



биологической сущностью человечества. Луначарский был намерен привести к совершенству заимствованные у Ницше идеи, дав им «социалистическую» интерпретацию, и обращение к буржуазным мыслителям не представлялось ему предательством доктринальной чистоты марксизма, о котором в свою очередь утверждал Плеханов. Луначарский пояснял:

Научный социализм, воспринявший от буржуазной мысли идею эволюции, воспринявший и переработавший принципы классической политической экономии, воспримет и переработает также идеи Кирхгофена, Максвелля, Герца, Оствальда и целого ряда других великих натуралистов, итоги которым с замечательной ясностью подвел Эрнст Мах, с замечательной многосторонностью Рихард Авенариус. Марксизм воспримет эти идеи, потому что они родственны ему; он переработает их, упрочив и расширив, таким образом, величественный храм пролетарской философии<sup>1</sup>.

Луначарский считал, что эмпириокритицизм и идеи Ницше, согласуясь как между собой, так и с марксизмом, формировали завершенное мировоззрение<sup>2</sup>: по его мнению, ницшевская критика морали вызвала интерес у марксистов-«философов», к которым он причислял и себя, по той причине, что они «так же точно отрицали мораль, или, вернее, признавали на ее месте лишь *morale sans sanction ni obligation*, которой лучше придать название практической философии или житейской эстетики»<sup>3</sup>.

### Реалистическое мировоззрение

На предъявленный «Проблемами идеализма» вызов марксисты, положившие начало спорам между вологодскими ссыльными, ответили объемным коллективным сборником, получившим название «Очерки реалистического мировоззрения». В предисловии к нему авторы утверждали, что идеализм есть пагубный плод эпохи парадоксальной слабости идей, морального разложения и сомнений в возможностях человека — поворот в сторону метафизических гарантий гипотетического характера. Реалистическое же мировоззрение, которое они были намерены развивать, противилось, как и провозглашали они в предисловии, укоренению в «потустороннее», отличаясь отказом от любого метафизического абсолюта и умеренностью претензий на истину<sup>4</sup>. Реализм, утверждали в итоге авторы «Очерков», есть самая

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Отклики жизни. СПб., 1906. С. VI.

<sup>2</sup> См.: Луначарский А.В. Журнальные заметки // Образование. 1904. № 2. С. 151. Взгляды Богданова представляли собой, по мнению Луначарского, отличный пример того, как идеи эмпириокритицизма могли быть переработаны «критическими» марксистами. Главным образом он отсылал здесь к первой книге богдановского «Эмпириомонизма».

<sup>3</sup> Луначарский А.В. Журнальные заметки // Образование. 1904. № 2. С. 151.

<sup>4</sup> См.: Очерки реалистического мировоззрения. СПб., 1904. С. V.



лучшая и самая подлинная философская концепция, он «един, как истина, но в то же время, как истина, многосторонен». Несмотря на то что в статьях сборника нашли свое отражение различные оттенки, интерпретации и подходы, их авторы во введении притязали на *«основное единство — единство жизненной тенденции»*<sup>1</sup>.

В то время как Богданов и Луначарский публиковали в разных изданиях опровержения отдельных статей «Проблем идеализма», цели «Очерков реалистического мировоззрения», как представлялось их создателям, выходили за рамки простой полемической борьбы. Через несколько месяцев после публикации этого коллективного сборника Луначарский открыто говорил о его самостоятельном и оригинальном значении:

Мы пришли к постановке некоторых вопросов, которые кажутся поверхностному наблюдателю столь близкими к предметам размышлений и разглагольствований идеалистов, *совершенно самостоятельно*. Нет никакого сомнения, что мысли, которые кладут в основу своей работы «реалисты», были бы высказаны и без появления на свет сверкающих ореолом святости «благочестивых» философов. Появление их было для нас лишь сигналом, что «пора!»<sup>2</sup>.

На самом деле полемика с большей или меньшей очевидностью, но при этом весьма сдержанно пронизывала все «Очерки», ограничивая при этом количество отсылок в тексте, дабы в первую очередь развить все составляющие комплексного «мировоззрения». Сборник был разбит на три раздела, и только во втором из них (посвященном экономике) рассматривались традиционные марксистские положения. Богданов включил в этот раздел полемический очерк об экономических теориях «легальных марксистов», руководитель отдела статистики в Вологде Петр Румянцев рассматривал развитие русской деревни, в этот же раздел была включена статья Маслова, будущего аграрного теоретика и меньшевика, а также выполненный Финн-Енотаевским анализ нового промышленного капитализма в России. В остальных двух разделах «Очерков» рассматривались вопросы так называемой «надстройки»: первый, весьма обширный, включал философские очерки Суворова, Луначарского и Базарова, трех участников вологодских дискуссий; третий же раздел посвящался вопросам теории права, эстетике и литературной критике. Начиная с самого введения читателю предлагался идеал строго монистического познания:

Современный реализм находит, что познание есть одно из проявлений жизни, и что те законы, которые устанавливает оно для всего царства жизни, те законы оно устанавливает и для самого себя. Один из этих законов говорит, что наиболее полная и сильная жизнь есть жизнь целостная и гармоничная: это значит, что наиболее совершенным и мо-

<sup>1</sup> Очерки реалистического мировоззрения. С. VII.

<sup>2</sup> Луначарский А.В. Жизнь и литература // Правда. 1904. № 11. С. 261.

гучим познанием должно являться познание единое и стройное; это значит, что истина монистична. Современный реализм (...) ведет борьбу за *монистический идеал познания*<sup>1</sup>.

Среди философских концепций того времени особенно высоко русские реалисты оценивали эмпириокритический монизм, в котором некоторые из них прежде уже подчеркивали радикальное отрицание всякого дуализма, включая фундаментальный дуализм мышления и бытия, физического и психического.

Базаров в своем полемическом очерке (главным образом по отношению к идеям Струве и Бердяева) ссылаясь одновременно и на эмпириокритицизм, и на философию Ницше, отвергая «субъект» как метафизическое условие познания, как «носитель» и «субстрат» опыта:

Приписать «субъекту» какое-либо познавательное содержание — это значит превратить его в объект, т. е. *уничтожить* его как таковой; но допустить непознаваемость субъекта, отсутствие в нем всякого познавательного содержания, — это значит опять-таки *уничтожить* его, признаться, что с-у-б-ъ-е-к-т — сочетание букв, не имеющее никакого смысла<sup>2</sup>.

Необходимость различения субъекта и объекта пришла, как утверждал Базаров, из дуалистической метафизической привычки, нашедшей со временем свое воплощение в грамматике естественных языков:

Только грамматическая привычка заставляет говорить «я соединяю представления, я образуя понятия и т. п.». Для *описания* познавательного процесса этот «я» совершенно не нужен<sup>3</sup>.

А потому, соглашаясь с Махом и Авенариусом, Базаров заявлял, что «психическое и физическое, “я” и “внешний мир” представляют собой лишь условные классификаторские термины, общие обозначения различных способов сочетания одного и того же познавательного материала» и что «внешнее и внутреннее восприятие (...) вовсе не даны

<sup>1</sup> Очерки реалистического мировоззрения. С. VI–VII.

<sup>2</sup> Там же. С. 194.

<sup>3</sup> Там же. С. 194–195. Относительно понимания языка как формы общественного сознания с Базаровым сходилась во мнении также и Суворов (Там же. С. 50–53). Любопытно заметить, что, согласно Базарову, тот же Авенариус, хоть и ставя проблему метафизического по своей сути характера языка и в результате этого предпринимая попытку создания искусственного научного языка, не сумел полностью избежать обыденного метафизического значения используемых им терминов. По мнению Базарова, «его “эмпириокритическая предпосылка” страдает тем же недостатком; противопоставление индивидуума среде сильно соблазняет метафизика “истолковать” эмпириокритическую предпосылку в духе *материализма*» (Там же. С. 196–197, прим.). В эту же ловушку, по мнению Базарова, попали и Вундт и, совершенно особым образом, Бердяев, который «сбитый с толку своеобразной терминологией Авенариуса (...), благосклонно причислил его к “идеалистам”, а Богданова, пытавшегося формулировать тот же строй мыслей популярным языком, с негодованием отнес к “материалистам»» (Там же). Конечно же, эмпириокритицизм и эмпириомонизм не были для Базарова ни идеализмом, ни материализмом.





нам, как исходная точка психологического анализа, но предполагают уже определенную метафизическую *теорию*<sup>1</sup>.

Принимая подобные эмпириокритические допущения, Базаров отвергал «причинность» как категорию познания, поскольку она, по его мнению, представляет собой не необходимый закон, а «эвристическую конструкцию», подтвержденную научной практикой<sup>2</sup>. Все научные законы и принципы, подчеркивал он, являются не чем иным, как формой, в которой выражается абстракция. Последняя получена из опыта и заменяет собой изменчивые восприятия единообразными и постоянными символами с целью сделать возможным применение аналитического метода. Обращаясь к «методологической» интерпретации закона сохранения энергии, уже предложенной Богдановым, Базаров приводил следующий пример:

Не в потоках «вещей» (или, что то же, «восприятий») открываем мы вечную энергию, наоборот, потоки эти мысленно организуем в единый процесс так, чтобы энергия оставалась неразрушимой<sup>3</sup>.

Любая физическая теория, любое мировоззрение, любая этическая система приобретала таким образом в интерпретации Базарова черту неустрашимого релятивизма. Он писал:

Критерий «истины» есть *ценность*, но не абсолютная, а условная и посредственная, зависящая от цели, для которой категория применяется. Категория имеет тем больше ценности, чем легче при помощи ее познавательно овладеть данной эмпирической областью. Так называемый «прогресс» представляется нам не как постепенное творчество новых форм, из которых каждая одинаково «истинна» для своего времени. (...) в борьбе за данный познавательный материал побеждает тот научный принцип, который с наименьшею тратой силы овладевает этим материалом; титул истины есть трофей, достигающийся победителем<sup>4</sup>.

Придерживаясь этой точки зрения, Базаров четко осознавал тот факт, что критический позитивизм весьма далек от идей догматического материализма, которые так часто использовались и заимствовались «ортодоксальными» марксистами. Латентный конфликт внутри русского марксизма он обрисовывал следующим образом:

Догматический материализм, как и позитивизм, отвергает трансцендентального «человека», субъекта познания, но он не устраняет вместе с тем фиктивной метафизической проблемы об отношении мышления к бытию, а лишь перевертывает ее вверх ногами, ставит на ее место другую, столь же метафизическую, столь же фиктивную. Материя и лежащие «в основе» ее атомы объявляются единственной «реальностью», и таким образом фетишизируются те эвристические приемы,

<sup>1</sup> Очерки реалистического мировоззрения. С. 195, 196.

<sup>2</sup> См. там же. С. 209–211.

<sup>3</sup> Там же. С. 209.

<sup>4</sup> Там же. С. 211–212.

которые служат для запоминания и предсказания явлений внешнего мира<sup>1</sup>.

Хоть и соглашаясь с тем, что возникновение материализма было своеобразным с исторической точки зрения явлением, которое придало психологии большую научность и заложило основы психофизики, Базаров все же не сомневался, что «реалистическое» мировоззрение сможет продвинуться гораздо дальше, став при этом еще более логически обоснованным.

Многие идеи, представленные в очерке Базарова, были почерпнуты им из эмпириокритицизма, рассматривавшаяся же в этом исследовании теория познания и знания была близка к теории Авенариуса и Маха. Влияние идей этих философов было очевидно и в других статьях этого сборника. Например, посвященный «Основам позитивной эстетики» очерк Луначарского был построен полностью на «биомеханике». Автор предпринял в нем эмпириокритическую интерпретацию отношений между организмом и средой в терминах равновесия и приспособления посредством теории «жизнеразностей» и заявил о центральном положении принципа экономии при исследовании любых жизненных явлений. В частности, такое понятие, как «аффекционал» — термин, уже у Авенариуса обозначавший эмоциональную характеристику, которую приобретает любое восприятие и которая представляет собой положительный или отрицательный знак в зависимости от того, к чему она присоединяется (к чему-либо благоприятному или же враждебному для сохранения жизни), — позволяло Луначарскому, с одной стороны, основать эстетику как «науку об оценке» на биологии, а с другой стороны, отнести к эстетике также теорию познания и этику:

Оценивает человек, — писал Луначарский, — с трех точек зрения: с точки зрения истины, красоты и добра. Поскольку все эти оценки совпадают, постольку можно говорить о единой и целостной эстетике, но они не всегда совпадают, а потому единая в принципе эстетика выделяет из себя теорию познания и этику<sup>2</sup>.

Элементы совпадения истинного, прекрасного и доброго можно было встретить, утверждал Луначарский, как в применении к познанию «эстетического» принципа экономии, согласно которому в оценку теоретического аспекта входит учитывание его большего или меньшего соответствия цели сбережения сил, так и в постепенном преодолении этического критерия индивидуального блага. По его мнению, приблизившись к идее блага человеческого рода, отдельный индивид еще теснее свяжет этическое понятие блага с эстетическим идеалом полноты и силы жизни<sup>3</sup>. Подобным образом Луначарский вновь пытал-

<sup>1</sup> Очерки реалистического мировоззрения. С. 211.

<sup>2</sup> Там же. С. 131, 123. О понятии «аффекционал» см.: Там же. С. 116; *Авенариус Р.* Критика чистого опыта. Т. II. СПб., 1909. С. 15–18.

<sup>3</sup> См.: Очерки реалистического мировоззрения. С. 137–139.





ся совместить принципы биомеханики, которые «установлены одним из величайших умов XIX века — Рих. Авенариусом»<sup>1</sup>, с эстетическим идеалом ницшеанского аморализма, который весьма часто (хоть и менее явно) встречается в его очерке.

Элементы биомеханики Авенариуса нашли отражение (хоть и отличное по своему характеру) также и в «юридическом» очерке Богданова<sup>2</sup>. Встретить их можно и у Суворова, открывшего сборник весьма торжественным и, может быть, даже излишне педантическим тоном<sup>3</sup>: обращаясь в своей статье к «естественному понятию мира» Авенариуса и его критике интроекции, он отвергал категорию причинности в пользу маховского понимания аналогии. Понятие энергии Суворов истолковывал не в онтологическом, а в «методологическом» смысле, а биомеханику называл «натуралистической теорией жизни»<sup>4</sup>. Основываясь на установленной Авенариусом функциональной зависимости между субъективными и объективными жизненными рядами, Суворов дал совершенно своеобразное обоснование спинозовского параллелизма, вызвав тем самым немало комментариев современников<sup>5</sup>. Все это не только придало его дискурсу систематический характер, но и привело к формированию онтологической терминологии, внешне противоречащей общему направлению сборника.

Главной целью своего очерка, открывающего сборник, Суворов видел предложенную им интерпретацию связи философии с реальностью. Философия, согласно порой совсем не простым его доказательствам, должна отвечать «позитивной» задаче построения мировоззрения:

Всякое мировоззрение, будет ли оно призрачным или истинным, возникает из стремления человеческого сознания подняться над единичным и случайным к всеобщему и необходимому, охватить все существующее в его единстве и однородности, с одной общей точки зрения. Единообразие познаваемого, единство способа познания и единство основной концепции бытия — таковы основания всякого мировоззрения<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Очерки реалистического мировоззрения. С. 123–124, прим.

<sup>2</sup> См., например, там же. С. 566. Имеется в виду очерк Богданова «Общество правовое и общество трудовое», написанный им под псевдонимом Н. Корсак.

<sup>3</sup> Нужно сказать, что тяжеловесность устных докладов была одним из тех главных недостатков, которые чаще всего отмечали у Суворова его товарищи по ссылке.

<sup>4</sup> См. там же. С. 33–39, 46, 54, 64–68, 80.

<sup>5</sup> См. там же. С. 94; Рецензия: Очерки реалистического мировоззрения // Вестник Европы. 1904. № 5. С. 380.

<sup>6</sup> Очерки реалистического мировоззрения. С. 16. Не проявляя особой оригинальности, Суворов различал три исторических типа мировоззрения: «мифологическое», «метафизическое» и «научно-философское». Согласно последнему типу, восстанавливая и охватывая все проблемы философской традиции, философия сводилась к своей последней задаче — реализации принципов строгого монизма (См. там же. С. 22).



Представляя собой разработку «мировоззрения», философия, согласно Суворову, неразрывно соединяла теорию и практику.

Надо сказать, что к соединению теории с практикой как главной характеристике «реалистического мировоззрения» обращались фактически все авторы сборника. В результате они были намерены вывести из этого мировоззрения «философию действия», тесно связывая теоретический «реализм» ясного миропознания с практическим «идеализмом» восторженной преданности полноте жизни<sup>1</sup>. Термин «идеализм» действительно имел особое значение для русских реалистов, четко разводящих отстаиваемую философами метафизическую теорию и этическое побуждение к благородным и героическим действиям во имя идеала, который в общеупотребительном языке определялся тем же термином<sup>2</sup>. Посвящая понятию «идеализм» в этом втором значении пространный очерк в журнале «Образование» в 1901 году, Богданов выводил его общее определение из анализа различных ситуаций и действий, обозначаемых обычно этим спорным термином:

*Характеристика «идеализм» применяется к проявлениям активной психической жизни; чувства, стремления, поступки признаются идеалистическими тем в большей мере, чем более социально они направлены. В то же время характеристика эта всегда предполагает действительное или только представляемое столкновение настроений более социальных с менее социальными, причем первые побеждают. Где нет такого столкновения чувств и стремлений различного порядка, там термин «идеализм» вообще не применяется. (...) Идеализм означает победоносную борьбу более социальных элементов психики с менее социальными<sup>3</sup>.*

Богданов пытался таким образом вывести критерий оценки и выбора между противоречащими друг другу идеалами: осуществление идеала, считал он, «должно привести к возрастанию полноты и гармонии в жизни общества»<sup>4</sup>. И в этом смысле общественный идеал, стремящийся к общественному благополучию пролетариата как универсального класса, ставился выше «морального» идеала, требующего отречений и ограничений. Поборники теоретического идеализма, который Богданов называл «идолизмом»<sup>5</sup>, полагали, что только их

<sup>1</sup> См.: Ермичев А.А. «Проблемы идеализма» и «Очерки реалистического мировоззрения» — полемика о социальном идеале // Философия и освободительное движение в России. Л., 1989. С. 167–184.

<sup>2</sup> Филиппов также отмечал, что термин «идеализм» имеет различные смыслы для философа и для обычного человека (см.: Филиппов М.М. Новый идеализм // Научное обозрение. 1903. № 3. С. 1–2). Обращение к этому термину с целью обозначения стремления к идеалу встречается тем не менее и у философов-академиков (см.: Челпанов Г. О ценности жизни (Изложение и критика пессимистической философии) // Мир божий. 1896. № 12. С. 82).

<sup>3</sup> Богданов А.А. Из психологии общества. С. 19.

<sup>4</sup> Там же. С. 21.

<sup>5</sup> См. там же. С. 29–32. Выбор этого термина связан с убежденностью Богданова в том, что метафизическому мышлению свойственно использование «фетишей» и «идо-



философская концепция может считаться единственным философским основанием практического идеализма. Богданов же, оспаривая их точку зрения, утверждал, что практический идеализм был глубоко родствен марксизму как научному исследованию реальности — иначе говоря, исследованию условий и методов осуществления идеала. Ценность идеала, по его мнению, возрастала при осознании его осуществимости.

Вопрос примирения «позитивизма» или теоретического «реализма» марксистов с их «практическим идеализмом» немало обсуждался в те годы. К идеализму обращались не только «легальные марксисты», все настойчивее утверждавшие на этой теоретической основе собственные практические взгляды, наследники народничества также критиковали марксистов за их непоследовательность. Ратнер замечал на страницах «Русского богатства»:

С точки зрения материализма — (...) социального материализма или позитивизма — всякая идея о должном выводится из представления о сущем; не существует самостоятельной категории должного; опытом начинается и опытом оканчивается всякое исследование и всякое познание; существует только одно отношение к миру: по закону объективно-внешней необходимости, механической причинности генетической связи явлений. Социальный идеализм исходит из диаметрально-противоположного понимания проблемы. Для него должное есть совершенно самостоятельная категория, не выводимая из категории сущего и с нею не совпадающая<sup>1</sup>.

Речь шла о вопросе, который не могла оставить без внимания ни одна социополитическая система, ставящая перед собой задачу разработки мировоззрения, способного быть реализованным на практике. А потому обращение в «Очерках» к этой теме было вполне естественным.

Например, Луначарский по этому поводу заявлял об одновременном «реалистическом» и «идеалистическом» характере своего учения. Противопоставляя «ложному» метафизическому идеализму подлинный идеализм утверждения жизни, он писал:

*Идеал впереди* есть могучий стимул к работе, *идеал над нами* лишает нас необходимости работать: он уже есть, он существует помимо нас и достигается не познанием, не борьбой, не реформами, а мистическим ясновидением, мистическим экстазом и самоуглублением. Чем ярче старается идеалист осветить небесное царство, тем более трагический мрак бросает он на землю<sup>2</sup>.

лов» (см.: Очерки по философии марксизма. С. 215). Термин «идолизм» использовался в различных случаях. См., например: Шулятиков В. Избранные литературно-критические статьи. М.; Л., 1929. С. 221–222.

<sup>1</sup> Ратнер М.Б. Проблемы идеализма в русской литературе // Русское богатство. 1903. № 8. С. 5–6.

<sup>2</sup> Очерки реалистического мировоззрения. С. 130–131.

В отличие от пренебрегающего эмпирической реальностью философского идеализма, практический идеализм, объяснял Луначарский, обнаруживал собственные средства реализации в конкретном анализе условий и тенденций развития:

Народ — идеалист искони, но его идеалы становятся все более реалистическими по мере того, как он сознает свои силы; он все более готов теперь предоставить небеса небесным существам и жить земною жизнью, расширяя и поднимая ее беспредельно. Содействовать росту веры народа в свои силы, в лучшее будущее, искать рациональных путей к этому будущему — вот задача человека<sup>1</sup>.

«Очерки реалистического мировоззрения» получили заметное распространение и нашли немало откликов в печати, хоть эту реакцию и нельзя сравнить с той, которую вызвали «Проблемы идеализма». Помимо достаточно резких комментариев подлинных «идеалистов», обвинявших реалистов главным образом в невежестве и поверхностности<sup>2</sup>, сборник вызвал противоречивые отзывы в либеральной и передовой печати: так, в «Вестнике Европы» почти одновременно вышли весьма суровая критическая статья и несколько более снисходительная рецензия. В 1904 году Слонимский подверг критике жестокий и нетерпимый тон «Очерков», заявив: «Составители реалистической *profession de foi* заранее объявляют себя единственными обладателями истины, а всех несогласных с ними относят к категории расслабленных невежд, стремящихся, будто бы, восстановить старинные суеверия»<sup>3</sup>. В то же время в том же самом журнале несколько ранее, доброжелательно приветствуя «общее направление “Очерков реалистического мировоззрения”», один анонимный рецензент выделял в споре между реалистами и идеалистами

явление в высокой степени знаменательное в нашей общественной жизни, тем более, что он совпал с моментом глубокого разочарования в идеалах прошлого и безнадежностью, унынием и мелочностью общественных стремлений. Быть может, этому спору, и, в частности, жизнедеятельному настроению группы людей, проникнутых реалистическим направлением, суждено оживить дремлющие силы и многих привлечь к участию в идейном решении важнейших вопросов личного и общественного существования<sup>4</sup>.

Симпатизировавший реалистическим воззрениям журнал «Образование» весьма радостно приветствовал выход сборника: «Мы не

<sup>1</sup> Очерки реалистического мировоззрения. С. 180. Суворов также восторженно описывал практический идеализм «героизма», «руководимого правильной идеей», «проникнутого ясным сознанием идеала развития», видя в нем «высочайшее проявление человечности» (Там же. С. 111).

<sup>2</sup> См.: *Философов Д.* Проповедь идеализма // Новый путь. 1903. № 1. С. 183; *Иванов-Разумник Р. В.* История русской общественной мысли. Т. III. С. 193.

<sup>3</sup> *Слонимский А. З.* Мнимые реалисты // Вестник Европы. 1904. № 10. С. 727.

<sup>4</sup> Рецензия: Очерки реалистического мировоззрения // Вестник Европы. 1904. № 9. С. 381.





сомневаемся — мировоззрение, исповедуемое реалистами, есть центральное умственное движение нашего времени»<sup>1</sup>, в то же время журнал «Мир божий» встретил второе издание «Очерков» достаточно прохладно:

Критика идеализма со стороны представителей реалистического мировоззрения оказалась вовсе не разрушительной для идеализма; самое большее она указывает на необходимость дальнейшего развития идеализма, и именно в направлении, устраняющем его формализм, психологизм, дуализм формы и материи знания, — в направлении отрицания того, что как раз составляет сущность современного реализма<sup>2</sup>.

Булгаков опубликовал в «Вопросах философии и психологии» внушительную статью, посвященную опровержению «реалистического мировоззрения». Основной проблемой, которая в ней рассматривалась, был вопрос: «Какое из двух мировоззрений, позитивизм или идеализм, имеет больше прав считать себя реалистическим?»<sup>3</sup> На основании анализа гносеологических аспектов теорий своих противников Булгаков заключал, что идеализм показал себя в результате последовательно реалистическим, в то время как эмпириокритические допущения «реалистов» ставили под сомнение последовательность их теоретических построений:

В статьях первого отдела, — замечал Булгаков, — так мало специфически марксистского, что под ними могут почти целиком подписаться и свободомыслящий народник и даже — *horribile dictu* — представитель «буржуазного мировоззрения», совершенно чуждый и даже прямо враждебный идеалам марксизма. Вообще, мы имеем здесь круг проблем и идей, Марксу и Энгельсу совершенно чуждый, но зато значительно приближающийся к Ницше и новейшим представителям немецкой школьной философии (Маху и Авенариусу)<sup>4</sup>.

Надо сказать, что Булгаков был не первым опровергнувшим выдвинутые в «Очерках» идеи за их предполагаемую бессвязность и отсутствие в них «реализма». Например, Слонимский, автор приведенной ранее рецензии в «Вестнике Европы», подчеркивал, что в «Очерках реалистического мировоззрения»

мы находим, с одной стороны, резкое теоретическое отрицание метафизики и самой области непознаваемого, а с другой — настойчивую защиту анти-реалистических доктрин и предвзятых, многократно опровергнутых взглядов, проповедь неопределенного, беспочвенного идеализма и фантазерства, нападки на несомненных реалистов, приверженцев свободного развития нашего землевладельческого крестья-

<sup>1</sup> Клейнбоф Л. О наших направлениях // Образование. 1904. № 8. С. 18.

<sup>2</sup> N.N. Рецензия: Очерки реалистического мировоззрения. 2-е изд. // Мир божий. 1906. № 4. С. 100.

<sup>3</sup> Булгаков С. О реалистическом мировоззрении // Вопросы философии и психологии. 1904. № 3. С. 384.

<sup>4</sup> Там же. С. 395–396.

янства, и, наконец, явные симпатии к декадентству и к идее «сверх-человека»<sup>1</sup>.

Котляревский уточнял, что «и сама цель построения законченного мирозерцания или общей теории бытия есть уже задача по существу метафизическая», и «в этом требовании монизма во что бы то ни стало веет не дух истинной реальной науки конца XIX и начала XX веков, а дух средневековой теократии»<sup>2</sup>. Несколько лет спустя идеалист Кистяковский также обвинял реалистов в том, что их представления о мире были совершенно нереалистическими<sup>3</sup>.

На эти обвинения Луначарский ответил статьей, заслуживающей здесь отдельного рассмотрения. Описывая в ней проделанный им и его товарищами интеллектуальный путь, он рассматривал проблему анализа идеалов и распознавания их важности в истории вместе с необходимостью «реалистического» мировоззрения:

С тех пор, как мы прониклись нашей идеей, — писал Луначарский, — наши взоры были обращены вперед, каждый из нас чувствовал себя частью одного великого творца, создающего счастье и красоту; в нас жило какое-то божество, на первый взгляд мистическое, религиозное, то, что живет в каждом борце, готовом каждую минуту воскликнуть: «Погибни жизнь моя, но да живет моя идея!» И в то время, как наши социологические размышления невольно обращались к заманчивой задаче — конкретно изобразить то, как именно, какими путями отражается стихийная жизнь общества, развитие его производительных сил и судьбы его классов в психологии отдельных групп и отдельных личностей, — другое чувство влекло нас к той же задаче с другой стороны: мы хотели научно проанализировать то *воодушевление*, которое нас объединяло и вело вперед, то воодушевление, рост или упадок которого являются ближайшими показателями дееспособности всякого движения; мы хотели понять, что такое идеал<sup>4</sup>.

Для Луначарского, так же как и для Богданова, идеал представлял собой «двигательную силу» действия, побуждение к тому, чтобы сделать полнее и прекраснее жизнь не только отдельного индивида, но и всей социальной группы. Тем не менее, в отличие от Богданова, Луначарский разработал самый что ни на есть «биологический» критерий для оценки идеала. «Критика идеалов, — заявлял он, — может быть только *био*критикой, т. е. критикой с точки зрения полезности для развития максимума жизненной силы в человечестве»<sup>5</sup>. Именно на этих биологических или, точнее, биомеханических основаниях Луначарский и выстраивал свой «реализм». По его мнению, назы-

<sup>1</sup> Слонимский А.З. Мнимые реалисты // Вестник Европы. 1903. № 10. С. 728.

<sup>2</sup> Котляревский С.А. Об истинном и мнимом реализме // Вопросы философии и психологии. 1904. № 5. С. 627, 634.

<sup>3</sup> См.: Кистяковский Б.А. В защиту научно-философского идеализма // Вопросы философии и психологии. 1907. № 1. С. 75–76.

<sup>4</sup> Луначарский А.В. Жизнь и литература // Правда. 1904. № 11. С. 262.

<sup>5</sup> Там же. С. 263.





ваться «реалистами» и не признавать никакой реальности вне опыта не значило «узурпировать» это имя. В подтверждение тому Луначарский приводил философские размышления своих учителей, в которых реальность отождествлялась с опытом: «Для нас существует лишь то, что так или иначе познается; граница человеческого мира — это граница человеческого познания»<sup>1</sup>. Отсюда и берет начало радикальный отказ от любой метафизической гипотезы, противопоставлявшей «реалистов» «идеалистам», и тот пока еще скрытый конфликт, который в скором времени противопоставил «реалистов» ортодоксальным марксистам-материалистам.

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Жизнь и литература // Правда. 1904. № 11. С. 269.

# Глава вторая

## Эмпириокритицизм и революция

Период назревания революционного кризиса, сама революция 1905 года и последующая за этим пора сомнительного либерализма способствовали возрастанию популярности эмпириокритицизма в России. В 1906 году Энгельмейер писал Маху: «В России интеллектуальная ситуация весьма благоприятна для восприятия Ваших идей, естественно не *внезапно*, — добавлял он, — теперь, когда политика поглотила все»<sup>1</sup>. Несмотря на то что необходимость неотложных политических действий должна была, как могло бы показаться, потеснить философию, именно политические деятели стали проявлять в тот период особый интерес к теоретической рефлексии. К учению Маха и Авенариуса обращались тогда не только многие марксисты, желая таким образом перестроить свою явно революционную концепцию, но и представители политически более умеренной интеллигенции, видевшие в «научной философии» возможность столь желаемого ими отхода от традиционных предубеждений. Так, один молодой русский почитатель Маха уже в 1899 году ставил последнему в заслугу способность «будить мысль читателя, не давая ему уснуть на взглядах, имеющих лишь то достоинство, что их разделяет большинство людей»<sup>2</sup>. Несколькими годами позже профессор Шарвин писал тому же Маху, что, изучив его сочинения, он испытал «такую освободительно-разъясняющую духовную встряску», которую он ощущал, возможно, лишь однажды, «познакомившись с теорией Дарвина»<sup>3</sup>.

С уходом из жизни Авенариуса Мах стал получать в свой адрес еще больше слов признательности и восхищения, становясь порой свидетелем весьма своеобразных проявлений популярности эмпириокритицизма в России: профессор Левинтов из Одессы обращался к Маху с просьбой прислать его фотографию; молодой студент из Екатеринослава писал ему о своем желании получить его портрет, который Мах ему впоследствии выслал; а уже упоминавшийся профессор Шарвин признавался ему в своем письме, что, несмотря на то что им так и не удалось познакомиться лично, изображение Маха «украшало [его] комнату»<sup>4</sup>. Тот факт, что в первое десятилетие XX века Мах

<sup>1</sup> ЭМИ. Энгельмейер. 17. II / 2. III. 1906.

<sup>2</sup> ЭМИ. Левинтов. 19 / 31. XII. 1899.

<sup>3</sup> ЭМИ. Шарвин. 27. II. 1906.

<sup>4</sup> См.: Нохотович. 27. IV. 1908; 7. II. 1910; 26. II. 1910; Шарвин. 27. II. 1906. И Левинтов, и Нохотович не ограничивались восторженными откликами по поводу идей Маха,



стал в России признанным авторитетом не только как физик, но и как ученый в самом широком смысле этого слова, подтверждают встречающиеся в архиве Института Эрнста Маха свидетельства<sup>1</sup>, а также то огромное число трудов (не столько философской, правда, сколько физической тематики), которые различные русские авторы отправляли Маху в те годы<sup>2</sup>. Австрийский ученый со своей стороны также испытывал интерес к России: так, например, видимо по просьбе самого Маха, в 1904 году Александр Васильевич Васильев, прославленный профессор математики Казанского университета, отправил ему список тех исследователей (университетских и не только), которые занимались в России теорией познания. Васильев вспоминал, что Мах просил писать их имена и адреса также на кириллице, объясняя это желанием наладить с ними переписку. Среди перечисленных в этом списке исследователей были не только Лесевич, Челпанов и Викторов, которых можно назвать близкими к маховскому направлению мысли, но также философы Введенский и Лапшин (скорее кантианцы по духу), а также ряд менее известных представителей Духовной академии и университетов<sup>3</sup>.

предлагая в своих письмах также критические рассуждения. В частности, Левинтов, еще радикальнее, чем сам Мах, предлагал «освободиться от метафизического понятия абсолюта» (ЭМИ. Левинтов. 8.X. (1901)), а Нохотович упрекал Маха в чрезмерных метафизических и идеалистических допущениях в работе «Познание и заблуждение» — в отличие от предшествующего ей «Анализа ощущений» — и выдвигал возражения против психомонизма, которые были отвергнуты Махом в следующем издании этой работы (см.: ЭМИ. Нохотович. 7.II.1910; 26.II.1910; Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. М., 2003. С. 44–47).

<sup>1</sup> Мною было обнаружено, например, что в 1907 году, после роспуска второй Думы, русская печать обратилась к Маху с просьбой, чтобы он вместе с другими известными представителями интеллигенции выразил свое мнение по этому вопросу (ЭМИ. Correspondance russe s.d. — на эту просьбу он, однако, не ответил). Некоторое время спустя неизвестный А.В. Столовский в своем письме, написанном, к сожалению, на русском языке, которого Мах не знал, описывал непростое положение евреев в царской империи (ЭМИ. Столовский. 27.I/4.II.1910). О неприязни Маха к антисемитизму см.: *Blackmore J.T. Ernst Mach. Berkeley, 1972. С. 83.*

<sup>2</sup> Это объясняет, почему в каталоге библиотеки Маха можно встретить такое множество наименований на кириллице (см.: *Bibliothek Ernst Machs. Katalog 634–636. München, 1959–1960*). Сохранилась почтовая открытка неизвестного Александра Николаевича Панова, отправленная им в приложении к его работе о всемирном притяжении — результате, как он уточнял, пятнадцатилетних исследований (ЭМИ. Панов. 27.III.1913). В архиве Эрнста Маха находится также письмо Владимира Звонкина, литовца, получившего докторскую степень в Берне в 1909 году с диссертацией, где образ Раскольников у Достоевского объяснялся через категории морали Хольцапфеля (*Zvonkin V.A. Dostojewsky's «Raskolnikow» im Lichte der Gewissenspsychologie. Zürich, 1913*). По словам автора, этот труд был «попыткой применить психологию Рудольфа Хольцапфеля (...) к эпохе русского духовного развития», в частности ко второй половине XIX века (ЭМИ. Звонкин. I.1914; *Звонкин В.А. [Астров] Не нашли пути. Из истории религиозного кризиса: Станкевич–Белинский–Герцен–Киреевский–Достоевский. СПб., 1914*).

<sup>3</sup> См.: ЭМИ. Васильев. 4.X.1904. Полагаю, вероятность того, что Мах в конечном счете вступил со всеми ними в переписку, можно исключить. Как бы то ни было, весьма показательным, что его интересовали гносеологические размышления в России.



Для полноты картины заметим, что среди русских корреспондентов Маха, сведения о которых были обнаружены в архиве ЭМИ, можно встретить имена еще двух персонажей, — русских скорее только по происхождению. Одним из них был Александр Йоллос. Как следует из биографии, приложенной к тексту его докторской диссертации, он родился в Одессе, но в детские годы оказался в Германии и возвратился в Россию лишь на короткий период в 1902 году для получения аттестата зрелости<sup>1</sup>. Будучи студентом физического факультета Гейдельбергского университета, он познакомился с «Анализом ощущений» Маха, что заставило его отойти от метафизики и идеализма, которых он тогда придерживался, и поверить в «превосходство и ценности гносеологических воззрений» австрийского философа<sup>2</sup>. С этими убеждениями, после окончания докторантуры в Страсбурге, Йоллос и вернулся в Россию, но в Московский университет принят не был<sup>3</sup>. Судя по адресу, который Йоллос указал в своем втором письме Маху, он сотрудничал с либеральным журналом «Русские ведомости», главный редактор которого, следует напомнить, был убежденным позитивистом.

Если для Йоллоса культурная среда, в которой он формировался как ученый, была в целом немецкой, то для другого русского корреспондента Маха, Николая Костылева, она была исключительно французской. Последователь Альфреда Фуллье<sup>4</sup>, Костылев уже с самых первых своих писем Маху, отправленных им из Санкт-Петербурга<sup>5</sup>, демонстрировал интерес к французской психологии. К тому времени он уже получил образование в Париже и готовил докторскую диссертацию в Сорбонне<sup>6</sup>. Окончательно переехав в Париж, где он продолжал работать психологом, Костылев восторженно исследовал физиологические взгляды Ле Дантека, полностью согласующиеся, по его мнению, с размышлениями Маха в области физики. «Причем не зная один о другом!» — восторженно замечал он<sup>7</sup>.

Несмотря на то что в 1907 году Богданов сокрушался по поводу того, что работы Маха мало переводились<sup>8</sup>, на самом деле русский читатель все же имел возможность познакомиться с наиболее важными трудами по эмпириокритицизму, не говоря уже об изданных в журналах переводах. Так, в 1902 году, после публикации переведенного Лесевичем «Введения в критику чистого опыта» Карстаньена, вышло еще

<sup>1</sup> См.: *Jollos A. Über Hochfrequenzladung. Leipzig, 1907. P. 33.*

<sup>2</sup> См.: ЭМИ. Йоллос. 29.V.1903.

<sup>3</sup> См.: ЭМИ. Йоллос. 3/16.II.1908.

<sup>4</sup> См.: *Kostylev N. Esquisse d'une évolution dans l'histoire de la philosophie. Paris, 1903.*

<sup>5</sup> См.: ЭМИ. Костылев. 3.III.1905; 12.III.1905.

<sup>6</sup> См.: *Kostylev N. Les substituts de l'âme dans la psychologie moderne. Paris, 1906.*

<sup>7</sup> См.: ЭМИ. Костылев. 19.XI.1906.

<sup>8</sup> См.: *Богданов А.А. Чего искать русскому читателю у Эрнста Маха? // Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1907. С. XII. Надо сказать, что впоследствии этот пробел был восполнен.*



одно предложенное последним изложение идей Авенариуса, в этот раз в переводе с английского. В том же году было издано и «Введение в философию» Вильгельма Иерузалема<sup>1</sup>. В 1905 году были опубликованы две другие работы, в сжатой форме излагавшие основные положения эмпириокритицизма, — «Введение в философию» Ганса Корнелиуса и популярный текст Теодора Беера о Махе, сначала опубликованный в марксистском журнале «Правда»<sup>2</sup>, а затем изданный в виде небольшой книги тиражом 1200 экземпляров, которая, стоит отметить, очень быстро разошлась. Последняя работа сначала вышла как серия статей в «Neue Freie Presse», и общий ее тон оказался настолько хвалебным, что заставил самого Маха просить его смягчить. Подготавливая книгу ко второму изданию, Беер обратился к Маху, испросив разрешения использовать при публикации его фотографию, которую тот сделал несколько лет назад. Полученный на эту просьбу ответ Маха Беер привел в своей книге:

...Если вы хотите оказать мне большое удовольствие, я настоятельно просил бы вас воспользоваться случаем второго печатания книжки и возможно больше смягчить слишком сильные выражения похвалы и уважения... Повторяю: при изучении этих вещей, я имел очень много удовольствия, хотя очень часто и приходилось выдерживать упорную и неприятную борьбу с моими предубеждениями, но я не нахожу ничего, что я мог бы ставить себе в особую заслугу<sup>3</sup>.

Несколько лет спустя, когда возраставший интерес к Маху многих заставил обратиться к его главному русскому переводчику Гедалу Котляру, чтобы он порекомендовал какое-нибудь из адаптированных для неспециалистов популярных изложений идей Маха, тот указал на работу Беера во втором издании, поскольку она, по его мнению, несмотря на «чрезмерно хвалебный тон», была неплохим введением в эмпириокритицизм для тех, кто был далек от проблем современной науки<sup>4</sup>.

Интерес в России к «научной философии» Авенариуса, и в еще большей степени к махизму, особенно проявлялся в тот период в ста-

<sup>1</sup> См.: Карстаньен Ф. Рихард Авенариус и его общая теория познания. Эмпириокритицизм. Киев, 1902; Иерузалем В. Введение в философию. СПб., 1902.

<sup>2</sup> См.: Корнелиус Г. Введение в философию. М., 1905; Беер Т. Мироззрение одного современного естествоиспытателя // Правда. 1905. № 2. С. 1–64.

<sup>3</sup> Беер Т. Мироззрение Эрнста Маха. Некритический реферат сочинения его «Анализа ощущений». 2-е изд. СПб., 1911. С. 123.

<sup>4</sup> См.: Котляр Г.А. От переводчика // Беер Т. Мироззрение Эрнста Маха. С. 3. Гедал Котляр был одним из самых известных русских переводчиков научно-философских работ. Он перевел Оствальда, Рила, Корнелиуса, Дюгема, Петцольдта. Ему же принадлежит перевод «Философии» Авенариуса и большая часть русских переводов Маха. Педантичный переводчик, Котляр не раз писал Маху в период 1906–1909 годов, прося у него также терминологических разъяснений (ЭМИ. Котляр. 10.V.1906–18.X.1909). Подтверждение этому можно отыскать в его частичном переводе «Познания и заблуждения» (см.: Мах Э. Философское и естественно-научное мышление // Новые идеи в философии. Сб. I. СПб., 1912. С. 101–102, прим.).



тнях и докладах. Так, Энгельмейер указывал Маху, своему другу и учителю, на популярное изложение его теории познания, выполненное доцентом Московского высшего технического училища Василием Васильевичем Шарвиным. Речь шла о докладе, с которым последний выступил 31 марта 1905 года в аудитории Исторического музея в Москве и который в дальнейшем был опубликован в журнале «Русская мысль», а затем вышел отдельным изданием<sup>1</sup>. По мнению Энгельмейера, изложение Шарвина было достойным вкладом в понимание и распространение взглядов Маха<sup>2</sup>:

Шарвин описал Ваши воззрения, — сообщал Энгельмейер, — весьма подробно и достойно; и не то чтобы он скопировал целые страницы, но в нескольких словах, на хорошем русском (...). Будучи химиком, он привел ряд примеров из химии, все их объяснив (...). К тому же, его книга была выпущена в продажу по очень низкой цене (50 копеек)<sup>3</sup>.

Низкая цена действительно способствовала быстрому распространению книги. Отправляя Маху по его же просьбе текст своего доклада, Шарвин с очевидным чувством удовлетворения писал:

В целом мне удалось пробудить во многих живой интерес к Вашей работе и острое желание с ней познакомиться. Уже во время доклада мне было задано множество вопросов, и еще больше — когда доклад был опубликован в ежемесячном журнале («Русская мысль»)<sup>4</sup>.

Хотя в работе Шарвина Мах и был описан «совсем не сверхчеловеком», он все же был представлен там «истинным философом нового времени, прямым продолжателем Бэкона и Конта», окончательно обозначившим преодоление метафизики и открывшим надежный путь к развитию науки<sup>5</sup>. Мах, как подчеркивал Шарвин, сумел определить, что единственным возможным объектом изучения является опыт, понимаемый как «разнообразные комбинации наших ощущений»<sup>6</sup>. Лю-

<sup>1</sup> См.: Шарвин В.В. Как создается наука (Воззрения Эрнста Маха) // Русская мысль. 1905. № 10. С. 28–60; *Он же*. Как создается наука (Воззрения Эрнста Маха). М., 1906.

<sup>2</sup> См.: ЭМИ. Энгельмейер. 17.II/2.III.1906. Долгие годы — до и после революции — Шарвин преподавал в Московском техническом училище (сначала «Императорском», затем «высшем»). Научная и техническая подготовка представлялась ему основой современного образования (см.: Шарвин В.В. О высшем техническом образовании // Русская мысль. 1898. № 7. С. 31–42). Развитие науки и техники прошло, согласно его интерпретации, две неполные и незрелые стадии, где рассматривалось либо исключительно удовлетворение практических потребностей, либо исключительно приобретение знаний. На смену же им должна была прийти новая стадия, где наука и техника пребывали бы в гармонии между собой (см.: Шарвин В.В. Химия на службе человека. М., 1903. С. 34). Надо отметить, что Шарвин был к тому же еще и членом Позитивистского общества Энгельмейера.

<sup>3</sup> ЭМИ. Энгельмейер. 14/27.IV.1906.

<sup>4</sup> ЭМИ. Шарвин. 27.II.1906.

<sup>5</sup> Так, Шарвин описал Маха в работе: Шарвин В.В. Химия на службе человека. С. 33. См.: Шарвин В.В. Как создается наука. С. 8.

<sup>6</sup> Шарвин В.В. Живой и мертвый капитал природы (Энергия, ее сохранение и обесценение). М., 1906. С. 26.



бое другое рассмотрение знания, обращенное к изучению материи, атомов или энергии, было, по его мнению, просто метафизическим. Шарвин решительно выступал против гипостазирования энергии, которое он обнаруживал в некоторых суждениях энергетизма. Энергия казалась ему главным понятием — удобным и к тому же позволявшим описать различные области науки в едином ключе. Как бы то ни было, рассуждения об энергии были, по его мнению, схожи с рассуждениями о материи:

Материя есть понятие символическое, тем не менее нет никакой необходимости изгонять его из тех областей, для которых оно инстинктивно сформировалось; должно лишь правильно смотреть на него<sup>1</sup>.

Иначе говоря, ошибка, по мнению Шарвина, рождается не из осознанного использования символов и аналогий, но исключительно из заблуждения, которому мы поддаемся, когда их абсолютизируем и обобщаем, как, например, когда механика, изучающая один аспект явлений, предстает в качестве основания науки, стремящейся дать «полную и устойчивую картину мира». Обнаружение субстрата — прочного и неизменного основания (материи или энергии), якобы стоящего под нашими ощущениями, — обеспечивает нам постоянство определенных совокупностей данных ощущений. Эти совокупности ощущений, согласно Шарвину, математически можно было бы выразить как функцию<sup>2</sup>.

Шарвин считал, что задачей науки было наиболее полное и целостное описание естественных явлений. Поскольку наши наблюдения являются неизбежно фрагментарными, наука должна заполнить эти лакуны посредством осторожного применения аналогий, осознавая при этом, что идеал полного описания феноменов должен оставаться недостижимым<sup>3</sup>. Шарвин был убежден, что науке надлежит постоянно совершенствоваться, даже если она никогда и не достигнет в этом предела. Тем не менее, считал он, наука становится все более совершенным средством приспособления человека к природе:

Наука расширяет наш кругозор, непрерывно исправляет наше мирозерцание, знакомит нас с условиями нашей жизни и помогает нам в них ориентироваться<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Шарвин В.В. Как создается наука (Воззрения Эрнста Маха). С. 52.

<sup>2</sup> См.: Шарвин В.В. Живой и мертвый капитал природы (Энергия, ее сохранение и обесценение). С. 27–29.

<sup>3</sup> См.: Шарвин В.В. Как создается наука (Воззрения Эрнста Маха). С. 20–32.

<sup>4</sup> Там же. С. 55–56. По мнению Шарвина, наука должна была помочь человеку в этой не проявляющей к нему благосклонности Вселенной. Внимательный к идеям, вдохновлявшим европейскую теоретическую физику во второй половине XIX века, Шарвин извлекал из второго начала термодинамики образ конечного состояния, когда «все станет равным, неподвижным, темным, безмолвным и холодным. Наступит полный покой» (Шарвин В.В. Живой и мертвый капитал природы (Энергия, ее сохранение и обесценение). С. 25).



Отвергая метафизические гарантии, Шарвин выступал поборником учения Маха об «экономическом» знании, господствующем в мире и над миром ради выживания человечества.

Тем не менее, по мнению Шарвина и многих его русских современников, наука также, и прежде всего, должна была направлять деятельность людей в тот трудный исторический период, когда «три революции (политическая, социальная и национальная) происходят еще раз»<sup>1</sup>. В этом историческом контексте рассуждения Маха приобретали, как считал Шарвин, значение ориентира, выходя далеко за пределы теоретической физики и эпистемологии. Когда эхо революции умолкло и стали проявляться черты последующей за ней реакции, Шарвин писал Маху:

Чем темнее ночь, тем ярче светят звезды. Чем более нахальным и шумным будет варварский бунт безрассудной реакции, тем гармоничнее зазвучат имена тех немногих людей, которые укажут себе подобным прямой путь к духовному освобождению от всего того, что является варварским, убогим и злодейским...

И заключал: «Вы (...) один из тех немногих»<sup>2</sup>.

Хоть и отвергая прямо политические интерпретации махизма (народнические или недавние марксистские, являющиеся, по его словам, причиной прочтения Маха «в ложном свете предвзятого мнения»)<sup>3</sup>, Шарвин требовал от эмпириокритицизма главенства, причем не только в сфере философии.

Следует отметить, что обсуждение идей Маха и Авенариуса стало в тот период одним из привычных элементов внутривнутрипартийных споров в РСДРП, что говорило о прочтении махизма именно с политической точки зрения. Философские дебаты среди марксистов вызвали тогда немалый интерес у буржуазной печати. Так, некий Н.И. замечал: «Многие марксисты сегодня отходят от материализма, считая его даже клеветой против Маркса». У иных же вызывало улыбку распространение релятивизма среди тех, кто первоначально выступал непоколебимым обладателем абсолютной истины<sup>4</sup>. Впрочем, марксисты-махисты активно участвовали (главным образом в 1904–1908 годах) в распространении эмпириокритицизма даже за пределами своей

<sup>1</sup> ЭМИ. Шарвин. 27.II.1906.

<sup>2</sup> ЭМИ. Шарвин. 21.X.1906.

<sup>3</sup> ЭМИ. Шарвин. 27.II.1906.

<sup>4</sup> См.: Н.И. Рецензия: Плеханов Г.В. Мы и они // Современный мир. 1907. № 12. С. 148–149; Булгаков М. [Антонов]. Евангелие русской социал-демократии. М., 1907. С. 5, прим. Например, марксистский релятивизм привел в растерянность поэта-символиста Валерия Брюсова, о чем он поведал в письме Зинаиде Гиппиус, рассказав ей о беседе с одним «твердокаменным» социал-демократом, согласно которому, «когда осуществится их социальный строй, все станет иное», даже таблица умножения (18.VI.1907 // Литературное наследство. Т. 85. В.Я. Брюсов. М., 1976. С. 698).



политической среды<sup>1</sup>. Так, во время Седьмого съезда Интернационала в Штутгарте в 1907 году Луначарский получил от русского переводчика Маха предложение написать введение к переводу Петцольдта, а Богданов составил предисловие к русскому изданию «Анализа ощущений» Маха<sup>2</sup>. Как бы то ни было, обращение к философии этих выдающихся политических деятелей было часто не по нраву тем, кто занимался ею профессионально. Так, например, Семен Франк полагал, что предисловие Богданова выглядело как «свидетельство в политической благонадежности», которого Мах вовсе не просил<sup>3</sup>. Свое негодование выражал и Шарвин в письме Маху:

Можно действительно лишь сожалеть, что г. Богданов позаботился написать столь неподходящее к Вашей работе предисловие. Соположение их столь негармонично, будто бы кто-то захотел сыграть интродукцию по типу Оффенбаха для пятой симфонии Бетховена. Зачем было написано это агитационное сочинение, почему «товарищ» Богданов полемизирует здесь с «товарищем» Плехановым, как Карл Маркс и революционный пролетариат связаны с Вашим «Анализом»?!... К сожалению, предисловие это может иметь весьма губительный эффект. Естественно, не из-за Вашей искусной работы, но из-за тех невежественных людей, которые отвергнут книгу по причине работы Богданова, даже не попытавшись познакомиться с Вашими прекрасными идеями<sup>4</sup>.

Но как бы ни досадовали Шарвин и Франк, факт оставался фактом, — в тот период интеллигенция уже отождествляла для себя эмпириокритицизм с «еретическим» марксизмом (критическим по отношению к плехановскому материализму), а слово «махист» стало для многих синонимом понятия «революционер».

<sup>1</sup> Это был по сути период так называемого «перемирия», во время которого марксисты-большевики публиковали свои статьи по философским вопросам не в партийных и фракционных органах, а только в легальной печати.

<sup>2</sup> См.: Литературное наследство. Т. 80. В.И. Ленин и А.В. Луначарский. М., 1971. С. 619; Богданов А.А. Чего искать русскому читателю у Эрнста Маха? // Мах Э. Анализ ощущений. С. III–XII. Договоренность между Луначарским и Котляром в дальнейшем так и не была достигнута, и в результате книга Петцольдта вышла в 1909 году без обещанного предисловия Луначарского (см.: *Петцольдт И.* Введение в философию чистого опыта. СПб., 1909).

<sup>3</sup> См.: Франк С. Рецензия: Мах Э. Анализ ощущений // Русская мысль. 1907. № 11. С. 230.

<sup>4</sup> ЭМИ. Шарвин. 4.X.1907. Франк также был убежден в том, что богдановское предисловие навредило репутации работы Маха (см.: Франк С. Рецензия: Мах Э. Анализ ощущений // Русская мысль. 1907. № 11. С. 231). На самом деле Мах имел возможность познакомиться с текстом этого предисловия, хоть и невозможно установить, когда именно. В архиве Института Эрнста Маха сохранилась машинописная копия немецкого перевода этой богдановской статьи. Некоторые исправления, внесенные в этот текст неизвестной рукой, были впоследствии использованы при публикации той же статьи на немецком языке в «*Neue Zeit*», когда уничтожались многие полемические наблюдения относительно ситуации в России (см.: *Bogdanov A.A. Ernst Mach und die Revolution* // Die Neue Zeit. Jhrg. XXVI. Bd. I. P. 695–700).

## Набросок эмпириокритической историографии

С самого начала XX века, главным образом в период до и после Первой революции, к эмпириокритицизму обращались (причем не только в марксистской среде) для того, чтобы обеспечить «научность» своего мировоззрения или своего познавательного подхода, а также чтобы не отстать от современной эпистемологии, оставаясь при этом наследником позитивистской традиции русской радикальной культуры XIX века. Любопытный пример подобного способа прочтения воззрений Маха и Авенариуса, а также оживленного диалога между «академиками» и «политиками» отмечался на историческом факультете Московского университета, где в одни и те же годы трудились трое ученых, имевших различные идеологические ориентации, но одну общую идею — основать историографию на базе современной «научной философии».

Роберт Юрьевич Виппер, профессор Московского университета с 1899 по 1924 год, был историком, больше остальных тяготевшим к эмпириокритицизму. Он был далек от марксизма с политической точки зрения и рассматривал его только как историческую теорию. Как умеренный оппозиционер царскому режиму, получив в 1899 году кафедру, Виппер был вынужден подписать обязательство «строго держаться правительственного направления и отказываться от внушения студентам духа оппозиции и всякого недовольства административными распоряжениями». Надо сказать, что в столь явном виде это обязательство накладывалось только на тех профессоров, чья лояльность вызывала определенные сомнения у властей<sup>1</sup>.

Начиная с 1896 года в ходе курса лекций в Одесском университете приват-доцент Виппер занялся проблемой «теории исторического познания». Исходил он здесь «из того соображения, что если теоретико-познавательные вопросы вообще важны в современной науке, то они должны быть важны и для наших общественных наук, а следовательно, можно и должно установить приемы и задачи теории познания для истории»<sup>2</sup>. Виппер подробно рассматривал изменения в современном ему естествознании, но главным образом в психологии, которая, по его мнению, стала рассматриваться как подлинная наука именно благодаря эмпириокритицизму, окончательно искоренившему из сферы психологии идеалистический остаток такого понятия, как «душа»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: История Московского Университета. М., 1955. С. 372. После 1924 года Виппер эмигрировал в Латвию, где преподавал в Рижском университете. С присоединением Латвии к СССР в 1940 году он вернулся в Москву, где впоследствии и умер.

<sup>2</sup> Виппер Р. Очерки теории исторического познания // Современный мир. 1910. № 1. С. 214. См.: Сафронов Б.Г. Историческое мировоззрение Р.Ю. Виппера и его время. М., 1976. С. 23.

<sup>3</sup> См.: Виппер Р. Реакционный идеализм и новая наука // Современный мир. 1908. № 7. С. 44. Об эмпириокритицистских симпатиях Виппера см.: Сафронов Б.Г. Историческое мировоззрение Р.Ю. Виппера и его время. С. 157, 162–181.





С тем же воодушевлением Виппер встречал и выступление науки и искусства против старого «реализма». По его мнению, это было признание «мира нравственного созерцания и творческой воли человека» наряду с «миром конкретного наблюдения и рассудочного анализа»<sup>1</sup>. Он был убежден, что после эпохи «хаотического реализма» как реакции на «символизм» должно было прийти время «организованного реализма», способного сознательно использовать символы как инструменты познания и организации знания, не поработавшись ими, как это случилось с «символизмом»<sup>2</sup>. Этому же общему изменению перспектив, согласно Випперу, необходимо было подвергнуть и историю:

Задача теории познания теперь до известной степени может быть названа боевой; в результате ее критической работы должно произойти очищение понятий и приемов, устранение элементов чуждого, устарелого мировоззрения, которое не согласуется с нашими новыми запросами; вместе с тем должна получиться и более точная формулировка наших научных задач. В то время как для пересмотра общих условий нашего научного познания Рихард Авенариус предпринял монументальную критику чистого опыта, в области отдельных наук сделано в этом смысле очень мало. Тонкие, остроумные замечания Эрнста Маха к теории познания физики и механики, конечно, должны казаться отрывочными. Но это все-таки очень большая работа в сравнении с полным молчанием в области теории познания наук общественных<sup>3</sup>.

Критика исторических категорий, утверждал Виппер, могла бы позволить решить непростой вопрос существования «закона»<sup>4</sup>. Нет необходимости исключать понятие закона из истории, говорил он, нужно изменить его применение и значение, чтобы из принудительной схемы интерпретации событий он стал бы средством описания фактов и организации познания. Иными словами, к историческим «законам», по его мнению, необходимо было применить ту же критику, которой Мах подверг «законы» механические:

<sup>1</sup> Виппер Р. Символизм в человеческой мысли и творчестве // Русская мысль. 1905. № 2. С. 100.

<sup>2</sup> См. там же. С. 110.

<sup>3</sup> Виппер Р.Ю. Очерки теории исторического познания // Современный мир. 1910. № 1. С. 218–219. Кризис общественных наук, вместе с кризисом наук естественных, весьма четко обнаруживался, по мнению Виппера, в кажущемся закоренелым споре между идеалистическими и материалистическими интерпретациями истории. Он считал, что речь действительно могла бы идти о непримиримых позициях, но непримиримых до тех пор, пока не решено было бы обратиться к критике фундаментальных понятий, к критике самого различия материальной и духовной сфер в жизни человечества (См. там же. № 1. С. 219). Схожим образом Виппер полагал, что давний вопрос активности и пассивности личностей и масс в истории во многом зависит от ошибочного понимания этих категорий (См. там же. № 9. С. 150–151).

<sup>4</sup> Согласно Випперу, этот термин представлял собой не что иное, как результат взаимодействия из других областей науки (См. там же. № 1. С. 221). См. также: Виппер Р.Ю. Несколько замечаний о теории исторического познания // Вопросы философии и психологии. 1900. № 3. С. 479–480.



В исторической науке такие описания приводят к установлению правильных соотношений; все более и более мы замечаем ряды повторений и совпадений, т. е. все более приходим к признанию того общего принципа, что социальные явления — не горы случайностей, не арена волшебных скачков, а группы постоянных сцеплений, образующих механически повторяющиеся единства. Все ближе мы подходим и к установлению «законов» этих сцеплений, потому что законы, как опять превосходно говорит Мах, не что иное, как «ограничительные условия, которые мы вносим, руководясь возрастающим опытом, в наши ожидания и предвидения»<sup>1</sup>.

Основываясь на маховской, а также отчасти на ницшевской критике антропоморфизма, присущего понятию «причины»<sup>2</sup>, Виппер был намерен «очистить» историю от напрасного исследования «причин» событий. «Понятие об исторической причине, — писал он, — в своей основе есть понятие о скрытой воле, скрытом замысле, который потом осуществляется в делах, в следствиях»<sup>3</sup>. При внимательном рассмотрении причинное объяснение, по мнению Виппера, оказывается простой тавтологией, в результате чего отыскиваются antecedенты, которые уже сами в себе содержат требующие объяснения результаты<sup>4</sup>. Не обнаруживает себя более эффективной, считал Виппер, и категория «цели»: несмотря на то что телеологическая схема имела своей моделью и основанием действительное приспособление общества к окружающей его среде, ее применение к историческим перипетиям допускает опасную переоценку человеческих сил<sup>5</sup>.

Исключение из истории категорий причины и цели позволяло, по мнению Виппера, понять, с помощью какого метода следует изучать историю — дескриптивного, исходя из чистого сбора фактов, или же дедуктивного, исходя из общих принципов. И все же предпринятый им анализ историографии убедил его в том, что чистых и однозначных примеров не давал ни один из этих двух методов. С одной стороны, в каждом описании всегда необходимо исходить из гипотезы, из некой ментальной схемы, приводящей к отбору фактов, которые требуют в свою очередь описания; с другой стороны, даже самый абстрактный дедуктивный принцип, как показывают примеры Вико, Гегеля и того же Конта, коренится в некоем конкретном факте<sup>6</sup>. В результате Вип-

<sup>1</sup> *Виппер П.Ю.* Реакционный идеализм и новая наука // Современный мир. 1908. № 7. С. 46. Виппер имел в виду переход от «символизма» как зависимости от использования символов к «организованному реализму» как их сознательному использованию (см.: *Виппер П.Ю.* Символизм в человеческой мысли и творчестве // Русская мысль. 1905. № 2. С. 110).

<sup>2</sup> См.: *Виппер П.Ю.* Очерки теории исторического познания // Современный мир. 1910. № 4. С. 139.

<sup>3</sup> Там же. № 6. С. 165.

<sup>4</sup> См. там же. С. 167–169.

<sup>5</sup> См. там же. № 4. С. 153.

<sup>6</sup> См. там же. № 1. С. 223–235.



пер приходил к выводу, что история опирается не на какой-либо один из этих методов, а скорее на оба неразрывно связанных между собой метода:

Всякое описание наше, всякое перечисление фактов является на службе определенной организующей теории. Всякая теория есть формула определенных конкретных рядов. Но так как ранее составленные организации материала переплетаются с новыми, мы никогда не можем отрубить момент и сказать, что теперь начинается собственно описание или собственно изобретение<sup>1</sup>.

Впрочем, эмпириокритицизм доказывал, что подобное неразрывное совпадение описания и изобретения имело место и в естественных науках, нисколько не ставя при этом под сомнение их научность.

Виппер считал, что «образец естествознания не может служить целиком для социологии», поскольку «в общественной науке изучаемый объект и изучающий субъект до известной степени совпадают»<sup>2</sup>. Тем не менее он отвергал разделение «номотетических» и «идеографических» наук. Выдвигая возражение против Риккерта и Дильтея, Виппер говорил в первую очередь о том, что к естественным наукам, задачей которых является исследование повторяющихся явлений (на основе которых, в свою очередь, можно делать общие выводы), в действительности относятся также и такие «исторические» науки, как геология, палеонтология и астрономия, изучающие в большей степени отдельные явления в их развитии<sup>3</sup>. Кроме того, вслед за Махом Виппер отстаивал возможность устанавливать общие законы на основе отдельного факта. По мнению Виппера, Мах весьма четко показал в своей работе «Познание и заблуждение», что некоторые великие астрономические открытия, такие, например, как законы небесной механики Кеплера и Ньютона, были сделаны на основе повторяющегося наблюдения одного и того же ряда явлений без возможности прибегнуть к сравнению с другим опытом<sup>4</sup>. Точно так же, по убеждению Виппера, опирался на этот метод и Маркс, сделавший свои общие выводы по истории, исходя из исследования ситуации в Англии в определенный исторический период. Виппер заключал: «Тип часто определяется из одной индивидуальности»<sup>5</sup>.

История, по мнению Виппера, в отличие от того, как видели ее немецкие современники неокантианцы, определялась скорее как описа-

<sup>1</sup> Виппер Р.Ю. Очерки теории исторического познания // Современный мир. 1910. № 1. С. 239–240.

<sup>2</sup> Виппер Р.Ю. Новые направления в философии общественной науки // Мир боржий. 1903. № 11. С. 60.

<sup>3</sup> См.: Виппер Р.Ю. Очерки теории исторического познания // Современный мир. 1910. № 3. С. 138–139.

<sup>4</sup> См.: Мах Э. Познание и заблуждение. С. 306–310.

<sup>5</sup> Виппер Р.Ю. Очерки теории исторического познания // Современный мир. 1910. № 3. С. 149. Размышления о Марксе: См. там же. С. 141–142.



ние событий с различных точек зрения, нежели как изучение отдельных фактов, наделенных ценностями<sup>1</sup>:

Результат параллельного изучения рядов, которые мы назвали экономической жизнью, религиозной, правовой и т. д., состоит в том, что мы можем установить между ними соответствие моментов, узнать каждое явление вновь и несколько раз в различных формуировках<sup>2</sup>.

При этом изучение рядов различных событий, подчеркивал Виппер, нельзя путать с возвратом к старой «теории факторов». Напротив, по его мнению, необходимо было оставаться монистом, преодолевая ошибочное противопоставление идеального материальному и помня об искусственности любых различий и категорий, использующихся при изучении реальности только в качестве инструментов. На основании этих умозаключений Виппер объяснял свое сдержанное отношение к историческому материализму, многие положения которого подвергались им решительной критике:

Материалист ищет оснований идеологии в экономике потому, что считает обе группы лишь разными манифестациями одного и того же жизненного ряда, видит в них перевод на разные языки описания одного и того же процесса. Материализм стоит таким образом очень близко к тому, чтобы выбросить интродукцию, т. е. обходиться без понятия о посредствующей силе там, где мы в праве только констатировать последовательность явлений. Но материалисты все-таки не проводят раз усвоенного метода до конца. Они забывают, что выводимые на сцену так наз. исторические условия образуют лишь разные облики описываемого или наблюдаемого жизненного процесса, что экономика, политика, культура и т. д. составляют результаты или снимки с произведенных нами разрезов; материалистическое толкование обрабатывает их, в сущности, в твердые единицы жизни, приставляя к ним термины и атрибуты — *prius*, *posterius*, раньше, позже, основное, производное, фундамент, надстройка и т. д.<sup>3</sup>

Иными словами, исторический материализм, по мнению Виппера, оставался погруженным в «символистскую» эпоху, где категории господствуют над самим исследованием, вместо того чтобы просто слу-

<sup>1</sup> Взглядам Риккерта Виппер противопоставлял эмпириокритическую идею о том, что ценность представляет собой основной и неустранимый компонент любого познания, поскольку рассматривается в биологическом контексте связи организма с окружающей средой: «Мы должны признать, что все явления космического характера, которые мы изучаем, свет, тепловая энергия, электричество и т. д., привлекают наше внимание потому, что имеют положительное или отрицательное значение для нашего организма. (...) Поэтому можно было бы сказать, что весь постижимый мир наполнен ценностями с точки зрения человека; в известном смысле всякое познание есть и оценка. И в области общественной жизни ценности возникают точно также, и точно также определяются их биологическим значением для человека» (*Виппер Р.Ю.* Очерки теории исторического познания // Современный мир. 1910. № 3. С. 143).

<sup>2</sup> Там же. № 6. С. 195.

<sup>3</sup> Там же. С. 189–190.



жить его реализации<sup>1</sup>. Признавая искусственность исторических категорий, Виппер не ставил под сомнение их законность, что позволяло ему использовать понятийный инструментарий эмпириокритицизма<sup>2</sup>.

В 1910 году в журнале «Современный мир», где в те годы публиковали свои работы некоторые из наиболее ортодоксальных учеников Плеханова, вышел пространный теоретический очерк Виппера, составленный из лекций, прочитанных им в Московском университете зимой 1908/09 года<sup>3</sup>. Редакция предпочла отмежеваться от взглядов, выраженных в этом очерке Виппером, посвятив ему лишь пару замечаний, пусть и преисполненных уважения к автору<sup>4</sup>. В то же время вслед за статьей Виппера шло полемическое сочинение Рожкова, которому редакция открыто симпатизировала<sup>5</sup>. Рожков также был преподавателем Московского университета, но, в отличие от Виппера, сочетал академическую деятельность с прямым участием в революционном движении. Близкий к марксизму начиная еще с 90-х годов XIX века, сначала в версии «легального марксизма», а затем на позициях все более открыто революционных<sup>6</sup>, Рожков был одним из первых организаторов семинаров и лекций по экономической истории в университете. Большевик, принявший активное участие в революции 1905 года, участвовавший в IV и V съездах партии, он был арестован за свою политическую деятельность и даже отправлен в ссылку в Сибирь<sup>7</sup>. В годы наиболее активного обсуждения марксистами основных положений эмпириокритицизма, когда философские темы сочетались с вопросами политического и тактического характера, Рожков примкнул к Богданову и критически настроенным в отношении марксистской ортодоксии большевикам.

На самом деле Рожков оставался близок больше к энергетизму, нежели к эмпириокритицизму. Выступая за необходимость включить

<sup>1</sup> На этом Виппер основывал критику понятия класса и классовой интерпретации истории (см.: *Виппер Р.Ю.* Очерки теории исторического познания // Современный мир. 1910. № 9. С. 156–164). Точно так же он критиковал и спор о значении диалектики, которая была для него простым эвристическим методом (См. там же. № 6. С. 182–185).

<sup>2</sup> Как уже замечалось, к аналогичным результатам пришел и Вахлер, основываясь в своей «критике исторического метода» на тех же самых допущениях (*Wachler E.* Zur Kritik der historischen Methode // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1893. XVII. P. 490–499).

<sup>3</sup> См.: *Виппер Р.Ю.* Очерки теории исторического познания. М., 1911. С. III.

<sup>4</sup> См.: *Виппер Р.Ю.* Очерки теории исторического познания // Современный мир. 1910. № 4. С. 155; № 6. С. 184–185.

<sup>5</sup> См.: *Рожков Н.* К теории исторического монизма. По поводу «Очерков теории исторического познания» Р.Ю. Виппера // Современный мир. 1910. № 9. С. 165.

<sup>6</sup> С самого начала XX века Рожков участвовал вместе с Покровским в редактировании журнала «Правда». См.: *White J.D.* The First «Pravda» and the Russian Marxist Tradition // Soviet Studies. 1974. XXVI. P. 182.

<sup>7</sup> В дальнейшем Рожков примкнул к меньшевикам, а после революции 1917 года стал явным антибольшевиком. См.: История Московского Университета. М., 1955. С. 391; Большая советская энциклопедия. 2-е изд. 1949–1958. Т. XXXVI. С. 617–618.



в критику познания историю, этику и все общественные науки в целом, он высоко оценивал «феноменологический монизм» позитивистов, ограничивающий сферу человеческого познания только феноменами, данными опытом, а также развивал критику понятия причины с помощью аргументов, по многим аспектам схожих с теми, что были предложены Виппером<sup>1</sup>. В небольшой книге 1911 года Рожков обратился к рассмотрению эмпириокритицизма и философии имманентности: вывод о том, что достоинство их заключается во внимании к неразрывности субъекта и объекта в познании и относительности различия двух этих терминов, позволил ему в итоге выступить против ортодоксального марксизма. Рассуждая в этом ключе, он также делал вывод, что критика опыта должна превратиться в результате в энергетизм, выделив энергию как основание познания. Он писал:

Итак, что же нам дает чистый опыт? Ответ может быть только один: *он дает нам познание различий в энергии, в работе, в движении*. Все наше знание природы в конце концов сводится к познанию различий энергии. Мы не знаем природы или, как раньше выражались, материи без энергии, точнее — только в энергии мы познаем материю. И именно познавая материю через энергию, мы и организуем, систематизируем, приводим в порядок наш опыт посредством научных исследований, причем эта организация опыта — дело не только личное, но общественное, социальное, и не только дело нашего поколения, но дело целого ряда поколений наших предков. Потребности хозяйственной жизни, техники вызвали эту организацию опыта, и эта организация сделалась орудием сохранения и развития жизни<sup>2</sup>.

Хоть и принимая богдановское различие индивидуальной и коллективной организации общества, Рожков весьма строго критиковал Маха, Авенариуса и их русских последователей, виновных, по его мнению, в отрицании реального существования энергии и в сведении ее к пустой абстракции наравне со всеми остальными эвристическими категориями познания. Согласно Рожкову, когда энергия становилась простым «произвольным предположением», рушилось само основание позитивистского монизма<sup>3</sup>. По его мнению, даже Луначарский, с которым он разделял немало принципов, прежде всего этических, ошибочно сводил монизм к банальной «всеобщей связности» явлений, которую Рожков столь рьяно критиковал и у Виппера<sup>4</sup>.

Рожков был убежден, что, полностью оправдывая марксистскую постановку вопроса и ставя экономическую базу в основание любого

<sup>1</sup> См.: Рожков Н. Исторические и социологические очерки. Ч. I. М., 1906. С. 9, 22, 167.

<sup>2</sup> Рожков Н. Основы научной философии. СПб., 1911. С. 66–67. В своем энергетизме Рожков ссылался не только на идеи Оствальда, который казался ему излишне абстрактным и неопределенным, но и на гельмгольцевский принцип сохранения энергии (См. там же. С. 78–79, 84).

<sup>3</sup> См. там же. С. 77.

<sup>4</sup> См. там же. С. 77–78. Рожков ссылался, в частности, на: Очерки по философии марксизма. СПб., 1908. С. 107–161.



события или общества, энергетизм имел важное последствие для историографии. Фактически экономическая сфера была, по мнению Рожкова, связующим звеном между природной и социальной сферами.

Великая идея эволюции, вовсе не исключаящая, как показывают новейшие исследования, ни скачков, ни переломов, ни превращения того или другого явления в его противоположность, дала научную формулу монизма; а новейшие физико-химические открытия, оправдавшие мысль Фарадея и Максвелла о единстве эфира и электричества и об электрическом происхождении и природе всех явлений жизни неорганической и органической, конкретно обосновали естественно-научный монизм. Блестящие успехи экономического истолкования истории, которому, сознательно или бессознательно, добровольно или нехотя следовало все, что есть живого в современном общественном знании, укрепили начала монизма общественно-научного. Остается связать эти две монистические цепи. И ясно, что связующим звеном является здесь хозяйственная жизнь, *потому что в этой именно сфере общественных отношений энергия жизни природы превращается в энергию общественной жизни*<sup>1</sup>.

Таким образом, экономическая деятельность могла считаться, согласно Рожкову, фундаментом общественных наук, так как в ней имел место энергетический обмен между природой и обществом, — обмен, считавшийся объективной базой монизма знания<sup>2</sup>.

В те же годы в Московском университете еще один воинствующий академик пытался объединить марксистскую историографию с эмпириокритическим монизмом. Речь идет о Михаиле Николаевиче Покровском, чья карьера историка в годы советской власти продвигалась с переменным успехом. Он был блестящим студентом и после окончания университета в 1891 году по предложению Ключевского и Виноградова продолжил обучение, желая стать профессором. Как он сам вспоминал впоследствии, в те годы он увлекался больше философией, нежели экономической политикой, и по крайней мере до 1895 года оставался «совершенно академическим человеком»<sup>3</sup>. Однако живущий

<sup>1</sup> Рожков Н. К теории исторического монизма // Современный мир. 1910. № 9. С. 167–168.

<sup>2</sup> См.: Рожков Н. Основы научной философии. С. 104. На энергетизме, в частности на идее поступательного и постоянного обмена энергии со стороны индивидов и общества, основывалась, по мнению Рожкова, также и этика, принципы которой, как он считал, Луначарский позаимствовал из учения Авенариуса. Согласно Рожкову, нравственный идеал также устанавливался в «полноте и многогранности жизни» (Там же. С. 116). Энергетизм Рожкова все же не избежал критики: его, например, обвиняли в том, что он предложил своего рода энергетическую «метафизику», а также в том, что его исследование истории было поверхностным и ненаучным. См.: Ляшкович Л. Рецензия: Рожков Н. Основы научной философии // Русская мысль. 1912. № 7. С. 259–260; Он же. Рецензия: Рожков Н. Исторические и социологические очерки // Русская мысль. 1905. № 10. С. 381–382; Сурин Н. Рецензия: Рожков Н. Основы научной философии // Просвещение. 1913. № 10. С. 111–112.

<sup>3</sup> См.: Чернобаев А. А. М. Н. Покровский — ученый и революционер // Вопросы истории. 1988. № 8. С. 5.



в нем интерес к политике вскоре все изменил: уже во второй половине 90-х годов XIX века Покровский примкнул к так называемым «легальным марксистам», а через несколько лет, вслед за своим коллегой Рожковым, сблизился с революционерами-большевиками<sup>1</sup>. С тех пор Покровский стал общаться с Богдановым и в результате сблизился с его кружком, принимая участие в работе журнала «Правда»<sup>2</sup>. Именно в этом журнале в 1904 году вышла длинная и обстоятельная статья Покровского о Риккертe, в которой автор выражал убежденность в том, что

«теория исторического познания» — очередной вопрос XX века; если история должна быть наукой, — а что она должна ею быть, этого никогда не отрицали даже «индивидуалистические» историки типа Ранке, — то она должна прежде всего критически обработать свой материал<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Уже в 1903 году некоторые его публичные доклады были запрещены полицией (ОР РГБ. Ф. 9. К. 8. Ед. хр. 6. Покровский М.Н. Биографическая справка (1929). Л. 1). Вступив накануне 1905 года в социал-демократическую партию, он принял в революционных событиях весьма активное участие, не только поддерживав восставших, но и отдав всего себя и все свои профессиональные способности делу революции (см.: *Виноградов С.* Его звали Марат. М., 1967. С. 114). В результате Покровский был обвинен в революционной деятельности, но сумел сбежать за границу — сначала в Финляндию, а затем во Францию, где оставался вплоть до 1917 года. Вернувшись в советскую Россию, Покровский стал редактором газеты «Известия», а затем — Народным комиссаром по иностранным делам в Военном революционном комитете и председателем Моссовета. В 1918 году Покровский вошел в состав делегации по обсуждению мира с немцами в Брест-Литовске, где вместе с Бухариным выступил против подписания мирного договора. В следующем году он был назначен заместителем наркома просвещения и в этом качестве занялся реформой высшей школы. В том же году он организовал Институт красной профессуры и стал его ректором. В 1931 году его миновала критика Сталина, но только лишь потому, что он «уже заканчивал свои дни» (см.: *Barber J.* Stalin's Letter to the Editors of Proletarskaja Revolyutsiya // *Soviet Studies*. 1970. XXVIII. P. 22). В середине 30-х годов Покровский вместе со всей своей «школой» был осужден как антимарксист. См.: *Милотин В.* М.Н. Покровский // *Вестник Коммунистической Академии*. 1928. № 29 (5). С. 3–8; *Чернобаев А.А.* М.Н. Покровский — ученый и революционер // *Вопросы истории*. 1988. № 8. С. 3–23; *Соколов О.Д.* Об исторических взглядах М.Н. Покровского // *Коммунист*. 1962. № 4. С. 69–79; *Соколов О.Д.* Развитие исторических взглядов М.Н. Покровского // *Покровский М.Н. Избр. произв. М., 1966–1967. Т. I. С. 5–71.*

<sup>2</sup> Позже Покровский принимал участие в партийных школах и в группе «Вперед». Оставив в 1910 году «впередовскую» фракцию, Покровский вернулся к своей деятельности историка, не избежав в ней, надо отметить, влияния Богданова и его группы. Западные ученые и советские критики соглашаются в том, что главная роль, приписываемая Покровским обмену и рынку в реконструкции исторических эпох, объясняется влиянием на него как раз идей Богданова, хотя в годы советской власти Покровский, естественно, настаивал на незначительности подобного рода влияния, а порой даже полностью отрицал таковое. См.: *Enteen G.M.* The Soviet Scholar-Bureaucrat: M.N. Pokrovskij and the Society of Marxist Historians. London: University Park, 1978. P. 15–20; *Щеглов А.* Что такое махизм, эмпириокритицизм? // *Правда*. 24.XII.1938. № 353. С. 2; *Покровский М.Н.* Ответ тов. Степанову // *Под знаменем марксизма*. 1923. № 1. С. 142–160.

<sup>3</sup> *Покровский М.Н.* «Идеализм» и «законы истории» // *Правда*. 1904. № 2. С. 137.



Философские рассуждения, утверждал Покровский, поставили под вопрос «наивное» представление о науке как «описании» действительности и «открытии» законов<sup>1</sup>. Критерий научности как «общеобязательности», свойственный и Платону, и Канту, типичный плод доэволюционистской логики мышления, Покровский заменял новым критерием, рассматривающим научность в качестве «целесообразности»:

Наука есть средство ориентироваться в хаосе переживаний и таким путем экономизировать энергию сознания, которая иначе рассеивалась бы до бесконечности. (...) С этой точки зрения более научно будет то, что лучше, вернее ведет к основной цели науки. Гипотеза, наиболее непосредственно объясняющая наибольшее количество явлений, обладает максимумом научности в данный момент. Этот максимум, конечно, относительный — в следующий момент может явиться гипотеза еще более научная, но она будет такой лишь в том случае, если она окажется еще ближе к научному идеалу<sup>2</sup>.

Опираясь на эти порожденные «критическим позитивизмом» Маха идеи, Покровский заключал, что «вечных» истин нет»<sup>3</sup>. Кантовский критицизм, который предвосхищался не только Юмом, Беркли, Локком, но также и некоторыми представителями французского Просвещения<sup>4</sup>, ставил перед наукой определенные ключевые вопросы, таящие в себе угрозу возможности сведения объекта к чистому субъективному представлению. Тем не менее, уточнял Покровский, «наши «переживания» субъективны в том смысле, что они происходят не вне нас, а в нас (грубо метафорически выражаясь)<sup>5</sup>, но они возникают независимо от нашей воли». В связи с этим он заключал:

Будем ли мы считать солнце, напр., вне нас существующей реальностью или обязательным для нас состоянием сознания, — наше научное отношение к нему существенно не изменится. И в том, и в другом случае это будет для нас нечто «данное», к чему мы должны приспособляться<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Покровский М.Н. «Идеализм» и «законы истории» // Правда. 1904. № 2. С. 134.

<sup>2</sup> Там же. № 3. С. 125.

<sup>3</sup> Покровский М.Н. Экономический материализм. М., 1906. С. 11. Вышедшая в журнале «Правда» статья Покровского была подвергнута резким нападкам. Ее приводили в качестве примера поверхностной критики, ведомой слепой верой в эмпириокритицизм, где «попрекали европейских ученых тем, что они не знают того, что знают наши гимназисты» (Рубинштейн М. Рецензия: Петцольдт И. Проблема мира с точки зрения позитивизма // Русская мысль. 1909. № 4. С. 104).

<sup>4</sup> См.: Покровский М.Н. «Идеализм» и «законы истории» // Правда. 1904. № 2. С. 135. Так, Покровский вновь обращался к фундаментальной идее Плеханова. См.: Steila D. Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge. Dordrecht; Boston; London, 1991. P. 82–92.

<sup>5</sup> Уточнение, необходимое даже для сдержанного почитателя эмпириокритицизма, учитывая, что Авенариус и Мах предлагали как раз преодолеть противопоставление «внутреннего» и «внешнего», а Авенариус вообще основывал на этом свою критику «интродекции».

<sup>6</sup> Покровский М.Н. «Идеализм» и «законы истории» // Правда. 1904. № 2. С. 136–137.



Наука устанавливает свой объект, устанавливая саму себя, систематизируя, углубленно исследуя, обобщая и проверяя опыт. «Естественный закон» — это лишь полученная в результате обобщений формула, которая включает в себя все известные феномены, обладающие определенной характеристикой. Точно так же, утверждал Покровский, универсальный закон гравитации охватывает такие различия между собой явления, как «падение яблока с дерева, притяжение луны к земле и полет ядра из пушки». Закон ни в коем случае не может быть воспроизведением объективно существующей реальности. Это не «схема» или «план», которому реальность следует в своем развитии, «это — ее мерка, масштаб. Потому что закон есть общее понятие, а воспринимаем мы, непосредственно, индивидуальное»<sup>1</sup>.

Покровский был убежден, что история в данном случае также не могла и не должна была стать исключением: даже самое правдивое описание исторического факта, объяснял он, всегда предполагает такие общие понятия, как время и пространство, не говоря уже о постоянно употребляющихся в историографии идеях «государства», «общества», «свободы» «равенства» и так далее. Конечно, Покровский признавал видимое различие между историей и естественной наукой:

Естественно-научные понятия вырабатываются при помощи строго определенного метода, т. е. при соблюдении известных логических условий. Исторические понятия по большей части берутся из жизни, где они сформировались без всякого метода. (...) Но это отличие в степени совершенства, а не по существу. Понятия, которыми оперирует историк, относятся к той же логической категории, как и естественно-научные понятия, только они хуже последних приспособлены к научным требованиям — вот и вся разница<sup>2</sup>.

На основе этого Покровский в итоге подвергал критике различие «естественных» и «исторических» наук: модель науки, по его мнению, могла быть только одна — модель естественной науки<sup>3</sup>.

Ценность эмпириокритицизма для Покровского, так же как и для Виппера, заключалась в историографической рефлексии как средстве отрицания неокантианских и историцистских взглядов во имя понимания истории как науки, под именем и в смысле естественной науки. Подобным образом, разве что теперь с помощью новых аргументов, становилось более прочным плехановское убеждение в «научности» марксистской теории: как уже говорилось, и марксисты с «идеалиста-

<sup>1</sup> Покровский М.Н. «Идеализм» и «законы истории» // Правда. 1904. № 2. С. 139.

<sup>2</sup> Там же. № 3. С. 118.

<sup>3</sup> Что касается «антропоморфической точки зрения», на основе которой Риккерт включал «ценности» в историографию, Покровский прибегал к богдановским категориям, чтобы свести таким образом идеи Риккерта к «авторитарно-догматическому» способу мышления, который Богданов в те годы подробно разбирал на примере средневековой философии абсолюта. См. там же. № 3. С. 124; Богданов А.А. Из психологии общества. СПб., 1904. С. 157–190.



ми», и ортодоксы с «критиками» при всем различии взглядов разделяли веру в «научную» ценность исторического материализма и марксистской политической теории, причем отличали их между собой в основном лишь эпистемологические и научные отсылки, посредством которых каждый из них выстраивал собственное мировоззрение.

## Махизм и марксизм

Российская социал-демократическая рабочая партия официально была основана в 1898 году в Минске. Первый съезд этой партии завершился лишь принципиальным провозглашением ее создания и арестом всех его участников. На втором съезде, проходившем сначала в Брюсселе, а потом в Лондоне, была определена Программа и Устав РСДРП, а также решены проблемы ее политической организации. Этот насыщенный волнующими событиями съезд длился более трех недель и, так и не коснувшись всех пунктов повестки дня<sup>1</sup>, в результате «раскололся» при обсуждении первой статьи устава: если Ленин ратовал за создание централизованной партии, которая состояла бы из «профессиональных» партийных работников, то Мартов предлагал расширить партию, принимая в ее ряды всех, кто поддерживал ее программу, но без участия в боевой организации истинных революционеров. Несмотря на то что на съезде было принято предложение последнего, а Ленин остался в меньшинстве, сразу же после отъезда группы делегатов-сторонников Мартова Ленин, воспользовавшись случаем, сумел выставить себя лидером «большинства» (отсюда — «большевики») на выборах в Центральный комитет и в редакцию центрального органа партии газеты «Искра».

В последующие за съездом месяцы ситуация для Ленина и его сподвижников становилась все более сложной. Несмотря на название, оказавшись в среде эмигрантов в меньшинстве, большевики стали свидетелями того, как «Искра» перешла к меньшевикам, а Центральный комитет объединился на посреднической позиции. К тому же Г.В. Плеханов, «блестящий истолкователь Маркса, учитель нескольких поколений, теоретик, политик, публицист, оратор европейского имени и европейских связей»<sup>2</sup>, попытавшись сохранить позицию *super partes*

<sup>1</sup> См.: Второй очередной съезд РСДРП. Полный текст протоколов. Женева, 1904. Вольф в своей монографии (ставшей уже классической) говорил о той необыкновенной энергии, которую русские революционеры вкладывали «в самые абстрактные теоретические споры по поводу философии и программ, а также в самые незначительные дискуссии по поводу мелких организационных деталей». И добавлял: «Настолько громким был шум от них и их разговоров, настолько поздно они расходились, настолько яростными были их споры, что стало обычным делом видеть в Женеве и Цюрихе объявления, гласящие: «Ищу квартирантов, кроме русских»» (*Wolfe B.D. Three Who Made a Revolution. New York, 1948. P. 37–38*).

<sup>2</sup> Так характеризовал его Троцкий в своей автобиографии. См.: *Троцкий А.Д. Моя жизнь. Опыт автобиографии. Берлин, 1930. С. 174–175*.



во время съезда, перешел к меньшевикам, начав писать разгромные статьи о «бланкизме» и «бонапартизме» Ленина<sup>1</sup>.

В 1904 году, рассчитывая главным образом на содействие тех, кто в противовес идеалистам поддерживал «реалистическое мировоззрение», Ленин все же сумел наладить новые отношения с русскими революционерами на родине, опубликовать большевистские брошюры и листовки в Женеве и даже выпустить конкурирующую с меньшевистской «Искрой» газету «Вперед». Создать эту новую газету и выстроить целую конспиративную сеть Ленину удалось благодаря таланту (причем не только литературному) Богданова, Луначарского, Базарова и Степанова. Их философские взгляды были тогда весьма известны в обществе: к тому времени они уже опубликовали множество статей и книг и вместе с Рожковым, Покровским и Румянцевым составляли костяк «Правды» — единственного журнала марксистского направления, который вместе с «Образованием» с трудом выживал в условиях все возрастающего тогда в России закрытия марксистских легальных органов накануне революции<sup>2</sup>. Философская направленность «Правды» была очевидной; цензор, занимавшийся просмотром первого номера, заключал, что

направление журнала предполагается «реалистическое» или «позитивное» (...). Такое направление далеко не тождественно с историческим материализмом и марксизмом<sup>3</sup>.

Объединившаяся вокруг журнала «Правда» группа действительно открыто не признавала себя марксистской, более того, ее представители не вступали в столь характерные для русских эмигрантов споры по поводу организации и линии поведения. Тем не менее именно в их лице Ленин нашел необходимую поддержку в создании действенного орудия революции в России<sup>4</sup>. Надо отметить, что очень важную роль для него здесь сыграла встреча с Богдановым. Ленин знал о его «еретических» работах и вере в революцию и предпочитал полагаться на последнюю, нежели спорить по поводу первых. Ему была необходима крепкая и надежная поддержка на родине и новые литературные та-

<sup>1</sup> См.: Плеханов Г.В. Централизм или бонапартизм? // Соч. М.; Пг., 1923–1927. Т. XIII. С. 81–93. Плеханов объяснял впоследствии свой поворот изначальной недооценкой той опасности, которая таилась в имевшихся у Ленина представлениях о том, какой должна быть организация (см.: Плеханов Г.В. Рабочий класс и социал-демократическая интеллигенция // Соч. Т. XIII. С. 116–140). Уже в ноябре 1903 года он упрекал Ленина, заявляя: «Последовательные марксисты не могут быть (...) утопистами централизма» (Плеханов Г.В. Чего не делать? // Соч. Т. XIII. С. 9). В первую же очередь он беспокоился о том, чтобы избежать раскола.

<sup>2</sup> См.: White J.D. The First «Pravda» and the Russian Marxist Tradition // Soviet Studies. 1974. XXVI. P. 181–204.

<sup>3</sup> [Лебедев-Полянский В.] Марксистская периодическая печать. 1896–1906 гг. // Красный Архив. 1926. Т. XVIII. С. 187.

<sup>4</sup> Помимо уже упомянутых персонажей с журналом были связаны также Воронский, Ольминский, Фриче и будущий экономист-меньшевик Финн-Енотаевский.



ланты, чтобы выступить против меньшевиков; Богданов же со своей группой представлялся ему способным предложить и то и другое.

Богданов и Ленин познакомились в Швейцарии летом 1904 года. На озере Лак-де-Бре они провели немало времени вместе, обсуждая совместные проекты — главным образом большевистские публикации<sup>1</sup>. Вскоре Богданов призвал на помощь Луначарского, который немедленно отправился к ним за границу, но, почувствовав сомнение в необходимости раскола в партии, решил остаться в Париже. Только встреча с Лениным убедила его переехать в Женеву и полностью посвятить себя защите и пропаганде большевизма. В последующем Луначарский вспоминал:

Моя философия революции иной раз вызывала у Ленина известную досаду, и наши работы — я говорю о группе: Богданов, Базаров, Суворов, я и некоторые другие — действительно ему не нравились. Однако он чувствовал, что группа наша, ушедшая от близкой ему плехановской ортодоксии в философии, в то же время обеими ногами стоит на настоящей непримиримой и отчетливой пролетарской позиции в политике. Союз, уже состоявшийся между ним и Богдановым, скреплен был также и со мной<sup>2</sup>.

Сотрудничество Ленина и Богданова, естественно, беспокоило Плеханова, убежденного в том, что чистота теории является залогом успешной политической деятельности. В их союзе Плеханов видел знак идеологического инакомыслия при организации большевистской фракции. В.Д. Бонч-Бруевич вспоминал о том, как блюститель «ортодоксии» иронизировал:

А Владимир Ильич, как настоящий социал-демократический большевистский Осип, — помните у Гоголя в «Ревизоре», — подбирает все, в пути, мол, пригодится. — Веребочка — давай и веревочку, годится и она! Что это вы, батенька, Богданова залучили к себе! Великолепно! А как же насчет философии?<sup>3</sup>

Конечно, богдановские идеи беспокоили и самого Ленина. В одном письме М. Горькому он рассказывал, что при знакомстве с Богдановым тот подарил ему «философское» сочинение, по всей вероятности,

<sup>1</sup> См.: *Ballestrem K.G. Lenin and Bogdanov // Studies in Soviet Thought. 1969. 9. P. 286.* Богданов примкнул к Ленину сразу после завершения съезда: недавние события показали ему противостоянием между старыми эмигрантскими лидерами, теперь далекими от революционного движения, и новыми революционными силами, выразителем которых был Ленин (см.: *Луначарский А.В. Воспоминания и впечатления. М., 1968. С. 35–36.*)

<sup>2</sup> Там же. С. 34.

<sup>3</sup> *Бонч-Бруевич В.Д. Женевские воспоминания // Под знаменем марксизма. 1929. № 1. С. 35.* Плеханов намекает на сцену, где слуга Осип пытается уговорить хозяина принять дары, которые купцы предлагают ему в качестве благодарности. Когда тот делает вид, что не желает их принимать, Осип отвечает: «Ваше высокоблагородие! Зачем вы не берете? Возьмите! В дороге все пригодится. Давай сюда головы и кулек! Подавай все! Все пойдет впрок. Что там? Веребочка? Давай и веревочку, — и веревочка в дороге пригодится: тележка обломается или что другое, подвязать можно» (*Гоголь Н.В. Ревизор. М., 2006. С. 81.*)



первый том «Эмпириомонизма». Эта «ересь» Богданова вызвала колкое замечание Ленина: «Он меня своими писаниями сугубо разубеждает в правильности своих взглядов и сугубо убеждает в правильности взглядов Плеханова»<sup>1</sup>. В ссоре с Валентиновым, тогда еще молодым большевиком и пылким сторонником как фракционной борьбы Ленина, так и эмпириокритической философии, Ленин подтверждал, что Плеханов был «после смерти Энгельса, лучшим знатоком и лучшим комментатором марксистской философии»<sup>2</sup>. Подобного рода доказательства Ленин, по всей вероятности, приводил и в спорах с Богдановым. Тот же Валентинов вспоминал, что уже в августе 1904 года он слышал от последнего об острой дискуссии с Лениным на философские темы. Богданов рассказывал:

Мы с ним продискуссировали целых два дня и чуть-чуть не поссорились серьезно. Суждения Ленина о философии я слышал от него впервые и убедился, что об этих вопросах с ним лучше не говорить. Страсти спорить у него много, а знаний мало. (...) Пospорив два дня и видя, что спор ни к чему доброму не приведет, мы с Лениным решили, что ссорится из-за «вещи в себе» или чего-то вроде этого нам не годится, и потому лучше впредь о философских вопросах не говорить<sup>3</sup>.

Так, между Лениным и Богдановым было заключено «философское перемирие», согласно которому критически настроенные большевики не должны были выдвигать свои философские идеи в официальных органах партии. И действительно, после этого во всех опубликованных в тот период Богдановым листовках, касавшихся политических проблем того времени (конфликты с меньшевиками, взаимоотношения с либералами, Русско-японская война), не было и намека на философские воззрения автора. Даже подпись, стоявшая в них, была «Рядовой», а не уже известный к тому времени автор философских трудов «Богданов». Кличку «Рядовой» Александр Малиновский (таким было настоящее имя Богданова) использовал в политическом подполье, пы-

<sup>1</sup> Письмо В. И. Ленина А. М. Горькому. 25.02.1908 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 146.

<sup>2</sup> Валентинов Н. Встречи с Лениным. Нью-Йорк, 1953. С. 253. Валентинов, в то время молодой революционер, познакомился с марксизмом благодаря Туган-Барановскому, а с философией — благодаря Сергею Булгакову, с которым стал общаться во время посещения Киевского политехнического института. Пересматривая свои отношения с Лениным, Валентинов делал вывод, что его постепенное отдаление от большевистской фракции было как раз результатом грубости философской ортодоксии Ленина. Последний, не скрывая своей злобы, уже в 1906 году охарактеризовал Валентинова как «видного меньшевика» (Ленин В. И. Обывательщина в революционной среде // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 46).

<sup>3</sup> Валентинов Н. Встречи с Лениным. С. 319. Об этом см. также письмо В. И. Ленина А. М. Горькому. 25.02.1908: «Летом и осенью 1904 г. мы окончательно сошлись с Богдановым, как беки, и заключили тот молчаливый и молчаливо устранивший философию, как нейтральную область, блок, который просуществовал все время революции» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 47. С. 146). См. также: Бонч-Бруевич В. Д. Женевские воспоминания. С. 37.



таясь предстать в глазах окружающих «простым солдатом» в рядах большевиков<sup>1</sup>.

Желая обсудить теоретические вопросы еще и с Плехановым, Богданов встретился с ним в Женеве. Сам Плеханов очень красочно описывал визит Богданова к нему домой:

Поспорили мы с ним отчаянно, ушел он от меня серым волком, не смотрит, думал, руки не подаст, так уж он разобиделся на меня за его святых, отче Авенариуса и Маха. А я — скажу по правде — рассердился, когда он стал доказывать мне, что именно эти два эклектика и представляют последнее слово философской марксистской мысли, если их немного подправить, подкрасить, переиначить. Ведь он придумал новую терминологию, более новую, чем у самого господина Авенариуса: теперь, видите ли, уже не будет эмпириокритицизма, а будет эмпириомонизм! Это меня взбеленило: я его и отчитал, что никакая эмпириоглупость и никакая философская эмпириоплошость, русско-го или иностранного происхождения, не заменяют нам диалектического материализма и всей системы философии Маркса и Энгельса<sup>2</sup>.

Конфликт Плеханова с Богдановым был вполне очевиден<sup>3</sup>, однако в течение некоторого времени Плеханов был настолько поглощен политической полемикой и борьбой с большевиками, что философские вопросы интересовали его лишь в той мере, в которой они могли предоставить ему новые аргументы против оппонентов. В связи с этим «отец» русского марксизма дал поручение Любови Аксельрод вести философскую дискуссию с новыми ревизионистами — так же, как когда-то с «идеалистами». В результате в ноябре 1904 года газета «Искра» (центральный орган партии, находившийся тогда в руках меньшевиков) опубликовала ее критическое исследование по вопросу «эмпириомонизма», хотя на самом деле редакция ставила под сомне-

<sup>1</sup> См.: *Богданов А. [Рядовой]*. Из-за чего война и чему она учит? Женева, 1904; *Либеральные программы*. Женева, 1904; *Либералы и социалисты*. Женева, 1904; *О социализме*. Женева, 1904; и совместно с М.С. Ольминским (Галерка): *Галерка-Рядовой*. Наши недоразумения. Женева, 1904.

<sup>2</sup> *Бонч-Бруевич В.Д.* Женевские воспоминания. С. 35. В конце 1903 года Любовь Аксельрод в своем письме сестре также вспоминала дискуссию Богданова с Плехановым и другими марксистами-ортодоксами: «Был здесь литератор, философ, так сказать, Богданов. Я с ним познакомилась у [Георгия] В[алентиновича]. Поспорили весь вечер о философии Маха. Впрочем, он нам мало давал возможности высказываться. Все время он сам говорил, с удовольствием себя слушал, то говорил дерзости, то унижался и никак не мог ни кончить, ни уйти. Произвел впечатление современного сумасшедшего» (РГАСПИ. Ф. 257. Оп. 1. Д. 5. Л. 1об.–2).

<sup>3</sup> Во время философского перемирия Богданов много раз намекал на ограниченность русской марксистской ортодоксии. Причем воплощением этой ограниченности, по его мнению, был не кто иной, как сам Плеханов. Например, критикуя монографию Чернова, во многом состоящую из эмпириокритических тем, Богданов подчеркивал, что некоторые недопонимания, по причине которых автор критиковал марксизм, на самом деле были связаны именно с ошибками русских ортодоксальных марксистов (см.: *Богданов А.А.* Рецензия: Чернов В. Монистическая точка зрения психологии и социологии // *Вестник жизни*. 1906. № 6. С. 56–57).

ние возможность публикации подобных нападок на «новых ревизионистов». Л.И. Аксельрод рассказывала своей сестре:

Представители Ц[ентрального] К[омитета] партии просили Г[еоргия] В[алентиновича] о том, чтобы была написана статья против теории Богд[анова]. (...) Но как только они увидели, что она теоретическая, они перепугались до полусмерти. Г[еоргий] В[алентинович] чуть-чуть не поставил им ультиматум, что, если они не будут печатать статьи, то он выйдет из редакции<sup>1</sup>.

Как описывала собрание сотрудников газеты сама Аксельрод, несмотря на ультиматум Плеханова, Мартов и Засулич выступили против публикации ее статьи, Потресов выказал сомнения по этому вопросу, а Дан, проявляя чрезмерную осторожность, украдкой наблюдал за реакцией Плеханова<sup>2</sup>. В результате из пяти членов редакции двое объявили о своем несогласии по поводу публикации этого исследования. В частности, Мартов, объясняя причины своего протеста, во-первых, утверждал, что статья подобного рода не может быть размещена на страницах политической газеты, а потому предлагал передать ее теоретическому партийному журналу «Заря», а во-вторых, считал критику Аксельрод слишком неубедительной, в связи с чем ее публикация, объяснял он, могла сыграть на руку врагам<sup>3</sup>. Убежденный в том, что эмпириокритицизм нужно критиковать серьезно и обоснованно, Мартов объяснял Валентинову:

Скажу вам откровенно — соединение марксизма с защищаемой вами философией мне представляется как один из видов ревизионизма. Трудно допустить, что этот ревизионизм не перекинется в область социологическую, экономическую, политическую. Пример Струве, начавшего с замены материализма философией Рилля, — дает именно такую картину. Но эмпириокритицизм, как я мог заключить из нашего разговора, философия более серьезная, чем Рилля и чем те, которыми пользуются Бернштейн и другие ревизионисты. Поэтому с ним нужно бороться не наскоком, а серьезной критикой, основательным анализом<sup>4</sup>.

В связи с этим не удивляет, что у Аксельрод в результате могло сложиться впечатление, будто редакция журнала не была достаточно подкована с теоретической точки зрения. Своей сестре она писала: «Все горе в том, что они в сущности в теоретическом отношении совершенно не убежденные люди, и что в душе они думают что Г[еоргий] В[алентинович] и я чудаки, догматики»<sup>5</sup>. Конечно, поведение редакции было вызвано скорее политической полемикой, нежели потребностью

<sup>1</sup> РГАСПИ. Ф. 257. Оп. 1. Д. 15. Л. 15–16.

<sup>2</sup> См. там же. Л. 3.

<sup>3</sup> См.: Волковичер И. Мартов и богдановский эмпириомонизм // Пролетарская революция. 1924. № 1 (24). С. 201–202.

<sup>4</sup> Валентинов Н. Встречи с Лениным. С. 314.

<sup>5</sup> РГАСПИ. Ф. 257. Оп. 1. Д. 16. Л. 17.





в аргументированном опровержении. Сама автор признавалась сестре, что Ленин «вступает в союз с Бог[дановым] и что они, вероятно, вместе будут редактировать их издания. (...) Словом, статья необходима в политическом смысле сейчас»<sup>1</sup>.

То, что мишенью для аксельродовских нападков были скорее большевики в целом, нежели «махисты» в частности, можно было понять с самых первых строк ее работы:

Приблизительно года полтора тому назад Ленин обратился ко мне с предложением выступить против новой «критики» марксовской теории, выразившейся в сочинениях т. Богданова<sup>2</sup>.

Здесь Аксельрод подчеркивала, что с этим же предложением Ленин обращался и к Плеханову. Тот, хоть и разделяя его мнение о необходимости перейти к действию, все же не мог этого сделать в силу своей загруженности. Аксельрод же пообещала Ленину, что выполнит его просьбу при первой возможности. Как и Плеханова, ее постоянно отвлекали разного рода срочные дела, пока, наконец, публикации «Эмпириомонизма» и «Психологии общества» не убедили ее в необходимости сдержать данное ею обещание, ведь теперь речь шла об очевидном стремлении привести большевиков в замешательство, нарушив их «философское перемирие».

Статья Аксельрод, отражавшая позицию всех «ортодоксов» во главе с Плехановым, имела своей целью доказать, что «эмпириомонизм» был не чем иным, как «новой разновидностью ревизионизма», такой же, как и у Бернштейна в Германии или у легальных марксистов в России. По мнению ортодоксов, европейская философия капиталистических стран — это самое что ни на есть буржуазное сознание, чуждое марксистскому пролетарскому мировоззрению: «Не Мах, не Авенариус, не Виндельбанд, не Вундт, даже не Кант должны вести нас в святилище философской истины,— заявлял позже Плеханов,— а Энгельс, Маркс, Фейербах и Гегель»<sup>3</sup>. Маха и Авенариуса «отец» русской марксистской ортодоксии называл птицами «из подвалов буржуазной мысли», открыто заявляя при этом, что он никогда не смог найти времени для внимательного знакомства с их работами. Валентинову Плеханов признавался:

Не успел и все как будто говорит, что я не смогу вам обещать знакомства с вашими птицами. Я занят по горло партийной и литературной работой. Я не имею ни времени, ни права заниматься пустяками, братья — за чтение того, что иным людям по молодости, по недостатку опыта

<sup>1</sup> РГАСПИ. Ф. 257. Оп. 1. Д. 16. Л. 15–16.

<sup>2</sup> Аксельрод А.И. Философские очерки. СПб., 1906. С. 171.

<sup>3</sup> Плеханов Г.В. Об изучении философии // Избр. филос. произв. Т. III. С. 484. См. также: Он же. Наше положение // Соч. Т. XIII. С. 341–342; Он же. О книге В. Виндельбанда // Избр. филос. произв. Т. III. С. 445.

и знаний может казаться каким-то новым откровением, а в действительности является перепевом хорошо мне знакомых заблуждений<sup>1</sup>.

Тем временем Богданов-Рядовой принимал активное участие в политических инициативах Ленина, обращенных на созыв нового съезда партии. В августе–сентябре 1904 года 22 большевика (среди которых и Богданов с Луначарским) тайно собрались в Женеве для создания организации, которая через несколько месяцев получила название «Бюро комитетов большинства», а по факту являлась Центральным комитетом, альтернативным тому, что после съезда оказался в руках меньшевиков. Со страниц своего нового печатного органа — газеты «Вперед» — большевики сумели убедить участников ряда российских конференций провести кампанию по созыву съезда. Организация газеты предусматривала заграничную редакцию, в состав которой входили Ленин, Луначарский, Воровский и Ольминский, и «практический центр» в России, за который отвечал Богданов, вернувшийся на родину для продолжения революционной деятельности<sup>2</sup>. Начиная с января 1905 года, когда вышел первый номер газеты, Ленин засыпал Богданова письмами, требуя от него организационной поддержки и статей, а также, причем не в последнюю очередь, материальной помощи. Демонстрируя довольно потребительское отношение к уже весьма известному в те годы писателю М. Горькому, Ленин советовал Богданову: «Ташите (особенно с Горького) хоть понемногу»<sup>3</sup>.

Будучи представителем Центрального комитета на первом Совете рабочих депутатов в Петербурге, Богданов играл одну из ведущих ролей во время революции 1905 года. Вместе с инженером-большевиком Л.Б. Красиным он организовал так называемые «военно-технические группы», которые в дальнейшем благодаря «экспроприациям» весьма успешно пополняли партийные кассы. Помимо этого, Богданов участвовал в редактировании новых легальных публикаций, которые стали возможны вследствие либерализации печати, и вместе с Лениным, Базаровым, Луначарским и Румянцевым был ответственным за издательский отбор в отделе марксистской литературы только что организо-



<sup>1</sup> *Валентинов Н.* Встречи с Лениным. С. 250–251. Архив Плеханова частично подвергает подобные его заявления. Например, там можно отыскать некоторые работы Эрнста Маха с плехановскими пометками. О том, что Плеханов внимательно читал некоторые эмпириокритические работы, свидетельствуют и его личные тетради (см.: *Steila D.* Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge. P. 68–69). Возможно, с произведениями Маха Плеханов познакомился позже. Тем не менее вполне естественно, что «еретику» Валентинову «ортодокс» Плеханов не мог признаться в том, что потратил свое драгоценное время на чтение его «буржуазных» философов.

<sup>2</sup> См.: *Лядов М.* Из жизни партии в 1903–1907 годах. Воспоминания. М., 1956. С. 65; *Карпинский В.* Из времен «Вперед» и «Пролетария» // Пролетарская революция. 1924. № 11 (34). С. 41.

<sup>3</sup> Письмо В.И. Ленина к А.А. Богданову. 10.01.1905 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 6.



ванного Горьким и Пятницким издательства «Знание»<sup>1</sup>. Бонч-Бруевич вспоминал впоследствии:

Бывали времена, — так было, например, в 1905 году после 9 января, — когда в России непосредственное руководство в партии всецело принадлежало А.А. Богданову, и его авторитет среди наших самых активных рядов, среди подпольщиков, был действительно огромен<sup>2</sup>.

В разгар этих событий Луначарский находился за границей — сначала в Женеве, а потом, чтобы поддержать свое слабое здоровье, во Флоренции. Призыв Центрального комитета заставил его вернуться в Петербург, где он сразу же погрузился в политическую суету. В результате благодаря статьям и публичным выступлениям его слава возросла настолько, что стала сравнима с известностью Богданова<sup>3</sup>. Остальные герои «махистской» дискуссии находились во время революции на родине. Объединившись в начале 1905 года в «лекторскую группу» при Московском комитете партии, они поддерживали между собой весьма крепкие связи, собираясь раз в неделю дома у одного из ее представителей. Членами этой группы были университетские профессора и воинствующие большевики М.Н. Покровский и Н.А. Рожков, зубной врач и распространитель работ Дицгена в России Петр Дауге, а также уже являвшиеся сотрудниками сборника «Очерки реалистического мировоззрения» Иван Скворцов-Степанов, Владимир Фриче и Владимир Шулятиков. Цель группы состояла в организации конференций и задействовании «всех легальных возможностей» для публичных выступлений по интересовавшим их проблемным темам, что в результате должно было способствовать распространению большевистских идей и сбору средств для московской социал-демократической организации<sup>4</sup>.

Между тем проблема философского ревизионизма большевизма в 1905 году напоминала о себе все чаще, в связи с чем плехановское выступление против большевиков стало приобретать все более резкие тона. Так, во введении ко второму изданию энгельсовского «Людвига Фейербаха» Плеханов обрушился на «революционную» интеллигенцию, обвинив ее в зависимости от буржуазной мысли. На страницах

<sup>1</sup> См.: Scherrer J. Bogdanov e Lenin: il bolscevismo al bivio // Storia del marxismo. V. II. Torino, 1979. P. 497–498; Yassour A. Lenin and Bogdanov: Protagonists in the «Bolshevik Center» // Studies in Soviet Thought. 1981. XXII. P. 6–7.

<sup>2</sup> Бонч-Бруевич В.Д. Женевские воспоминания. С. 39.

<sup>3</sup> См.: Луначарский А.В. Воспоминания и впечатления. С. 35–37. Несколько лет спустя Максим Горький, под впечатлением от идей «критического» марксизма, писал одному своему другу, что Богданов и Луначарский — «красота и сила нашей партии — люди, возбуждающие огромные надежды, люди, голос которых, со временем, будет слушать весь социалистический пролетариат Европы — готов держать пари!» (Письмо А.М. Горького Р.П. Аврамову. 29 (16).XI.1907 // Горький А.М. Полн. собр. соч. Письма. Т. 6. М., 1997–2010. С. 109).

<sup>4</sup> См.: Мицкевич С. Лекторская группа при Московском комитете в 1905–1907 гг. // Пролетарская революция. 1925. № 9 (44). С. 49–61.



«Искры» он громил «критиков», которые, по его мнению, лишь некритически повторяли буржуазные нападки на научный социализм<sup>1</sup>. Ответ Ленина не заставил себя ждать, и уже во время III съезда партии, который по факту был съездом большевистским, он упомянул о споре Плеханова с органом фракции:

Не имея возможности доказать, что «Вперед» хочет «критиковать» Маркса, Плеханов за уши притаскивает Маха и Авенариуса. Я решительно недоумеваю, какое отношение имеют эти писатели, к которым я не чувствую ни малейшей симпатии, к вопросу о социальной революции. Они писали об индивидуальной и социальной организации опыта, или что-то в этом роде, но, право, не размышляли о демократической диктатуре<sup>2</sup>.

В ответ на это Плеханов отмечал, что идеи Маха и Авенариуса, являясь, конечно, второстепенными темами для газеты «Вперед» как газеты политической, не являются таковыми для многих ее авторов. Большевики, по его мнению, отходили от марксистской ортодоксии как в теории, так и на практике, погрешая в обоих случаях субъективизмом и волюнтаризмом. Что же касается самого Ленина, Плеханов замечал:

Я прекрасно знаю, что литературная группа «Вперед» состояла не из одних только «критиков» Маркса. Мне очень хорошо известно, что в центре этой группы стоял Ленин, для которого Мах и Авенариус в самом деле — чуждые «сюжеты». Но ведь для него чужды и все прочие философские «сюжеты», ибо по части философии он всегда был совершенно беззаботен. Стало быть, его в этом отношении и считать нечего. Это, во-первых. Во-вторых, — как знать? — может быть, и сам марксист Ленин начал понемногу поддаваться влиянию окружающих его махистов. Что касается до меня, то признаюсь, что я, — по французской поговорке: *ce sont les enfants des autres qui gâtent les nôtres*, — объяснял себе многочисленные промахи газет «Вперед» и «Пролетарий» именно этим вредным влиянием на «самого» сгруппировавшихся вокруг него «критиков Маркса»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: Плеханов Г.В. К вопросу о захвате власти // Соч. Т. XIII. С. 208; Предисловие переводчика ко второму изданию брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» // Избр. филос. произв. Т. III. С. 68–71. Согласно Плеханову, важно было не столько выражать почтительное отношение к словам учителей, сколько отстаивать значение марксизма как единого и гармоничного мировоззрения, непримиримого ни с одним из видов буржуазной философии. См.: Плеханов Г.В. Выбранные места из переписки с друзьями. Письмо в редакцию газеты «Пролетарий» // Соч. Т. XIII. С. 277; *Он же*. О некоторых наших «нехватках» // Соч. Т. XIII. С. 256–257.

<sup>2</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 134. Очевидно, что здесь Ленин приписывает Маху и Авенариусу богдановские идеи. В газете «Пролетарий» Ленин писал: «Плеханов старается навязать «Вперед» и желание «критиковать» Маркса и точку зрения Маха и Авенариуса. Это покушение его вызывает у нас лишь улыбку: должно быть, плоха позиция Плеханова, если он не может найти себе мишени из действительных утверждений «Вперед» и должен выдумывать мишень из сюжетов, совершенно посторонних и газете «Вперед», и рассматриваемому вопросу» (Там же. Т. 10. С. 240–241).

<sup>3</sup> Плеханов Г.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Соч. Т. XIII. С. 275. Ленин опроверг это обвинение, ссылаясь на слова Любови Аксельрод в самом начале ее



Будучи весьма резкими, нападки Плеханова носили все же косвенный характер. Как явствует из одной записи, он был убежден в том, что «Богданов — теоретик большевизма, как Ленин его сквернодей»<sup>1</sup>. Луначарский в ответ на эти нападки подчеркивал, что «махизм» русских марксистов был сложным явлением, от которого «нельзя отмахнуться парой острот и парой цитат». Кроме того, он считал, что всеобъемлющая марксистская философия, которую Плеханов, видимо, поддерживал, не могла представлять собой нечто уже данное, будучи исключительно плодом коллективного труда<sup>2</sup>. В свою очередь Богданов в предисловии к третьей книге «Эмпириомонизма», которая была написана им во время тюремного заключения, решительно отверг плехановское обвинение в том, что он якобы подчиняется буржуазным влияниям, оплатив Плеханову той же монетой: «“Буржуазно-интеллигентским” происхождением этого идейного течения [эмпириокритицизма] смущаться приходилось так же мало, как тов. Бельтов мало смущается еще более буржуазным направлением Гольбаха: буржуазная философия не есть “критянин”, который всегда лжет...” Помимо этого, Богданов замечал:

«Махистом» в философии признать себя я не могу. В общей философской концепции я взял у Маха только одно — представление о нейтральности элементов опыта по отношению к «физическому» и «психическому», о зависимости этих характеристик только от связи опыта. (...) Словом, я гораздо меньше «махист», чем тов. Бельтов — «гольбахианец»; и я надеюсь, это не помешает нам обоим быть добрыми марксистами<sup>3</sup>.

В сфере политики Плеханов вновь решил «встать вне фракций», критикуя большевиков за создание партии конспираторов, а меньшевиков — за восхваление пагубной децентрализации<sup>4</sup>. Покинув редакцию меньшевистской «Искры», он основал свою собственную газету «Дневник социал-демократа» и, критикуя обе фракции, мечтал на самом деле о слиянии их в единую партию. Но как бы ни желал того Плеханов, на состоявшемся в апреле 1906 года в Стокгольме четвертом съезде, получившем название «объединительного», удалось добиться

---

первой статьи, обращенной против Богданова, где она говорит, что именно он убедил ее в необходимости полемики с Богдановым. Начатая Лениным статья, надо сказать, так и не была им закончена (см.: Ленинский сборник. 1926. Т. V. С. 360–371).

<sup>1</sup> РНБ АДП. Ф. 1093. Оп. 2. Ед. хр. 963–964 (Т. 186). Л. 33. Примеры нападок Плеханова см.: *Плеханов Г.В.* Предисловие к брошюре «Мы и они» // Соч. Т. XV. С. 401; Заметки публициста. Там же. С. 260.

<sup>2</sup> См.: *Луначарский А.В.* Ибсен и мещанство // Образование. 1907. № 5. С. 100–101.

<sup>3</sup> *Богданов А.А.* Эмпириомонизм. Кн. III. СПб., 1906. С. XLI. По мнению Богданова, Плеханов демонстрировал поверхностность и незнание, также когда говорил об «эмпириомонизме» как синониме «эмпириокритицизма». Поправляя Плеханова, Богданов подчеркивал, что в Европе главные представители последнего даже не знали о существовании первого.

<sup>4</sup> См.: *Плеханов Г.В.* Враждующие между собой братья // Соч. Т. XIII. С. 317–318.



лишь формального единства партии. Несмотря на то что съезд этот концентрировался на двух главных вопросах — аграрной проблеме и оценке новых возможностей участия в действующей политической системе, связанных с появлением Думы, на нем произошло столкновение двух разных пониманий партии и политики<sup>1</sup>. Если меньшевики предлагали «прагматичный» подход к этой теме, то большевики обращались к вопросам больше принципиального характера. Что касается оценки текущего момента, протоколы третьей сессии съезда гласят о перепалке между меньшевиком Даном и большевиком Суворовым:

*Дан:* Не надо забывать, товарищи, что наш съезд есть съезд политической партии, а для партии, прежде всего, важно то, как члены ее *действуют*, а не то, что они *думают*. Можно вотумом установить обязательность того или иного действия, но никоим образом нельзя устанавливать обязательность мнения или оценки (...). Конечно, наша оценка момента в значительной степени определяет собою нашу тактику. Но эта оценка, в свою очередь, может исходить, напр., из различного понимания марксизма.

Суворов, используя подпольное имя Борисов, отвечал:

Если мы расходимся в понимании основных принципов марксизма, зачем же мы собрались на общий социал-демократический съезд? Ведь и социалисты-революционеры ссылаются на марксизм, который понимают иначе, однако ж им здесь не место<sup>2</sup>.

По мнению Суворова, анализ текущей ситуации был напрямую связан с основными теоретическими положениями, и, не принимая их в расчет, партия, утверждал он, потеряла бы собственное лицо. Поэтому вовсе не удивляет, что в российской социал-демократической среде теоретические вопросы не прекращали вызывать ожесточенные и порой агрессивные споры. Через много лет М. Лядов рассказывал популярный анекдот времен «объединительного» съезда:

<sup>1</sup> См.: *Strada V. La polemica tra bolscevichi e mensevichi sulla rivoluzione del 1905 // Storia del marxismo. V. II. P. 446–470.*

<sup>2</sup> Четвертый (объединительный) съезд РСДРП. Апрель (апрель–май) 1906 года. Протоколы. М., 1959. С. 18, 20. «Объединительный» съезд привел к формированию Центрального комитета, который, хоть и имея в своем составе немало знаменитых большевиков (Богданов, Базаров, Луначарский, Красин, Рожков, Суворов, Румянцев), был в большинстве своем меньшевистским. Именно поэтому большевики и решили не сворачивать свои подпольные организации — прежде всего «Большевистский центр» — и не приостанавливать публикации своих независимых газет. Не питая особых иллюзий по поводу единства партии, Плеханов в своем вступительном докладе на пятом съезде, проходившем в Лондоне в апреле–мае 1907 года, призвал всех к спокойствию: «Что между нами существуют большие разногласия, — это неоспоримо; но мы все-таки должны сделать попытку столковаться, а для того, чтобы столковаться, нам необходимо рассмотреть спорные вопросы спокойно, *sine ira et studio*» (Лондонский съезд РСДРП (состоявшийся в 1907 году). Полный текст протоколов. Париж, 1909. С. 19). Несмотря на призыв Плеханова, обсуждения на съезде носили весьма эмоциональный характер, а разногласия между двумя фракциями партии становились все более очевидными.



Двое полицейских ведут вешать двоих — большевика и меньшевика. Конвоиры хотят выпить, но боятся оставить арестованных. Однако, узнав, кто они, смело идут в кабак. Будь одни большевики или меньшевики, обязательно убежали бы, а раз те и другие вместе, заспорят и забудут про побег<sup>1</sup>.

К тому же следует отметить, что с распространением нового «ревизионизма» философские вопросы становились все более острыми. Вернувшаяся в Петербург Аксельрод встревоженно писала Плеханову:

Эмпириомонизм растет не по дням, а по часам. Луначарский, Базаров, Богданов, Финн, Рожков и т. д. везде выступают и сеют эту заразу. Им необходимо возражать, а с нашей стороны, кроме меня, никого здесь нет, и само собою разумеется, что этого мало, что нужны люди. Недавно один студент ортодокс читал реферат о диалектическом методе Маркса, и эмпириомонисты (дело происходило в университете) его будто бы разбили<sup>2</sup>.

В то время ортодоксы продолжали вести борьбу за установление чистоты марксистского течения. Так, Плеханов опубликовал сборник своих антиревизионистских очерков, где выступил против новой формы «эклектизма», которая, по его мнению, угрожала целостности марксистского мировоззрения. Любовь Аксельрод отобрала некоторые из своих ранних публикаций, посвященных главным образом критике неокантианства и эмпириокритицизма, и, добавив к ним еще пару новых статей по той же тематике, отдала их в печать, озглавив получившуюся книгу «Философские очерки». Ортодокс из Женевы Оскар Блюм написал безжалостную книжку (с посвящением: «Дорогому учителю Георгию Валентиновичу Плеханову, с чувством глубокого уважения и искренней привязанности»), в которой перед распространением в России философскими «причудами» настаивал на «интернациональной обязанности» очистить марксизм от любого рода ревизионизма<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Лядов М. Из жизни партии. С. 159.

<sup>2</sup> Письмо Л.И. Аксельрод Г.В. Плеханову. 13/26.X.1906 // Литературное наследие Г.В. Плеханова. М., 1938. Сб. V. С. 306.

<sup>3</sup> См.: Плеханов Г.В. Предисловие к сборнику «Критика наших критиков» // Соч. Т. XVIII. С. 293–295; Аксельрод Л.И. Философские очерки. М., 1906; Блюм О. (Рахметов Н.) К философии марксизма. 2-е изд. Рига, 1908. С. 1, 3, 37. Оскар Блюм оказался впоследствии агентом-провокатором, который выдавал себя за преданного последователя Плеханова. На самом же деле их переписка свидетельствует о том, что отношения между ними не были близкими. Правильнее здесь даже было бы говорить о критическом отношении учителя к «ученику». Так, например, Блюм, отправляя Плеханову копию своей книги, извинялся перед ним за несколько дерзкий тон своего посвящения (РНБ АДП. Ф. 1093. Оп. 3. Ч. 1. Ед. хр. 345 (V.56.5)). Письмо от О. Блюма к Г.В. Плеханову. 21.V.1906). Письма Блюма часто были преисполнены почтения и восхищения. Настолько же часто он интересовался новостями о своих статьях и книгах, которые отправлял своему «учителю» и которые последний тем не менее так и не помог ему опубликовать. В частности, в 1906 году Блюм спрашивал о судьбе одной своей книги о Махе (РНБ АДП. Ф. 1093. Оп. 3. Ч. 1. Ед. хр. 345 (V.56.13)). Письмо от О. Блюма к Г.В. Плеханову. 26.XII.1906). Вероятно, речь шла о его «Критических письмах» по поводу маховского «Познания и за-



«Махисты», в свою очередь, отражали нападки ортодоксов<sup>1</sup>. К ним присоединился и Яков Александрович Берман, юрист из Твери, получивший образование в Москве. Он долго колебался между меньшевиками и большевиками, примкнув в конечном счете к последним в 1907 году. Берман отвергал предложенную Плехановым альтернативу между марксизмом и махизмом, заявляя, что

«махизм» не только не противоречит основным положениям той философской доктрины, которую г. Бельтов упорно и вопреки очевидности продолжает именовать материализмом Маркса-Энгельса, но и вполне совпадает с нею, поскольку речь идет о главных ее тенденциях<sup>2</sup>.

Антиметафизическая критика, интерес к генетическому исследованию и эволюционизму, убежденность в практических результатах познания — все эти элементы, считал Берман, помогали сблизить две теории. Махизм, таким образом, становился важным элементом этой «марксистской философии, как вполне законченного и стройного мировоззрения», которое, по мнению Бермана, всегда было идеалом далекого будущего. Он утверждал:

Обязанность каждого марксиста-теоретика пока собирать камни для этой будущей постройки и расчищать для нее место<sup>3</sup>.

Заявив о поверхностности плехановской полемики, Берман перешел в прямое наступление на его теорию. Сторонники Плеханова не раз предупреждали своего учителя об этом, ожидая от него ответа, которого так и не последовало<sup>4</sup>. Другие, менее известные социал-демократы также надеялись на то, что общепризнанный «отец» русского марксизма просветит их по поводу этого философского спора<sup>5</sup>. Через

блуждения»; рукописный экземпляр этих «Писем» с примечаниями Плеханова можно встретить в архиве последнего (РНБ АДП. Ф. 1093. Оп. 4. Ед. хр. 49. О. Блюм. Критические письма).

<sup>1</sup> Юшкевич выступил против Любови Аксельрод и Оскара Блюма; против последнего выступил и Валентинов. См.: *Юшкевич П. С.* Философский материализм и марксизм // Современный мир. 1907. № 4. С. 133–154; *Он же.* По поводу одной книжки (Н. Рах-ов. К философии марксизма) // Образование. 1908. № 3. С. 17–25; *Валентинов Н.* Философские построения марксизма. М., 1908. С. 153–154, прим.

<sup>2</sup> *Берман Я. А.* Марксизм или махизм // Образование. 1906. № 11. С. 50.

<sup>3</sup> *Берман Я. А.* Социал-демократическая философия // Вестник жизни. 1907. № 1. С. 17.

<sup>4</sup> А. И. Аксельрод писала Плеханову: «Видели ли Вы 11-ю книгу “Образования”? Там есть статья под заглавием “Марксизм или махизм?” Она целиком направлена против Ваших философских взглядов. Статья путаная, нелепая, а автор обнаруживает в ней схоластические склонности, но не философские мысли» (РНБ АДП. Ф. 1093. Оп. 3. Ч. 1. Ед. хр. 301. Письмо А. И. Аксельрод к Г. В. Плеханову. 6.1.1907. Л. 1–2). См. также: РНБ АДП. Ф. 1093. Оп. 3. Ч. 1. Ед. хр. 541. Письмо Меламеда (Н. Танненбаум) к Г. В. Плеханову. 14.1.1907.

<sup>5</sup> Воспитатель 9-го класса Иркутского промышленного училища описывал ему свои непростые условия: «Я хотел бы владеть “философским оружием”, но попытки в этом направлении были не особенно удачны. Пробовал изучать “реалистический сборник”, Богданова, Луначарского и др. и кроме отчаяния ничего не получил. То же случилось с Геффдингом, Вундтом и др. Единственная книга, которая мне оказалась доступной



редакцию «Вестника жизни» в руки Богданова попало письмо от группы кавказских рабочих к Плеханову. Воспользовавшись случаем, Богданов опубликовал на страницах этого же журнала «Открытое письмо» своему противнику:

Вот уже скоро три года, — писал Богданов, — Вы, тов. Плеханов, полемизируете с «эмпириомонизмом» — *в кредит*. Письмо тов. рабочих показывает, что эта тактика имеет некоторый успех. На чем основан этот кредит — для всякого ясно — на авторитете тов. Плеханова, результате его прежних заслуг<sup>1</sup>.

Пришел момент, когда всем нужно было раскрыть свои карты. Иронических намеков и оскорблений «господина» Богданова, лишеного даже звания «товарища», было уже недостаточно, стали нужны доказательства. Рассматривая спорные моменты плехановского материализма, Богданов отрицал приписываемое ему намерение предложить «комбинацию» Маркса и Маха. Как он объяснял в предисловии к русскому изданию «Анализа ощущений», работы Маха были всего лишь «совершенно необходимой школой для всякого, стремящегося выработать себе действительно научное, критически продуманное мировоззрение»<sup>2</sup>. «У Маха, — подтверждал он, — величайшего в наше

---

и которую я почти всю понял, это Ваша «Критика наших критиков»» (РНБ АДП. Ф. 1093. Оп. 3. Ч. 1. Ед. хр. 672. Письмо А. Скобеева к Г.В. Плеханову. 15/28.12.1906). Другой социал-демократ просил Плеханова опубликовать хотя бы небольшую книгу, которая была бы посвящена марксистскому анализу эмпириокритицизма: «Она *облегчит нам изучение этого вопроса*, — писал он, — которому у огромного большинства из нас нет возможности посвятить много времени» (письмо А.А. Тарасевича (Рыбак) Г.В. Плеханову. 9.1. [1907]// Литературное наследие Г.В. Плеханова. М., 1938. Сб. 5. С. 308).

<sup>1</sup> *Богданов А.А.* Открытое письмо тов. Плеханову // Вестник жизни. 1907. № 7. С. 50. Несколько месяцев спустя Валентинов замечал: «Если кому-нибудь из русских “практиков-марксистов”, по большей части весьма далеких от изучения философии, пришлось бы в один прекрасный день услышать категорическое заявление, что философия “отца русского марксизма”, автора исторических работ о “Социализме и политической борьбе” и “Наших разногласиях”, не выдерживает никакой критики и абсолютно не имеет права претендовать на звание “философии марксизма” — “практик” был бы удивлен, как удивляется иной человек от неожиданного удара грома при ясном небе» (*Валентинов Н.* Философские построения марксизма. С. 29). В работе, написанной Богдановым около 1914 года, которая была опубликована лишь в 1995 году, был нанесен еще более сокрушительный удар по идеям Плеханова: «Искать у Плеханова последовательности, выдержанности философских принципов — занятие бесплодное. Он по природе своей *вовсе не философ*. Он никогда им и не был. Судьба заставила его, одного из первых русских марксистов, популяризировать социально-философские и общеполитические идеи Маркса и Энгельса. Выполнил он это не без ошибок; но дело было полезное и необходимое; да и судить об этих ошибках тогда было некому. Затем, по привычке вчерашних рабов, наши россияне стали обращаться к Плеханову за авторитетным разрешением всевозможных вопросов, в том числе философских. Так он попал в положение, которое, в конце концов, оказалось довольно фальшивым» (*Богданов А.А.* Десятилетие отлучения от марксизма. Юбилейный сборник (1904–1914). Неизвестный Богданов. Кн. 3. М., 1995. С. 145).

<sup>2</sup> *Богданов А.А.* Чего искать русскому читателю у Эрнста Маха? // Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического и психического. М., 1907. С. X.



время *философа естественных наук*, можно многому научиться, особенно в деле критики и разрушения научных и философских фетишей<sup>1</sup>. Истинная причина философского спора, по мнению Богданова, заключалась в колкостях Плеханова и его последователей:

Это просто все та же фракционная эмигрантская полемика. И если (...) я слишком много молчал, так это только потому, что *по существу* — мне отвечать было *не на что*, а на бессодержательные крики — противно<sup>2</sup>.

Несмотря на все предпринятые социал-демократами попытки перевести дискуссию между фракциями в сферу политики<sup>3</sup>, философии было суждено стать полем для куда более суровых битв, причем теперь уже не только в эмиграции.

### Вопрос о «вещи в себе»

Центральной проблемой теоретических споров между ортодоксами и махистами, меньшевиками и большевиками был вопрос независимой от познающего субъекта внешней реальности, являющейся источником и критерием познания, — вопрос «вещи в себе». Хотя и критикуя Канта, марксисты плехановского толка все же делали «вещь в себе» последним онтологическим основанием своей «иероглифической» гносеологии. Несмотря на их убежденность в противоречивости взглядов Канта, которые, как они утверждали, вечно колеблются между идеализмом и реализмом, верой и наукой, Плеханов все же заимствовал у него учение о ноумене как «действующей причине» представлений субъекта, что в свою очередь позволяло ортодоксам использовать понятие «вещь в себе», утверждая при этом о ее «познаваемости»<sup>4</sup>. По мнению ортодоксальных марксистов, действительность

<sup>1</sup> Богданов А.А. Открытое письмо тов. Плеханову. С. 50. Аналогичным образом рассуждал и Юшкевич: «Несомненно существует одно общее движение не только что философской, но и научной мысли, и для блага самого марксизма было бы хорошо, если бы вдумавшись в причины и значение этого движения, перестали играть опасными каламбурами, что одно дело махизм, а другое дело марксизм...» (Юшкевич П.С. Рецензия: Мах Э. Анализ ощущений...// Современный мир. 1907. № 8. С. 169).

<sup>2</sup> Богданов А.А. Открытое письмо тов. Плеханову. С. 51. Плеханов долгое время не отвечал на вызов Богданова, лишь в 1908 году он выступил против него, пытаясь опровергнуть его эмпириомонизм и философские теории его «учителей» — Маха и Авенариуса. Тот факт, что такие махисты, как Горький и Луначарский, наряду с гносеологией обратились к религиозной тематике, убедил Плеханова в неотложной необходимости вмешаться.

<sup>3</sup> Из работ меньшевиков см., например: Тыркова А. Слово за меньшевиками // Вестник народной свободы. 1907. № 39–40. С. 1722–1725; из работ большевиков: Цхакая М. (Свездобец). Лондонский Конгресс РСДРП. 1907 г. // Радауга. 1907. № 3. С. 128.

<sup>4</sup> См.: Аксельрод Л.И. Философские очерки. С. 84; Плеханов Г.В. Materialism militans // Избр. филос. произв. Т. III. С. 285–286. Плеханов особо оценил «Prolegomena, Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre», где Кант отвергал предпринятое Фихте идеалистическое развитие его доктрины, и второе издание «Критики чистого разума», в частности «Опровержение идеализма», как моменты, в которых философия



должна была существовать независимо от познающего субъекта. «Те, которые утверждают, что без субъекта нет объекта,— писал Плеханов,— просто-напросто смешивают одно с другим два совершенно различных понятия: существование объекта “в себе” и его существование в *представлении субъекта*»<sup>1</sup>. Результатом этой путаницы, по мнению Плеханова, было рождение определенной формы идеализма.

Согласно ортодоксам, «махизм» также сводился к идеализму: ошибка Богданова и новых «позитивистских» критиков ортодоксального марксизма заключалась, по мнению ортодоксов, главным образом в том, что они принимали «*содержание* восприятия, т. е. чувственные ощущения, (...) за *предмет* или *объект* восприятия». Последователь Плеханова Деборин пояснял:

Само собою разумеется, что без субъекта нет *познания*; но сторонники чистого опыта провозглашают *сознание* условием *бытия*, заключая от сознания, как условия *познания*, к сознанию, как основанию и причине *существования внешнего мира*<sup>2</sup>.

По мнению Деборина, махизм в целом можно было бы свести к «*мировоззрению без мира*»<sup>3</sup>, к чистому идеализму. Что касается понятия внешнего мира «в себе», ортодоксальные марксисты не могли пойти на уступки, ведь оно, по их мнению, было основанием не только возможности познания действительности, но и возможности воздействия на нее с целью ее же преобразования. Сомнения в достоверности онтологического материализма могли заставить усомниться в политическом значении материализма исторического. В связи с этим оппо-

---

Канта развивала традицию материализма XVIII века. В этом смысле Плеханов полностью упускал из виду тот факт, что именно во втором издании «Критики» Кант развил концепцию ноумена как *Grenzbegriff* (нем. *предельного понятия*. — Прим. пер.). О плехановском прочтении Канта см.: Steila D. Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge. P. 86–90.

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. Materialismus militans // Избр. филос. произв. Т. III. С. 235; Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. М., 1973–1974. Т. III. С. 107.

<sup>2</sup> Деборин А.М. Введение в философию диалектического материализма. 2-е изд. М., 1922. С. 359. Абрам Моисеевич Иоффе (Деборин), как и Любовь Аксельрод, изучал философию в Берне, но в отличие от последней после второго съезда партии примкнул к большевикам. Тем не менее это был весьма непродолжительный период сотрудничества: уже в 1907 году Деборин стал разделять плехановские идеи, в защиту которых он не раз выступал, критикуя махизм. В архиве Дома Плеханова сохранилась любопытная переписка (опубликована она была лишь частично) молодого марксистского философа с авторитетным «отцом» ортодоксии. Деборин не раз спрашивал мнения Плеханова по поводу написанных им статей и очерков (которые, впрочем, не всегда вызывали одобрение его учителя), просив также его содействия в их публикации (см.: Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. Т. I. С. 219–226). В 1908 году Плеханов даже разорвал связи с журналом «Современный мир», когда тот отверг рекомендованную им статью Деборина (см.: РНБ АДП. Ф. 1093. Оп. 3. Ч. 1. Ед. хр. V.143.9; V.143.11. Письма от А.М. Деборина к Г.В. Плеханову. 27.V.1908; конец IX.1908; Философско-литературное наследие. Т. I. С. 227–228).

<sup>3</sup> Деборин А.М. Введение в философию диалектического материализма. С. 315.

зияция между «ортодоксами» и «махистами» по этому вопросу была весьма острой:

*Одно из двух* — или только *опыт* есть реальность — тогда мы вместе с Шопенгауэром говорим — *die Dinge sind nur sofern wir sind*. Только *наш* познавательный акт, только наши психические и т. п. переживания являются чем-нибудь надежным, *действительным*; или же существует некоторая объективная реальность, «бытие» определенным образом воздействующее на наш опыт, на «мышление»<sup>1</sup>.

Материалисты склонялись ко второй альтернативе. Плеханов полагал, что все естествоиспытатели, даже те, кто был критически настроен в отношении «вещи в себе» (включая и Маха), на самом деле лишь пытались смириться в своей научной практике с идеей существования внешней и независимой реальности<sup>2</sup>. Гносеологический монизм, к которому марксистский материализм стремился ничуть не меньше позитивизма, не требовал отмены различия между субъективным и объективным, и уж тем более не требовал превращения второго в первое. Речь шла о том, чтобы связать «психическое» и «физическое» без упрощенчества, согласно модели параллелизма Спинозы<sup>3</sup>, не путая «бытие-в-себе» с «бытием-для-нас». В подобном отождествлении Плеханов видел не что иное, как «крайний субъективный идеализм»<sup>4</sup>.

В свою очередь махисты обвиняли «ортодоксов» в «идеализме» и «метафизике», видя в плехановском материализме лишь наследие мировоззрения французских материалистов XVIII века. Богданов объяснял этот пережиток устаревшей метафизической традиции за-

<sup>1</sup> Блюм О. К философии марксизма. С. 18–19.

<sup>2</sup> См. пометки на полях книги: РНБ БДП. Б. 3297; *Clifford W.K. Von der Natur der Dinge an sich*. Leipzig, 1903. P. 35, 41–42.

<sup>3</sup> Богданов критиковал этот параллелизм как форму скрытого дуализма: «Объединение двух “сторон”, а с ними двух методов познания в одном слове “реальность” вовсе не кажется нам действительным объединением; два метода познания с нашей точки зрения могут означать только дуалистическое познание, а две “параллельные стороны” — только плохую геометрическую метафору» (*Богданов А.А. Эмпириомонизм*. Кн. I. С. 128). О понимании Спинозы в русском марксизме и советской философии см. материалы международной конференции: «Spinoza in Soviet Thought». Helsinki. 18–19 May. 2012.

<sup>4</sup> *Плеханов Г.В. Трусливый идеализм // Избр. филос. произв. Т. III. С. 456*. На самом деле ограниченность монизма немецкого идеализма состояла, по мнению Плеханова, в исключении одного из элементов отношений «бытие–мышление» и в этом смысле не представляла собой приемлемого решения. Не случайно Плеханов приписывает Маху фейербаховскую критику гегелевской философии: «Генетико-критическая философия — это та философия, которая порождает сомнения по поводу того, является ли объект реальным объектом или же простым представлением, или же *в общем, психологическим феноменом*; это та философия, которая наиболее строго отличает то, что является субъективным, от того, что является объективным» (РНБ БДП. В.3164/2. *Feuerbach L. Sämtliche Werke / Hrsg. W. Bolin und F. Jodl. Stuttgart: F. Fromman, 1903–1911. V. II. P. 194* — курсив Плеханова). См. также: *Аксельрод Л.И. Против идеализма*. Пг., 1922. С. 138.





крытостью «ортодоксов» по отношению к необычайно быстрому развитию современной науки и техники:

Особенно характерно в этом отношении самое некритическое и свободное от всякого исследования применение таких понятий, как «материя», «вещи», «свойства», «природа», «силы» и т. п. — то в метафизическом, то в неопределенно-физическом смысле. Именно эти понятия глубоко преобразованы естествознанием XIX и начала XX века. Только в неразрывной живой связи с развитием науки в целом, философия может идти вперед, а не бессильно топтаться на месте, среди привычных, но неопределенных, понятий<sup>1</sup>.

«Вещь в себе» критиковалась Богдановым как образец плехановских понятий схоластического и метафизического характера. Будучи одним из самых строгих критиков плехановской «схоластики», Базаров полагал, что все то, в чем Плеханов однажды упрекал Бернштейна — смешение марксизма с кантианством, — сыграло против него самого. По этому поводу он афористично писал:

Миросозерцание Г. В. Плеханова, подобно миросозерцанию его антипода, Бернштейна, может быть охарактеризовано как марксизм, софистичированный кантианством. То обстоятельство, что Г. В. Плеханов именно в борьбе за ортодоксию все более и более «софистичировался» Кантом, не должно нас удивлять. Такова типичная история возникновения и развития ересей<sup>2</sup>.

Плехановская «вещь в себе», по мнению эмпириокритических марксистов, была такой же абстрактной и неопределенной, какой была и кантовская: неясным оказывался ее онтологический статус, вне зависимости от того, с чем она отождествлялась — с материей или же с субстанцией<sup>3</sup>; непонятной, говорили они, оставалась также ее непознаваемость или полупознаваемость<sup>4</sup>.

Определение материи также вызывало горячие споры. Вооружившись маховской критикой понятий «субстанции» и «причины», русские марксисты-эмпириокритицисты упрекали ортодоксов в «метафизическом» понимании материи. Они были убеждены, что ортодоксальные марксисты не могли даже дать однозначного определения материи, и при внимательном рассмотрении она оказывалась не чем иным, как старым фетишем, пустой абстракцией, чистым повторением в двучлене материя–дух авторитарной схемы, господствующей в отношениях труда<sup>5</sup>. Базаров по этому поводу писал:

<sup>1</sup> Богданов А. А. Приключения одной философской школы. М., 2012. С. 25.

<sup>2</sup> Очерки по философии марксизма. С. 71. О «кантианстве» Плеханова см.: Базаров В. На два фронта. СПб., 1910. С. XXI; Богданов А. А. Падение великого фетишизма. М., 1910. С. 199–200.

<sup>3</sup> См.: Берман Я. А. Марксизм или махизм. С. 61; Валентинов Н. Философские построения марксизма. С. 46.

<sup>4</sup> См.: Юшкевич П. С. Материализм и критический реализм. С. 25–26.

<sup>5</sup> См.: Богданов А. А. Приключения одной философской школы. С. 6–21; Валентинов Н. Философские построения марксизма. С. 41–42; Юшкевич П. С. Философский ма-



Материя нигде и никогда не может встретиться нам в опыте; она только *сопровождает* процесс нашего опыта, как трансцендентная идея. (...) Очевидно, мы имеем дело не с потребностями познания самого по себе, а с *религиозной верой*, постулируемой, как опора всякого познания и всякой вообще человеческой деятельности<sup>1</sup>.

Можно сказать, что в целом понятие «вещи в себе» было основой мировоззрения «ортодоксов», в связи с чем, обращаясь к предложенной Гегелем критике кантовского ноумена, Базаров замечал:

Созидавая понятие «вещи в себе», [Плеханов] совершенно так же, как и Кант, вынужден отвлекаться мысленно от *всех* конкретных, чувственно воспринимаемых свойств. Он только не доводит этой операции до конца, до *полного* уничтожения чувственных качеств в «мертвой» абстракции. (...) Что лучше, *carum mortuum* или *carum moriturum* абстракции, я не берусь судить. Во всяком случае, плехановская вещь в себе такая же *отвлеченная идея*, как и кантовская<sup>2</sup>.

По словам Юшкевича, «плехановская вещь в себе — это настоящее *instabilis terra, innabilis unda*»<sup>3</sup>, а потому попытка придать ей «материалистический» внешний вид, называя ее время от времени материей, не меняла ее кантианского характера:

Этот акт наречения «вещи в себе» материалистического имени ничем не лучше уловки того монаха, который в постный день «перекрестил» зайца в карма и потом со спокойной совестью съел его<sup>4</sup>.

Юшкевич выражал согласие с требованием «ортодоксов» признать реальность внешнего мира, подчеркивая таким образом неидеалистический и несубъективистский характер своего мировоззрения. Тем не менее внешняя реальность понималась им как «данность» мира<sup>5</sup>. Марксист еще с гимназических лет, страстный оратор на демонстрациях 1905 года, меньшевик Юшкевич действительно был фигурой яр-

териализм и марксизм. С. 153; *Базаров В.* Пионеры марксизма // Русская литература XX века. 1890–1910. Т. II. Ч. I. Кн. IV. М., 1915. С. 119–120; *Богданов А.А.* Эмпириомонизм. Кн. III. С. 54.

<sup>1</sup> Очерки по философии марксизма. С. 13. Сталкиваясь с этими обвинениями, ортодоксы подчеркивали неопределимость материи, ведь в противном случае речь шла бы о «первоначальном факте», который был бы последним, а значит, недоказуемым, если только не при условии цикличности: «Материя познается нами посредством ее действия на нас» (*Аксельрод Л.И.* Философские очерки. С. 74; *Деборин А.* Введение в философию диалектического материализма. С. 375). Более однозначным был ответ Плеханова, который сводил материальность вещей к способности воздействовать на наши органы чувств. Таким образом, само вопрошание о том, что есть материя, когда она не вызывает в нас никакого чувства, было, по его мнению, абсурдным (см.: *Плеханов Г.В.* Materialism militans // Избр. филос. произв. Т. III. С. 226–237).

<sup>2</sup> Очерки по философии марксизма. С. 12.

<sup>3</sup> *Юшкевич П.С.* Материализм и критический реализм. С. 20.

<sup>4</sup> *Юшкевич П.С.* По поводу одной книжки (Рах[мет]ов Н. К философии марксизма) // Образование. 1908. № 3. С. 22.

<sup>5</sup> См.: *Юшкевич П.С.* Философский материализм и марксизм // Современный мир. 1907. № 4. С. 148.



кой и самобытной<sup>1</sup>. Зародившийся у него в годы обучения в Сорбонне интерес к математике привел его к разработке конвенционалистской концепции реальности: «настоящая реальность», согласно Юшкевичу, «состоит в системе символов, простейшим образом объединяющих опыт»<sup>2</sup>. «Теория символизма» или «эмпириосимволизм», как он сам ее называл, сводила на нет традиционное соперничество двух эпистемологических школ — эмпиризма и идеализма, признавая необходимую роль символа в познании. Модель знания происходила из математической модели: «Истины математики (...) ни эмпирического характера, ни априорного. Чистая математика наука символическая, наука условная»<sup>3</sup>. Та же условность царилла, согласно Юшкевичу, и в изучении естественных наук:

Для всякого ясно, что «вероятностей» в природе нет. «Да — да, нет — нет, что сверх того, от лукавого» — таков простой язык природы. Известное явление произойдет или не произойдет — вот ответ, который дала бы природа, если бы мы вполне понимали ее речь. Но мы не понимаем вполне этой речи и, чтобы легче ориентироваться во внешнем мире, из практических соображений создаем себе символ — вероятность<sup>4</sup>.

Придерживаясь подобных взглядов, Юшкевич не мог не примкнуть к тем марксистам, которые были критически настроены по отношению к плехановской «вещи в себе» и в еще большей степени по отношению к некритическому традиционному и метафизическому использованию понятий русскими ортодоксальными марксистами<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Павел Соломонович Юшкевич родился в Одессе в 1873 году в еврейской буржуазной семье. За политическую деятельность в гимназические годы он был арестован и послан на полтора года в Кишинев. В 1891 году окончил гимназию и отправился в Париж, где изучал математику в Сорбонне. Вернувшись на родину, Юшкевич активно участвовал в революции 1905 года, однако от репрессий после нее не пострадал. Позже переехал с семьей в Петербург, где поступил на заочное отделение университета, что тогда являлось обязательным условием для признания в России полученного за границей диплома. Также работал как переводчик и публицист. См.: *Юшкевич А.П.* П.С. Юшкевич: личность и философские взгляды // Философские науки. 1990. № 9. С. 77–78; *Он же.* Очерк жизни философа-меньшевика П.С. Юшкевича // Юшкевич П.С. Столпы философской ортодоксии. М., 2004. С. 8–56. Выражаю благодарность профессору А.П. Юшкевичу, сыну П.С. Юшкевича, известному историку науки, любезно согласившемуся на продолжительную беседу в его доме в Москве 7 июня 1991 года, а также профессорам С.С. Демидову и А.Г. Барабашеву из Института истории естествознания и техники РАН, благодаря которым мне представилась возможность познакомиться с документами, сохранившимися в личном архиве А.П. Юшкевича после его смерти в августе 1993 года.

<sup>2</sup> *Юшкевич П.С.* Философский материализм и марксизм. С. 149.

<sup>3</sup> *Юшкевич П.С.* Априоризм, эмпиризм и эмпириосимволизм // Вестник жизни. 1907. № 3. С. 34.

<sup>4</sup> Там же. С. 29.

<sup>5</sup> В частности, Юшкевич высоко оценил критические замечания, выдвинутые Плеханову Богдановым и Берманом (см.: *Юшкевич П.С.* О философских направлениях в марксизме // Новая книга. 1907. № 7. С. 6).



Самым последовательным среди критиков плехановской «вещи в себе» был Богданов, внимательно следивший за всеми вариациями непосредственного смысла этого термина у своего оппонента и уделявший внимание тем из них, которые казались ему противоречивыми. В частности, Богданов критиковал плехановский термин «вид», предложенный им в 1905 году взамен термину «иероглиф», применявшемуся им с 1892 года. Сопоставляя свои взгляды с воззрениями физиолога И.М. Сеченова, Плеханов писал в примечаниях ко второму изданию своего перевода «Людвига Фейербаха»:

Когда он [Сеченов] допускает, что наши впечатления являются лишь условными знаками вещей самих по себе, то он как будто признает, что вещи сами по себе имеют какой-то неизвестный нам «вид», недоступный нашему сознанию. Но ведь «вид» есть именно только результат действия на нас вещей самих по себе; *помимо этого действия они никакого «вида» не имеют*. Поэтому противопоставлять их «вид» — как он существует в нашем сознании — тому их «виду», какой они будто бы имеют на самом деле, — значит не отдавать себе отчета о том, какое понятие связывается со словом: вид<sup>1</sup>.

Плеханов был намерен провести более четкое различие между субъективными «видом» и «явлением» и объективными «формой» и «свойством»<sup>2</sup>. Богданов же видел в этой идее явное противоречие: с одной стороны, Плеханов полагал, что «формам и отношениям их [вещей в себе] между собою соответствуют формы и отношения явлений, как «иероглифы» тому, что ими обозначается», в чем имплицитно признавалось существование «формы» вещей в себе; с другой же стороны, он отрицал тот факт, что данные вещи в себе имеют «вид». Однако «форма» и «вид», подчеркивал Богданов, являются синонимами<sup>3</sup>. Позже, в 1910 году, вновь обратившись к противоречиям плехановского ноумена, Богданов подчеркивал различие двух предложенных Плехановым взглядов: один был представлен в «теории иероглифов», а другой — в ее последующем пересмотре: «Первый (...) стремится объяснить известное нам, т. е. «явление», через неизвестное, т. е. через «вещь в себе», о которой известно только то, что она «совсем не похожа» на явление. Второй же взгляд приписывает «вещам в себе» такое голое, лишенное всякого чувственного характера, «существование», которое логически равносильно *не-бытию*»<sup>4</sup>.

Проблема «вещи в себе» интересовала Богданова не только по причине споров с выдающимся представителем русского ортодоксального марксизма; по его убеждению, эта проблема символически представ-

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. Примечания к книге Энгельса «Людвиг Фейербах» // Избр. филос. произв. Т. I. С. 480.

<sup>2</sup> См.: Steila D. Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge. P. 53–56.

<sup>3</sup> См.: Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн. III. С. XIV–XV. Плеханов ответил Богданову в «Materialismus militans», во втором из трех писем, вошедших в это произведение.

<sup>4</sup> Богданов А.А. Падение великого фетишизма. Вера и наука. М., 1910. С. 170.



ляла собой пережиток той «фетишистской» концепции реальности, с которым мышление в процессе своего развития должно было обязательно считаться, и на самом деле он не считал «вещь в себе» ошибкой — для него она была результатом подлинной потребности мышления, «стремления мыслить монистически»<sup>1</sup>. По его словам,

та философия, которая стоит на строго-исторической точке зрения, никогда не может, опровергая какое-либо широко распространенное и влиятельное заблуждение, ограничиться аргументами, прямо доказывающими его несостоятельность. Для этой философии не существует ни абсолютной истины, ни абсолютного заблуждения; во всяком заблуждении она должна найти ту долю относительной истины, которая создавала почву для веры в него, — так же как во всякой истине она стремится отыскать ту долю заблуждения, которая требует перехода от этой истины к иной, высшей<sup>2</sup>.

Так, Богданов ввел специальное понятие, с помощью которого, как он считал, можно было попытаться избежать лакун в мировоззрении, «подставляя» нечто неизвестное и недоказанное, но ставшее в этот момент важным и неустрашимым элементом познания. Подобная «подстановка» могла быть, по его мнению, ответом определенной группы людей в определенный период времени на потребность (причем не только теоретическую) в едином гармоническом мировоззрении. При наличии лакун, пояснял он, необходимо завершить картину мира как раз с помощью всегда относительной и обусловленной чем-либо подстановки, обреченной, в свою очередь, на уничтожение и преодоление в процессе эволюции мысли<sup>3</sup>.

Богданов различал пять исторических примеров «подстановки»: сначала в истории человечества психическое подставлялось под физическое (эпохи анимизма, панпсихизма и пантеизма); затем физическое служило заполнению лакун того же физического объяснения мира — например, посредством механической теории света, тепла и т. д.; в-третьих, наивный материализм пытался подставлять физическое под психическое посредством механистического объяснения познания, чувств и психических феноменов в целом; в-четвертых, как под физическое, так и под психическое подставлялось «метафизически-неопределенное», — «вещь в себе», претендующая монистически объединить познание и мировоззрение на предполагаемой метафизической основе, запутанной и неясной. К этим нашедшим свое подтверждение в истории «подстановкам» Богданов добавлял пятую, которая находилась еще в процессе разработки, — «подстановка *эмпирически-неопределенного* под *физические, неорганизованные* процессы», иными словами, «теории, стремящиеся к “чистому описанию” в абстрактно-

<sup>1</sup> Богданов А. А. Эмпириомонизм. Кн. II. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 1.

<sup>3</sup> См. там же. С. 11.



монистических схемах, и признающие «объективный» характер фактов, подлежащих описанию»<sup>1</sup>. «Вещь в себе» представляла собой, таким образом, уже преодоленную метафизическую и пустую «подстановку», а позитивные элементы этой концепции, как считал Богданов, уже были унаследованы «эмпирической подстановкой». Таким образом, заключал он, теперь можно было обойтись без вещи в себе<sup>2</sup>.

Теория «подстановки» была необходима Богданову не только для того, чтобы дать определение объективности в споре о роли «вещи в себе», но и чтобы разобраться с другой трудностью, на которую «ортодоксы» любили указывать «махистам», — риском солипсизма. Согласно Плеханову, неизбежно возникающей проблемой эмпириокритицизма было именно оправдание «множественности индивидуумов». Не случайно именно этот вопрос мучил и субъективный идеализм Фихте<sup>3</sup>. Солипсизм, как обязательное следствие эмпириокритицизма, был, согласно Плеханову, последним подтверждением его «буржуазного» характера. Современная же буржуазия утверждала, по его мнению, подлинный «*нравственный солипсизм*»:

Нет ничего удивительного в том, что на почве подобного настроения возникают системы, которые не признают ничего, кроме субъективных «переживаний», и которые непременно приходили бы к теоретическому солипсизму; если бы их не спасала от него нелогичность их основателей<sup>4</sup>.

Любовь Аксельрод вторила Плеханову: «*Полное отрицание бытия объекта приводит с железной необходимостью к полному отрицанию бытия и субъекта*»<sup>5</sup>. Таким образом, солипсизм, по мнению ортодоксов, был необходимым следствием любой формы гносеологического феноменизма<sup>6</sup>.

Как известно, эмпириокритицизм предлагал радикальное решение проблемы отношений между множеством индивидов. Не впадая в крайний субъективизм и не ограничивая субъект сферой своих собственных единичных восприятий, в основание «Критики» Авенариус закладывал «высказываемый» опыт<sup>7</sup>. Таким образом, фундаментальным условием его теории было принципиальное равенство познающих индивидов. Соотношение «моего» познания с познанием другого индивида становилось, как утверждал Авенариус, проблемой из-за «инт-

<sup>1</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн. II. С. 36–37. Разумеется, этой последней «подстановкой» Богданов считал свой эмпириомонизм.

<sup>2</sup> См. там же. С. 40–41.

<sup>3</sup> См.: Плеханов Г.В. Предисловие переводчика ко второму изданию брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах». С. 72.

<sup>4</sup> Плеханов Г.В. Materialismus militans. Ответ г. Богданову. Письмо первое // Избр. филос. произв. Т. III. С. 223.

<sup>5</sup> Аксельрод Л.И. Философские очерки. С. 85.

<sup>6</sup> См.: Деборин А.М. Введение в философию диалектического материализма. С. 115–116.

<sup>7</sup> См.: Авенариус Р. Критика чистого опыта. Кн. I. С. 1–2.



роекции» — радикальной ошибки человеческого познания, состоящей в понимании познанной вещи как «моего» представления. Каждый индивид, таким образом, отделял свой внутренний мир от внешнего, что порождало проблему связи этих различных «миров» между собой<sup>1</sup>. Преодолеть же интроекцию, согласно Авенариусу, должна была «критика опыта».

Богданов, в свою очередь, решал эту проблему посредством «подстановки». На самом деле именно «подстановка», как считал он, побуждает нас за действиями и словами наших ближних предполагать «внутренний мир», схожий с нашим собственным:

«Гипотеза» о психике других людей вовсе в действительности не гипотеза, а необходимый элемент познания. Когда под какие-то данные высказывания других людей я подставляю такие-то данные чувства и мысли, то гипотетично здесь только *данное содержание* подставляемого; оно нередко и бывает ошибочно: я могу «не понять» других людей. Но самая подстановка — отнюдь не гипотеза (...) «Подстановка», о которой мы говорим, не представляет из себя ни в каком случае выхода за пределы возможного опыта. Ее правильность в каждом данном случае проверяется практикой: основываясь на своей «подстановке», мы предвидим действия других живых существ, и сообразно этому рассчитываем свои собственные поступки<sup>2</sup>.

Таким образом, эмпириомонизм, согласно Богданову, нельзя было обвинить в солипсизме: для происхождения «объективного» опыта, подчеркивал он, отношение с другими людьми является основополагающим, ведь «объективный» опыт является «коллективным» фактом. Несмотря на все упреки Плеханова, Богданов отстаивал эмпириокритицизм:

В «критике» опыта она [эмпириокритическая школа] рассматривает общение людей как заранее данный момент, как своего рода «a priori», и, стремясь создать возможно простую и точную картину мира, она вместе с тем имеет в виду и всеобщую пригодность этой картины, ее практическую удовлетворительность для возможно большего числа «сочеловеков» на возможно более продолжительное время. Уже из этого видно, насколько ошибочно тов. Плеханов обвиняет эту школу в тенденции к *солипсизму*, к признанию только индивидуального опыта познающего человека, к признанию этого индивидуального опыта за *Universum*, за «все», что существует для познающего<sup>3</sup>.

Данные Богдановым объяснения, естественно, совсем не удовлетворяли Плеханова. «Коллективное» происхождение объективности ему казалось очевидным абсурдом, ведь если бы это было так, то следовало допустить, говорил он, что в определенной исторической эпохе

<sup>1</sup> См.: Авенариус Р. Человеческое понятие о мире. М., 1909. С. 24–29.

<sup>2</sup> Богданов А. А. Эмпириомонизм. Кн. II. С. 9–10.

<sup>3</sup> Там же. Кн. III. С. XVIII–XIX.



демоны и бесы имели «объективное» существование<sup>1</sup>. Теория подстановки отвергалась им как еще более идеалистический плод учения самого Маха. Обращаясь к Богданову, Плеханов писал:

Рассуждения Ваши напомнили мне учение Шеллинга о творческом интеллекте, который созерцает свою собственную деятельность, но не сознает этого процесса созерцания и потому представляет себе его продукты как извне данные объекты<sup>2</sup>.

Следует отметить, что используемая Богдановым подстановка отвергалась и махистами. Даже его друг Луначарский критиковал ее за потенциальную «метафизичность»:

Гипотетически строить мир подстановок, определяя его все точнее, забывая постепенно самую шаткость и гипотетичность таких опережающих науку шагов неизвестного, делать, наконец, из созданного таким образом наполовину фантазией мира основу и объяснение для мира физического (...) — значит очутиться en pleine metaphysique. Мы не говорим, что Богданов ударился в такие построения, мы указываем только на опасность, которая словно пропасть разверзается перед нами, когда мы восходим вместе с Богдановым на достигнутую им высоту<sup>3</sup>.

Еще до Луначарского свое несогласие с богдановской системой взглядов выражал Юшкевич. Он не колеблясь определял ее как «панпсихистскую», объясняя это тем, что монизм Богданова был следствием растворения «физического» в «психическом»:

«Непосредственные» (т. е. в конце концов *психические* разных степеней) комплексы, прямо воздействующие друг на друга и создающие в своем взаимодействии физический мир, как представление («отражение») людей — многим ли это отличается, например, от концепции Шопенгауэра или Беркли?<sup>4</sup>

По мнению Юшкевича, решение проблемы общественной коммуникации и взаимодействия между отдельно взятыми индивидами вновь отсылало к обобщающей роли «символов»:

Что мы из этих символов потом «выводим» эмпирическое бытие, в этом тоже ничего нет загадочного, ибо это, так поражающее кри-

<sup>1</sup> См.: Плеханов Г.В. *Materialismus militans*. С. 270. С точки зрения эмпириокритицизма Плеханов ошибался, рассматривая понятие «объективного» существования в онтологическом смысле, для махистов же бесы действительно «объективно» существовали в определенных эпохах, будучи коллективными представлениями, играющими некую роль в обществе.

<sup>2</sup> Там же. С. 296.

<sup>3</sup> Луначарский А.В. *Религия и социализм*. СПб., 1908. С. 376.

<sup>4</sup> Юшкевич П.С. Об эмпириомонизме г. Богданова // Книга. 1907. № 21. С. 4. Сведение «махистской» теории к учению Беркли было весьма распространенной темой философских споров еще задолго до того, как Ленин обратился к ней в своей работе «Материализм и эмпириокритицизм» (см., например: Деборин А.М. Введение в философию диалектического материализма. 2-е изд. М., 1922. С. 361). С другой стороны, тот же Луначарский не отрицал своего интереса к предложенному Беркли монизму, последовательность которого он высоко ценил, хоть и критикуя его отправные точки и результаты (см.: Луначарский А.В. Этюды критические и полемические. С. 364–365).



тиков, *выведение* есть не что иное, как *сведение* многообразия эмпирического мира к единообразию созданного нами мира символов. То, что логически является последним, онтологически признается первым, становится ключом, раскрывающим нам все двери мира опыта<sup>1</sup>.

Приведенных здесь примеров вполне достаточно, чтобы дать представление о содержании философских дискуссий и неоднородности махистского лагеря в тот период. Следует добавить лишь, что последним критерием, на основе которого тогда рассматривались различные позиции, была подтвержденная или, напротив, отвергнутая возможность их согласования с историческим материализмом и общепризнанными основами марксизма. Разумеется, махисты считали свои позиции вполне соотносимыми с историческим материализмом. Так, Валентинов с уверенностью заявлял:

Психофизиологическая теория Авенариуса не подкапывается под принципы исторического материализма, она, наоборот, утверждает эти принципы на самых научных, антиметафизических основах<sup>2</sup>.

В частности, Валентинов высоко оценивал трактовку «систем С высшего порядка». «Конгрегальные» системы, состоящие из множества индивидов, представлялись ему непосредственно тождественными «социалистическому обществу»<sup>3</sup>. Базаров также считал эмпириокритицизм убедительным философским обоснованием марксистского коллективизма. Если в среде ортодоксов все еще царило традиционное представление о субъекте в узкоиндивидуалистических рамках «вещи в себе», то в эмпириокритицизме речь шла о подлинном коллективном субъекте:

Мир вовсе не «мое» представление, а «наше» общечеловеческое представление, или, точнее, представление, обособляющееся и развивающееся, как функция совокупного человеческого организма, по отношению к которому отдельные люди играют лишь роль более или менее специализированных органов<sup>4</sup>.

Ортодоксы же считали, что на эмпириокритицизме не может базироваться никакое материалистическое понимание истории. Любовь Аксельрод заявляла, что

<sup>1</sup> Юшкевич П.С. Философский материализм и марксизм. С. 148.

<sup>2</sup> Валентинов Н. Рецензия: Н. Бельтов. За двадцать лет // Правда. 1905. № 7. С. 199. Популярному изложению фундаментальных принципов марксистской исторической теории Юшкевич посвятил небольшую, имевшую в то время немалый успех книгу: Юшкевич П.С. О материалистическом понимании истории. СПб., 1907; см.: Херсонская Е. Рецензия: Юшкевич П. О материалистическом понимании истории // Вестник жизни. 1907. № 3. С. 140; А.Б. Рецензия: Юшкевич П. О материалистическом понимании истории // Современный мир. 1907. № 1. С. 115.

<sup>3</sup> См.: Валентинов Н. Философские построения марксизма. С. 248–251. Об этом он вспоминал много лет спустя в своих мемуарах: Валентинов Н. Два года с символистами. Stanford, 1969. С. 89–92. Об интересе Богданова к «конгрегальным системам» уже упоминалось ранее.

<sup>4</sup> Очерки по философии марксизма. С. 41.



*признание объективной закономерности в истории не может уживаться с отрицанием действительности природы и объективной закономерности вообще, короче, что «махизм» является прямой противоположностью марксизма<sup>1</sup>.*

В частности, ортодоксы предъявляли махистам два фундаментальных теоретических возражения: во-первых, сведение объекта к субъекту могло, по их мнению, помешать признанию длительного существования объекта во времени, а значит, воспрепятствовать постижению и изучению его развития, а во-вторых, отсутствие объективного критерия реальности «в себе» могло привести исторический материализм к пустому релятивизму.

Первая проблема интересовала прежде всего Плеханова, представляя собой продолжение его полемики с кантианством, критикуемым им за неспособность считаться с эволюцией и развитием по причине «субъективистской» концепции времени<sup>2</sup>. Однако самые горячие споры вызвала вторая проблема — релятивизм. В этом отношении позиция махистов была вполне ясна и прозрачна. Так, Юшкевич утверждал, что «для человека истинно и реально то, что пригодно для объединения его познания». Богданов полагал, что «марксизм заключает в себе отрицание безусловной объективности какой бы то ни было истины, отрицание всяких вечных истин». «Объективная истина», одинаковая, пояснял он, всегда и в любом случае, не может существовать, ведь «истина есть идеологическая форма — организующая форма человеческого опыта»<sup>3</sup>. На резкие заявления Плеханова, который с некоторой наивностью настаивал на очевидной абсолютной истинности таких фраз, как «все люди должны умереть...», Богданов отвечал:

<sup>1</sup> Аксельрод Л.И. *Философские очерки*. С. VIII.

<sup>2</sup> См.: Плеханов Г.В. *Materialismus militans*. С. 272–275; Примечания к книге Ф. Энгельса // Избр. филос. произв. Т. I. С. 484. О плехановской критике кантианства как учения несовместимого с теорией эволюции см.: Steila D. *Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge*. P. 89–90. В библиотеке Плеханова можно встретить немало свидетельств относительно его позиции в этом вопросе. Например, на полях книги Петцольдта им была сделана следующая помета: «Было время, когда развивающаяся солнечная система ни в ком не вызывала ощущений» (БДП. Б.3692. *Петцольдт И.* Проблема мира с точки зрения позитивизма. СПб., 1909. С. 61), а в «Эмпириомонизме» Богданова он вопрошал: «Это где происходило: люди развивались в объективном мире или наоборот?» (БДП. Б.3617. *Богданов А.* Эмпириомонизм. Кн. I. 3-е изд. М., 1908. С. 32). Радикальная критика Плеханова, обращенная им против Маха, поднимала проблему неспособности эмпириокритицизма помыслить происхождение и эволюцию, о чем Плеханов писал буквально следующее: «Он не понимает происхождения ощущений. Поэтому он и принимает их *готовыми*. Этим проблема не решается, а устраняется» (БДП. Б.3678. *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1907. С. 294; Литературное наследие Г.В. Плеханова. Сб. V. С. 227). По этому поводу см. также наблюдения Любоми Аксельрод: *Аксельрод Л.И.* Против идеализма. С. 217; *Она же.* Эрнст Мах как философ // Дело. 1916. № 2. С. 26.

<sup>3</sup> Юшкевич П.С. *Философский материализм и марксизм*. С. 144; *Богданов А.А.* Эмпириомонизм. Кн. III. С. IV–V, IX. Берман рассматривал допустимость в релятивизме таких понятий, как «субстанция» и «материя» (*Берман Я.* Марксизм или махизм. С. 56).



А вот протисты умирают далеко не все: умерла ли клетка, которая слилась с другой в акте конъюгации или которая разделилась надвое в карокинезисе? А между тем ее уже нет. Кто может ручаться, что будущее поколение не найдет иного способа «разрешения» жизни, кроме того, какой мы наблюдаем теперь в грубом кризисе смерти? Не говорю уже о том, что психиатру нередко приходится *дважды* наблюдать смерть одного и того же человека (...). А «двойственные личности»?<sup>1</sup>

Ортодоксы с легкостью критиковали подобный релятивизм как один из главных пороков махизма<sup>2</sup>. С одной стороны, по мнению ортодоксальных марксистов, он был неизбежным результатом феноменизма — отказа от прочного онтологического основания, в связи с которым перестало быть возможным соразмерять собственные знания и собственные суждения с надежным критерием. С другой же, махистский релятивизм представлял собой еще больший практический риск: увидеть в субъекте последний критерий истины означало для ортодоксов подвергнуть политические действия опасности произвола и ошибки. Важное преимущество марксизма, проявлявшееся в его ранней полемике против идеологии народничества, — его отсылка к объективной «науке» об обществе, интерпретирующей реальность и предвидящей ее развитие, — теперь, как казалось, осталось в прошлом, а сам марксизм впал в релятивизм, за который Плеханов когда-то критиковал народников. Против своих новых оппонентов внутри русского марксизма Плеханов выступил с тем же заявлением, которое в конце XIX века было направлено им против так называемых «субъективных социологов»:

Взгляды людей всегда «субъективны», так как те или другие взгляды составляют одно из свойств *субъекта*. Объективны не взгляды «толпы», объективны те *отношения* в природе или обществе, *которые выражаются в этих взглядах*. Критерий истины лежит не во мне, а в отношениях, существующих вне меня. *Истинны* взгляды, правильно представляющие эти отношения; *ошибочны* взгляды, искажающие их. *Истинна* та естественнонаучная теория, которая верно схватывает взаимные отношения явлений природы; *истинно* то историческое описание, которое верно изображает общественные отношения, существовавшие в описываемую им эпоху<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн. III. С. VIII–IX. По поводу темы смерти у русских марксистов см.: Steila D. Death and Anti-Death in Russian Marxism at the Beginning of the 20th Century // Death and Anti-Death. One Hundred Years After N.F. Fedorov (1829–1903). V. 1. Palo Alto, 2003. P. 101–130.

<sup>2</sup> См.: Аксельрод Л.И. Против идеализма. С. 138; Она же. На рубеже. К характеристике современных исканий. СПб., 1909. С. 257; Деборин А.М. Введение в философию. С. 311–312.

<sup>3</sup> Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избр. филос. произв. Т. I. С. 671. Аналогичным образом и Оскар Блюм с некоторой иронией заявлял «критикам», что они имели выдающегося предшественника в лице Михайловского (см.: Блюм О. К философии марксизма. 2-е изд. Рига, 1908. С. 56–57).

По мнению ортодоксов, махистский релятивизм представлял собой страшную угрозу марксизму и его значимости как единственно истинного учения. Поэтому ради спасения марксизма как мировоззрения и руководства к действию необходимо было безоговорочно отбросить махистскую интерпретацию как чуждую традиции подлинного марксизма. С этой точки зрения рецепция в России взглядов Дицгена, «пролетарского» и одновременно с тем близкого к некоторым махистским позициям автора, породила немало трудностей для плехановских ортодоксов в их полемике против эмпириокритической «ереси».

## Дицгенизм в России

В то время как две социал-демократические фракции вели все более ожесточенные споры по вопросу гносеологии и онтологии, марксисты-плехановцы вынуждены были противостоять коварным нападкам на их ортодоксию. Начиная с 1906–1907 годов внутри русского марксизма начали распространяться идеи Иосифа Дицгена, немецкого автора, который в то время снискал себе посмертную славу на международном уровне. Его образ вызывал несомненный интерес и восхищение среди марксистов. В связи с частыми подъемами и спадами в немецкой экономике и политике этот скромный ремесленник дважды был вынужден эмигрировать в Америку<sup>1</sup>. Гениальный самоучка, он, как признавал сам Энгельс, совершенно независимо от Гегеля и отцов-основателей марксизма пришел к пониманию диалектики<sup>2</sup>. Маркс, хоть и отмечая в его идеях некоторую наивность и путаницу, называл его не иначе как «пролетарским философом»<sup>3</sup>. Несмотря на эту лестную оценку, его работы оставались практически незамеченными в течение почти десяти лет, пока за их распространение не принялся его сын Евгений, решивший ради достижения этой цели даже основать в Мюнхене «Издательство дицгеновской философии»<sup>4</sup>. В результате философские работы Иосифа Дицгена стали известны не только в Германии,

<sup>1</sup> Впервые Дицген эмигрировал в Соединенные Штаты в 1849 году, чтобы избежать политических репрессий, но вернулся на родину через два года. Спустя некоторое время он вновь пересек океан в неудачной попытке поправить свое неустойчивое экономическое положение, но в итоге снова вынужден был вернуться в 1884 году, когда его небольшое ремесленное предприятие обанкротилось, не выдержав борьбы с уже индустриализированными к тому времени конкурентами.

<sup>2</sup> См.: *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1961. Т. 21. С. 302.

<sup>3</sup> См. письмо К. Маркса Л. Кугельману. 7.XII.1867 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1963. Т. 31. С. 483.

<sup>4</sup> Впрочем, некоторые издания работ Дицгена, вышедшие в Штутгарте в издательстве «Dietz», имели успех в начале XX века. См.: *Дайге П.Г.* Иосиф Дицген. М., 1934. С. 130. Евгений Дицген видел важность работы своего отца в «философском», более того, в «гносеологическом» обосновании марксистского учения об обществе, а также в последующем расширении марксистских взглядов до «научного мировоззрения». См.: *Дицген Е.* Макс Штирнер и Иосиф Дицген // Дицген И. Экскурсии социалиста в область теории познания. СПб., 1907. С. 141.





но и в Голландии, оказав влияние на так называемую «голландскую марксистскую школу» — группу авторов, объединенных вокруг журнала «De nieuwe tijd», среди которых заметно выделялись поэт Герман Гортер и писательница Генриетта Роланд Холст, но больше остальных астроном Антон Паннекук<sup>1</sup>. Несколько лет спустя философия Дицгена была встречена с еще большим восторгом в Соединенных Штатах, оказав весьма заметное влияние на редакцию журнала «International Socialist Review», в котором тогда были опубликованы многочисленные переводы европейских марксистов «критической» ориентации и посвященные им хвалебные статьи<sup>2</sup>.

Как бы то ни было, международная известность Дицгена может объясняться не только стараниями сына<sup>3</sup>, но и политической ситуацией той эпохи. После всеобщей голландской стачки 1903 года и русской революции 1905 года идеи Дицгена, по крайней мере в Европе, были с симпатией встречены представителями левого крыла марксизма, разочарованными в претензиях на «научность» этого учения (по их мнению, оно показало себя неспособным проанализировать историческую реальность и привести практическую деятельность к успеху) и склонными оценить идеологическое, чуть ли не религиозное значение марксизма как мировоззрения, способного вдохновить на великие коллективные действия<sup>4</sup>. Философия Дицгена в этом смысле полностью выражала их чаяния. Хоть и признавая себя атеистом, Дицген настаивал на необходимости, с одной стороны, показать скрытую монистическую тенденцию, представленную в различных религиозных системах, а с другой — не сводить социал-демократическое мировоззрение к сухой научной формуле. Можно сказать, Дицген выступал своего рода пророком социал-демократической «религии», подчеркивая, «что религиозное исповедание имеет в догматах — твердое данное

<sup>1</sup> На русский язык была переведена статья Паннекука, в которой излагались идеи Дицгена: *Паннекук А.* Положение и значение философских трудов Иосифа Дицгена // Дицген И. Сущность головной работы человека. Новая критика чистого и практического разума. М., 1908. С. XXVI—LIII. Паннекук с восхищением говорил о Дицгене также в своей известной критике ленинской философии (см.: *Pannekoek A.* Lenin als Philosoph. Frankfurt a. M., 1969).

<sup>2</sup> См.: *Pannekoek A.* Socialism and Religion // International Socialist Review. 1907. VII. 9. P. 546—556; *Idem.* The Social-Democratic Party-School in Berlin // *ivi.* 1907. VIII. 6. P. 321—324; *Adler F.* What Is the Use of Theories // *ivi.* 1909. 11. P. 328—339; *Hitch M.* Dietzgenism // *ivi.* 1907. VIII. 5. P. 295—300. В 1910 году Каутский писал Плеханову, что «серьезно принимают его [Дицгена] только в Америке» (письмо К. Каутского Г. В. Плеханову. 15.XII.1910 // Философско-литературное наследие Г. В. Плеханова. Т. II. С. 189).

<sup>3</sup> В своем письме Плеханову Каутский особо язвительно намекал, что успех Дицгена в Германии был во многом обязан «большому кошельку» сына (см. письма от К. Каутского к Г. В. Плеханову. 10.III.1908; 15.XII.1910 // Философско-литературное наследие Г. В. Плеханова. Т. II. С. 181—182, 188—189). Между тем сам Каутский не раз размещал в своем журнале весьма хвалебные «дицгенистские» статьи.

<sup>4</sup> См.: *Williams R.* Artists in Revolution: Portraits of the Russian Avant-Garde. 1905—1925. Bloomington, 1976. P. 24.

основание,— то же имеет наука индуктивного социализма в материальных фактах»<sup>1</sup>. Тем не менее он не отрицал, что

социал-демократия живет *верой* в торжество истины, *надеждой* на освобождение из-под материального и духовного гнета, *любовью* к равноправию людей<sup>2</sup>.

Социал-демократическая идеология, далекая от холодной черствости науки, должна была, по его мнению, сопрягать свои научные основания с богатством чувства и страсти:

От других, более обыденных продуктов мозговой работы, социал-демократия отличается тем, что она в *религиозной* форме выражается, как дело *сердца* человеческого. Религия вообще имеет целью освободить удрученное сердце людское от горя и печали нашей земной юдоли. (...) Современное Евангелие обещает наконец, действительное, реальное освобождение от наших земных страданий. «Бог», т. е. Добро, Красота, Святыня, станет человеком, снизойдет с небес на землю, но не как в старину, с помощью чуда, а обыкновенным, земным путем. Мы жаждем Спасителя, мы жаждем, чтобы Евангелие, слово Божие воплотилось. Но не в едином индивидууме, не в данной личности должно оно воплотиться — мы *все* хотим, *народ* хочет быть Сыном Божьим<sup>3</sup>.

Этот «мистический», сентиментальный и полный намеков язык был неизменной чертой работ Дицгена, причем даже когда речь в них шла об обсуждении «научных оснований» социал-демократической идеологии. Дицгеновский «натурмонизм» — твердая убежденность в возможности объединить все сущее в единое целое — окрашивался порой в религиозную эйфорию в отношении «космоса», упорядоченной и гармоничной Вселенной, к которой человечество должно сводить всякую вещь. Дицген писал:

Сознательное и бессознательное, растения и животные, добро и зло, все различия и все противоположности мира должны быть признаны *разнообразными формами одного и того же существа*, которые, постепенно переходя одно в другое, постоянно угрожают друг другу в борьбе за существование и посредством естественного подбора постоянно обновляются и совершенствуются. Из хаоса мир дошел до одаренного духом человека, который в свою очередь имеет приятную обязанность и возможность способствовать преуспеянию нашего сравнительно все еще хаотического мира изучением и организацией его сил<sup>4</sup>.

Как бы то ни было, в этом мире Дицген не видел «сверхъестественной» роли человечества — более того, человек, по его мнению, мог сделать свой вклад в усовершенствование целого, только являясь его

<sup>1</sup> Дицген И. Мелкие философские статьи. СПб., 1907. С. 8.

<sup>2</sup> Там же. С. 20.

<sup>3</sup> Там же. С. 12.

<sup>4</sup> Там же. С. 37.





частью. Признавая, что способность познания приобретала смысл только при различении субъекта и объекта в ходе самого познания, Дицген все же уточнял, что «различие между субъектом и объектом относительное. Оба они одного рода. Это две формы одного существа, два индивидуума одного рода»<sup>1</sup>.

В качестве связи человека с миром Дицгену виделся опыт в его данности, и именно «социал-демократические материалисты», подчеркивал он, в отличие от вульгарных материалистов предшествующего столетия, избрали своим главным критерием тот факт, что «человек воспринимает *при посредством опыта*»<sup>2</sup>. Следуя своей концепции радикального «монизма», Дицген отказывался от различения в опыте феномена и ноумена, кажимости и сущности, отвергая «вещь в себе» как непоколебимо идеалистическое и метафизическое понятие<sup>3</sup>. «Сущность вещей» содержалась, по его мнению, не в «подлинном», реальном мире вне нашего конкретного опыта, но скорее в человеческом рассудке, который организует свой беспорядочный опыт, обнаруживая «однородное и общее и таким образом *все, что встречается ей на пути*, рассматривает как отдельную *часть более обширного целого*»<sup>4</sup>:

Мыслительная способность в соприкосновении с явлениями чувственного мира создает сущность вещей. Но она их не может создавать сама, без повода или субъективно, как не может глаз, ухо или какое-либо другое чувство получать свои впечатления без объекта<sup>5</sup>.

Подобным образом Дицген уклонялся от искушения субъективизма, вновь утверждая центральное положение опыта как пространства, где объект дается воспринимающему и познающему субъекту в его отношениях со всеми остальными феноменами:

Всякое существование относительно, находится в известном соотношении с другим существованием, — совершается рядом с другим или после другого в различных с ним отношениях.

Всякое чувственное впечатление, всякое явление есть истинный, действительно существующий предмет. Истина существует чувственным образом, и все, что существует, истинно. Бытие и явление — только известные отношения, но не противоречия<sup>6</sup>.

Таким образом, задача познания, по мнению Дицгена, заключалась в описании данности в ее внутренних отношениях<sup>7</sup>, а также в организации многообразного и неупорядоченного опыта. Иными словами,

<sup>1</sup> Дицген И. Экскурсии социалиста в область теории познания. СПб., 1907. С. 107.

<sup>2</sup> Дицген И. Мелкие философские статьи. С. 109.

<sup>3</sup> См. там же. С. 109–110.

<sup>4</sup> Дицген И. Сущность головной работы человека. Новая критика чистого и практического разума. М., 1908. С. 38.

<sup>5</sup> Там же. С. 42.

<sup>6</sup> Там же. С. 43.

<sup>7</sup> Дицген отвергал возможность «объяснения» феноменов, критикуя, например, понятие «причины» как неисправимо антропоморфическое (См. там же. С. 66–69).



познание должно было составлять «из многого единое, из частей — целое»<sup>1</sup>. Несмотря на то что Дицген говорил о познавательной способности как о фотографическом аппарате, отражающем реальность, он все же не считал, что познание было чисто зеркальным и пассивным воспроизведением реальности. Относительно этого он писал, обращаясь к своему сыну в «Письмах о логике»:

Ты тотчас же увидишь, что можно снять лишь очень туманную копию с этого объекта. По-видимому, объект является слишком безграничным, бесконечно великим и слишком возвышенным, чтобы можно было его вполне скопировать. И все-таки этот объект вовсе не есть нечто совершенно недоступное для нашего познания. Если нельзя иметь ясный образ мировой истины, то все-таки мы можем фотографировать бесконечное по частям. Ты можешь своим интеллектом охватить бесконечное лишь путем ограничений<sup>2</sup>.

С этой точки зрения совершенно абсурдным, по мнению Дицгена, было утверждать, что истина есть соответствие между нашим познанием и объектом:

*Общее в пределах данного цикла чувственных явлений есть истина. Заблуждаться означает — выдавать в пределах данного круга чувственных явлений единичное или отдельное за общее<sup>3</sup>.*

Истина, таким образом, была не абсолютной и окончательной, а вполне конкретной, относящейся к определенной сфере чувственных феноменов. Поэтому неудивительно, что первыми в России к идеям Дицгена обратились именно те марксисты, которые интересовались новыми направлениями современной эпистемологии. С дицгеновским мировоззрением русские читатели познакомились именно на страницах газеты «Правда»<sup>4</sup>. Приводя короткую биографию Дицгена и знакомя читателей с его главными работами, неизвестный Николай-ев замечал:

Имя И. Дицгена почти неизвестно русским читателям, да и у себя на родине, в Германии, оно не пользуется особенною популярностью. А между тем знакомство с его философией обязательно для всякого марксиста, не совсем равнодушного к вопросам теории познания<sup>5</sup>.

Как бы то ни было, этот призыв все же не вызвал мгновенных откликов в русской марксистской среде. Успех Дицгена в России начался несколькими годами позже, и обязан он был энтузиазму Петра Дауге, социал-демократа из Латвии, который, случайно познакомившись с дицгеновскими идеями во время своего пребывания в Берлине,

<sup>1</sup> Дицген И. Сущность головной работы человека. С. 38.

<sup>2</sup> Дицген И. Аквизит философии и письма о логике. 3-е изд. М., 1913. С. 174.

<sup>3</sup> Дицген И. Сущность головной работы человека. С. 50.

<sup>4</sup> См.: Лебедев-Полянский В. Марксистская периодическая печать 1896–1906 гг. // Красный архив. 1925. IX. С. 232.

<sup>5</sup> Николай-ев. Философия одного ремесленника // Правда. 1905. № 11. С. 163.



остался от них под весьма сильным впечатлением<sup>1</sup>. Желая не допустить снижения революционного напряжения после волнений 1905 года, Дауге взял на себя обязательство сделать доступными основные работы пролетарского философа на русском языке. А после неудавшихся попыток привлечь к этой работе профессионального издателя или печать партии, он даже основал свое собственное издательство с целью публикации работ Дицгена и его последователей<sup>2</sup>.

Несмотря на то что в различных автобиографических статьях Дауге любил акцентировать внимание на своей романтической роли пионера в распространении идей Дицгена в России, на самом деле все же нельзя сказать, что с подобного рода инициативой в тот период выступил только он один. В том же 1907 году, когда Дауге опубликовал основную часть своих переводов Дицгена, другой издатель из Москвы, С. Скимунт, также выпустил некоторые работы «пролетарского философа»<sup>3</sup>. Кроме того, Скимунт издал две маховские работы — второй русский перевод «Анализа ощущений» и первый полный перевод «Познания и заблуждения». Маху Котляр так описывал этого издателя: «Господин Скимунт обладает великой культурой и известен как один из самых толковых издателей России; как владелец земель и домов, он занимается издательским делом исключительно из идеальных целей»<sup>4</sup>. Евгений Дицген, с которым Дауге состоял в переписке в период 1906–1913 годов, рассказал ему однажды, что, по словам Каутского, жена Фридриха Адлера была согласна на редактирование русского издания «Сущности головной работы человека», если таковая еще не была переведена на русский язык. Сам перевод этой работы Евгений Дицген предлагал Плеханову<sup>5</sup>. Тем не менее, когда младший Дицген

<sup>1</sup> См.: *Дауге П.Г.* К истории одного издательства // *Старый большевик.* 1933. № 1. С. 75. Пойдя по стопам отца, Дауге начал работать учителем в школе, однако русификация Латвии в 90-е годы XIX столетия ослабила его интерес к педагогике. Так, в 1893 году он поступил на курсы зубоврачевания в Берлинском университете, продолжив затем обучение в Петербурге. Будучи близким к марксистской среде еще до своей поездки в Германию, где у него зародился интерес к деятельности местной Социал-демократической партии (СДП), Дауге принял участие в литературно-лекторской группе при МК РСДРП, действовавшей в Москве во время революции 1905 года. Будучи одним из основателей латвийской коммунистической партии, большевик Дауге принимал участие в революции 1917 года. В советский период он практически полностью оставил деятельность стоматолога (продолжая оказывать свои медицинские услуги только Ленину) и посвятил себя политике. В 1918 году Дауге стал Комиссаром просвещения латвийского правительства и некоторое время спустя по воле Ленина вошел в Комиссариат здравоохранения. См.: *Дауге П.Г.* Мои воспоминания // *Пролетарская революция.* 1928. № 11/12. С. 181–184, 194–195; *Митин М.* Предисловие // Дауге П.Г. Иосиф Дицген. С. 3.

<sup>2</sup> Помимо работ Дицгена Дауге опубликовал некоторые этюды Генриетты Роланд Холст и американского дицгениста Эрнста Унтермана (см.: *Дауге П.Г.* Мои воспоминания. С. 209–210; К истории одного издательства. С. 75).

<sup>3</sup> См., например: *Дицген И.* Философия социал-демократии. М., 1907.

<sup>4</sup> ЭМИ. Котляр. 4.VII.1906.

<sup>5</sup> См.: *Дауге П.Г.* Иосиф Дицген. С. 125.



узнал, что Дауге даже основал издательство *ad hoc*, он решил полностью оставить сферу распространения идей своего отца в России.

Первый опыт Дауге как издателя со всех точек зрения выглядел как провал. После того как Базаров, «один из немногих русских марксистов, знавших Дицгена», отказался переводить «Аквизита философии» (произведение, с которого начинающий издатель Петр Дауге решил начать свою деятельность), последний обратился к неизвестному персонажу, который сделал весьма грубый перевод этой работы. Скрепя сердце, необходимо было изъять все первое издание книги и, неся огромные убытки, подготовить другое ее издание с новым переводом<sup>1</sup>. Хотя последующие публикации Дауге имели куда больший успех, его издательство все же никогда не приносило прибыли. Помимо финансовых проблем, трудностей с поиском надежных переводчиков, а также необходимости лично заниматься редактированием и корректурой текстов, Дауге, отработав целый день стоматологом, чтобы заработать необходимые для этого же издательства деньги, встречал еще и немало проблем, связанных с выпуском своей печатной продукции на рынок.

В то время, — вспоминал он потом, — книжный рынок уже был насыщен тем потоком всяких изданий, который разлился широкой рекой за предыдущие годы общественного подъема. Кроме того, вместе с наступившей контрреволюцией, русское «интеллигентное» общество, заигрывавшее в предыдущие годы с революцией, ударило во всякого рода декадентщину<sup>2</sup>.

Поначалу Дауге даже бесплатно распространял свои книги по политическим организациям и библиотекам, раздавал их товарищам по партии, но как бы то ни было, он так и не сумел создать себе рынок ни через книжные магазины, ни через политические каналы. Тем временем его книги, число которых постоянно росло<sup>3</sup>, скапливались на складе. Тогда Дауге решил напрямую доверить задачу распространения книг московской организации партии, предложив ей всю возможную выручку. Но даже этот ход не дал ожидаемых результатов — более того, тот факт, что на складе Дауге регулярно стали появляться подозрительные с политической точки зрения личности и даже лица, находящиеся в розыске, убедил полицию в необходимости проведения тщательного обыска и ареста К.И. Лосберга, друга Дауге, которого он вовлек в свое дело. В результате Дауге был привлечен к двум судебным разбирательствам, в рамках которых опубликованная им литература

<sup>1</sup> См.: Дауге П.Г. К истории одного издательства. С. 76–77; Мои воспоминания. С. 209–210. Речь идет о работе: Дицген И. Завоевания (Аквизит) философии и письма о логике. СПб., 1906.

<sup>2</sup> Дауге П. Мои воспоминания. С. 210.

<sup>3</sup> В 1907 году Дауге опубликовал следующие работы: «Экскурсии социалиста в области теории познания», «Мелкие философские статьи», «Сущность головной работы человека. Новая критика чистого и практического разума». Средний тираж их был около пяти-шести тысяч экземпляров (см.: Дауге П.Г. Мои воспоминания. С. 214).



была признана опасной и побуждающей к волнениям в обществе, — издательское дело Дауге таким образом окончательно пришло в упадок<sup>1</sup>.

Несмотря на ограниченную распространенность переводов работ Дицгена, они все же способствовали росту интереса «критических» марксистов к философии, пролетарской по своему происхождению, марксистской по признанию самих отцов-основателей и в то же время столь близкой к идеям Маха<sup>2</sup>. Даже сам Мах признавал близость своих взглядов с дицгеновскими: когда Фридрих Адлер отправил Маху дицгеновскую «Сущность головной работы человека», указав ему на удивительное сходство его идей с идеями этого неизвестного «пролетарского философа», тот был поражен, выказав свою заинтересованность и даже задумав написать что-нибудь о нем<sup>3</sup>. Австрийский ученый счел любопытным тот факт, что Дицген пришел к аналогичным результатам, исходя, как ему казалось, из абсолютно гегельянской точки зрения. Во введении к русскому изданию «Анализа ощущений» Мах отмечал:

Замечательно то, что *И. Дицген*, разумно пользуясь точкой зрения *Гегеля*, пришел к результатам, весьма сходным с теми, которые изложены в настоящей книге<sup>4</sup>.

Схожесть дицгеновских идей с маховскими неохотно признавал и Плеханов, судя по его пометам на страницах тех многочисленных работ Дицгена, которые находились в его библиотеке<sup>5</sup>. Даже Каутский, которого уж точно нельзя было назвать «дицгенистом», заявлял

<sup>1</sup> См.: *Дауге П.* Мои воспоминания. С. 210–213.

<sup>2</sup> См.: *Adler F.* Ernst Machs Überwindung des mechanischen Materialismus. Wien, 1918; *Богданов А. А.* Приключения одной философской школы. М., 2012. С. 65; *Валентинов Н.* Философские построения марксизма. М., 1908. С. 161.

<sup>3</sup> См. письмо Э. Маха Ф. Адлеру. 21.VI.1906 // *Haller R., Stadler F.* Ernst Mach. Werk und Wirkung. Wien, 1988. P. 268; *Дауге П. Г.* Иосиф Дицген. С. 125. Мах вскоре отказался от этой идеи, ограничившись несколькими цитатами из пролетарского философа в предисловии к русскому изданию «Анализа ощущений» (см. письмо Э. Маха Ф. Адлеру. 20.X.1906 // *Haller R., Stadler F.* Ernst Mach. Werk und Wirkung. P. 272).

<sup>4</sup> *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. 2-е изд. М., 1908. С. 4. На то, что Маха интересовал главным образом «гегельянский» аспект идей Дицгена, указывают некоторые отрывки из его переписки с Фридрихом Адлером. Мах писал: «Благодаря Дицгену я даже начал понимать Гегеля, чего мне никогда не удавалось» (письмо Э. Маха Ф. Адлеру. 11.VII.1906 // *Haller R., Stadler F.* Ernst Mach. Werk und Wirkung. P. 269). Несколько месяцев спустя он замечал: «Насколько близок к Гегелю Авенариус, по некоторым аспектам, мне стало ясно впервые благодаря Дицгену» (письмо 20.X.1906 // *Ibid.* P. 272). Рассказывал об этом Мах и Евгению Дицгену в письме, которое приводил Дауге (см.: *Дауге П.* Иосиф Дицген. С. 125–126). По поводу этого письма Дицген-младший уточнял, что его отец высоко оценил у Гегеля лишь идею всеобщей связи всех вещей, в отношении же всего остального он придерживался индуктивного метода (ЭМИ. Е. Дицген. 20.VII.1906).

<sup>5</sup> См., например: РНБ БДП. Б.3653. *Дицген И.* Эскурсии социалиста в области теории познания. СПб., 1907. С. 25. См. также А.2079. *Dietzgen J.* Socialdemokratische Philosophie. Berlin, 1906; А.254. *Dietzgen J.* Streifzüge eines Socialisten in das Gebiet der



о том, что Мах «очень близок к Дицгену»<sup>1</sup>. С куда большим энтузиазмом, надо сказать, отмечали это сходство махисты<sup>2</sup>. Среди них были даже и такие, кто видел тесную связь между идеями Дицгена и Авенариуса. Так, Валентинов, например, посвятил демонстрации этого сходства несколько страниц своей философской монографии. Авенариус представлялся там «вооруженным всеми доспехами истории философии Мессией, для которого Дицген желал быть Иоанном Крестителем и Предтечей»<sup>3</sup>. Другие признавали поразительным сходство между понятиями Дицгена и Богданова. В русском предисловии к переводу американского дицгениста Унтермана Дауге писал:

Между Богдановым и Дицгеном мы действительно находим много точек прикосновения, и мы уверены, что первый, все дальше развивая и расширяя свою начатую философскую работу, благодаря логике вещей, придет в конце концов — «независимо» от Дицгена, как этот «независимо» от Маркса — к *пролетарскому натурмонизму*, которому он, может быть, даст другое название, но который будет наполнен тем же философским содержанием<sup>4</sup>.

Если Богданов настаивал на монизме как основе своего мировоззрения, то Дицген доказывал «организационную» роль человеческого «духа»<sup>5</sup>.

О близости идей Дицгена со взглядами Маха, Авенариуса или Богданова можно спорить долго, но что действительно не вызывает сомнения, так это тот факт, что воззрения пролетарского философа укрепляли русских критических марксистов в их борьбе против плехановской ортодоксии. Так, среди бумаг, сохранившихся в Архиве Дома Плеханова в Петербурге, можно встретить один измятый лист с конспектом лекции, прочитанной в рабочем социал-демократическом кружке самообразования, заглавие которой весьма показательно: «Диалектический материализм *Дицгена* против метафизического

Erkenntnistheorie. Berlin, 1905; Б.3652. *Дицген И.* Сущность головной работы человека. М., б.г.; Б.3654. Завоевания (Аквизит) философии и письма о логике. СПб., 1906.

<sup>1</sup> Вслед за этим он тем не менее добавлял, что необходимо различать Маха, Дицгена и их последователей: «Из последних некоторые пишут довольно глупые вещи, и против этого необходимо выступить» (Карл Каутский о Марксе и Махе // Возрождение. 1909. № 9–12. С. 77; перевод: *Kautsky K.* Über Marx und Mach // Der Kampf. 1909. № 10. P. 451–452).

<sup>2</sup> См., например: *Юшкевич П.С.* Иосиф Дицген. Очерк его философии // Образование. 1907. № 9. С. 80, 86–88; *Валентинов Н.* Философские построения марксизма. С. 161–168.

<sup>3</sup> *Валентинов Н.* Философские построения марксизма. С. 161.

<sup>4</sup> *Дауге П.Г.* К русскому изданию // Унтерман Э. Антонио Лабриола и Иосиф Дицген. СПб., 1907. С. VIII.

<sup>5</sup> См.: *Дицген И.* Мелкие философские статьи. С. 37. На возможные точки соприкосновения богдановской теории организации с дицгенизмом намекал также Вайнштейн в одном своем докладе 1925 года, где он выступил против «Тектологии» (см.: *Вайнштейн И.* Искусство и организационная теория // Вестник Коммунистической Академии. 1925. № 11. С. 204–222).



материализма *Плеханова*»<sup>1</sup>. Летом 1907 года в ответ на этот выпад критических марксистов Плеханов разместил в «Современном мире» пространную рецензию на первое русское издание «Аквизита» и на перевод монографии американского дицгениста Эрнста Унтермана<sup>2</sup>. Там он настаивал главным образом на единстве взглядов «пролетарского философа» и марксистской ортодоксии, в связи с чем любая попытка противопоставить концепцию Дицгена материализму должна была считаться, по его мнению, абсолютно необоснованной<sup>3</sup>. Разделяя мнение Маркса, Плеханов признавал за Дицгеном необычайный талант пролетария-самоучки, не забывая при этом обратить внимание на его многочисленные недочеты — прежде всего это касалось предложенной им связи между идеализмом и материализмом, бытием и мыш-

<sup>1</sup> РНБ АДП. Ф. 1093. Оп. 4. Ед. хр. 212. *Семковский С.Ю. (Бронштейн)*. Философия марксизма (Диалектич. материализм). Примечание к конспекту для 4-й лекции: Диалектический материализм Дицгена против метафизического материализма Плеханова. Эту лекцию, прочитанную под псевдонимом Семковский, сотрудники Дома Плеханова приписывали Н.И. Бронштейну. Насколько известно, в 1907 году Н.И. Бронштейн посвятил Дицгену философскую статью в «Русской мысли», а в следующем году опубликовал восторженную рецензию на работу Дицгена в одном неполитическом журнале. Дауге приводил эти статьи в качестве примера интереса буржуазной печати к Дицгену и его связи с эмпириокритицизмом (см.: *Бронштейн Н.И.* Теоретико-познавательный идеализм и положительные науки // Русская мысль. 1907. № 11. С. 39–62; Рецензия: Дицген И. Сущность головной работы человека и другие сочинения // Критическое обозрение. 1908. № 1. С. 32–35; *Дауге П.Г.* Г. Плеханов и И. Дицген // Дицген И. Аквизит философии и письма о логике. Специально демократически-пролетарская логика. 2-е изд. М., 1908. С. 273). Однако обнаруженный в Архиве Дома Плеханова документ можно приписать С.Ю. Бронштейну (Семковскому), который сначала был меньшевиком, а затем редактором газеты «Правда» Троцкого в Вене. То, что С.Ю. Бронштейн занимался философией, доказывает интерес Богданова к сочинению Семковского об ортодоксальном марксизме и философии, которое он все же не смог опубликовать (см.: РГАСПИ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 28. Письмо А.А. Богданова А.М. Горькому. 28 (15).II.1909; письмо А.А. Богданова А.М. Горькому. 25 (12).III.1909 // Неизвестный Богданов. Т. II. С. 156–157).

<sup>2</sup> См.: *Плеханов Г.В.* Иосиф Дицген // Избр. филос. произв. Т. III. С. 106–123. Плеханов познакомился с учением Дицгена уже в 1903 году, о чем свидетельствует отправленное ему письмо Евгения Дицгена (РНБ АДП. Ф. 1093. Оп. 3. Ч. 1. Ед. хр. 173 (V.42.1). Письмо Е. Дицгена Г.В. Плеханову. 24.IX.1903). В последующие годы Плеханов посещал сына философа в Швейцарии (см.: РНБ АДП. Ф. 1093. Оп. 3. Ч. 1. Ед. хр. 173 (V.42.2). Письмо Е. Дицгена Г.В. Плеханову. 7.IV.1905). Из одного более позднего письма Каутского следует, что Плеханов встретился с ним в Локарно именно благодаря их общему в то время другу, Евгению Дицгену (Письмо К. Каутского Г.В. Плеханову. 15.XII.1910 // Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. Т. II. С. 188–189).

<sup>3</sup> В то время как Унтерман считал, что основатели научного социализма, которые поставили гегелевскую диалектику на ноги, покончив таким образом с классической традицией немецкой философии и в то же время с вульгарным материализмом предшествующих столетий, «ограничили свою задачу исследованием социальной стороны их новой теории» (*Унтерман Э.* Антонио Лабриола и Иосиф Дицген. Опыт сравнения исторического и монистического материализма. СПб., 1907. С. 8), Плеханов уточнял, что «слова Маркса о материалистической диалектике (...) содержат в себе (...) весьма определенную «критику познания»» (*Плеханов Г.В.* Иосиф Дицген // Избр. филос. произв. Т. III. С. 111). В связи с этим доктрина Дицгена, по мнению Плеханова, не могла стать «новым» философским основанием марковского исторического материализма.



лением. Согласно Плеханову, Дицген попытался преодолеть противоречие и односторонность этих понятий, не сумев при этом ухватить их истинного значения<sup>1</sup>. Результатом этого, утверждал Плеханов, была идеалистическая в самом своем основании концепция: в своем натурализме, подчеркивал он, Дицген предложил шеллинговское решение фундаментального недифференцированного единства субъекта и объекта, не объяснив при этом, какова их связь<sup>2</sup>.

Тяжелые последствия подобной путаницы обнаруживались, согласно Плеханову, на гносеологическом уровне. Он утверждал, что такого рода непонимание связи между субъектом и объектом привело Дицгена к тому, что он стал отвергать любую возможную связь между познанием и реальностью и путать врожденные и приобретенные элементы в познании, никак не объясняя происхождение идеи *a priori*, которую, как считал Плеханов, могли допускать только идеалисты. Согласно Дицгену, знание того, что «за явлениями природы, за относительными истинами, стоит универсальная, неограниченная, абсолютная природа, не открывающаяся всецело человеку», «прирождено; (...) нам дано вместе с сознанием»<sup>3</sup>. Именно эта идея — практически мистическое откровение универсума — вызывала особое возмущение Плеханова. Он утверждал, что единство субъекта и объекта реализовывалось исключительно в конкретной материальности и телесности человека и с этой точки зрения биологический эволюционизм был призван объяснить происхождение априори, а значит, объяснить подлинную связь между «врожденным» и «приобретенным» в познании<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См.: Плеханов Г.В. Иосиф Дицген. С. 115. Мнение Плеханова о Дицгене позже использовалось Любовью Аксельрод в статье, приуроченной к двадцать пятой годовщине со дня смерти этого немецкого философа (см.: Аксельрод Л.И. Против идеализма. С. 233, 237–238). По этому случаю даже Ленин написал короткую статью о Дицгене, выделяя достоинства и недостатки его учения (см.: Ленин В.И. К двадцатипятилетию смерти Иосифа Дицгена // Полн. собр. соч. Т. 23. С. 117–120). Впрочем, кажется, Ленин согласился — по крайней мере изначально — на издательский план Дауге, с которым последний ознакомил его в Куоккала в 1907 году (см.: Дауге П.Г. К истории одного издательства. С. 78).

<sup>2</sup> См.: РНБ АДП. Ф. 1093. Оп. 2. Ед. хр. 880 (Т. 107). Л. 6–9. Плеханов полагал, что решение Шеллинга было строго монистическим, но «перевернутым»: «субъект-объект» Шеллинга, по его мнению, следовало сводить к «объект-субъекту» материализма (РНБ БДП. Б.3734/7. Фишер К. История новой философии. Т. VII: Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905. С. 480).

<sup>3</sup> Дицген И. Эскурсии социалиста в области теории познания. СПб., 1907. С. 26–27.

<sup>4</sup> См.: РНБ БДП. Б.3654. Дицген И. Завоевания (аквизит) философии и письма о логике. СПб., 1906. С. 166; Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. Т. III. С. 79. Плеханов был убежден, что его теория познания, в которой, как мы видели, утверждалась фундаментальная роль субъекта в переводе реальности на язык чувств, не подвергалась риску превратиться в «метафизический» призыв к абстрактной и неисторической «человеческой природе» именно благодаря эволюционистскому понятию физиологического априори, которое он заимствовал у Спенсера и главным образом из русской физиологической традиции, уже предлагавшей его биологическую версию, учитывающую связь организма с окружающей средой. См.: Steila D. Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge. Dordrecht, 1991. P. 105–127.



Как и следовало ожидать, статья Плеханова вызвала бурю негодования среди махистов<sup>1</sup>. Причем их многочисленные возражения были настолько же настойчивыми, насколько авторитетными звучали слова тогда еще признанного «учителя» русского марксизма. В ответ на плехановскую статью о Дицгене Дауге замечал:

Мы все привыкли считаться с Плехановым, как с авторитетом в вопросах социалистического мировоззрения, к его словам внимательно прислушивается все молодое русское марксистское поколение и руководствуется его отношением к каждому новому литературному произведению из этой области. Поэтому критика Плеханова имеет в известном смысле для среднего читателя решающее значение<sup>2</sup>.

Юшкевич раскритиковал доводы Плеханова как обманчивые и поверхностные, обращенные в действительности против марксистов-эмпириокритиков, взгляды которых отчасти предвосхитил Дицген<sup>3</sup>. В дальнейшем и Валентинов придерживался той же точки зрения:

Весьма странно, что Плеханов, до сих пор с той же «достойной изумления» неизменностью следовавший преподанным Марксом замечаниям, на этот раз «позволяет себе не согласиться». Думается нам, что ларчик просто открывается: Маркс отнесся одобрительно к *развиваемым* Дицгеном философским идеям, Мах подчеркнул свою близость к строю идей и взглядов, *развитых* Дицгеном. *Nic haeret aqua...*<sup>4</sup>

В свою очередь Богданов, адресуя своему ортодоксальному противнику открытое письмо, объяснял плехановскую критику идей Дицгена прежде всего соприкосновением философских взглядов последнего с эмпириомонизмом. И тот факт, что именно Маркс и Энгельс высоко оценили Дицгена, подчеркивал Богданов, ставил Плеханова в более чем затруднительное положение<sup>5</sup>.

В результате философия Дицгена стала одной из постоянных тем махистского спора в 1907–1908 годах<sup>6</sup>. Дицген цитировался махиста-

<sup>1</sup> Несмотря на то что редакцию «Современного мира» — того самого журнала, где была опубликована статья Плеханова, — нельзя было обвинить в симпатии к махизму, на его страницах несколькими номерами позже вышла статья, где идеи Дицгена были представлены в довольно благожелательном свете. См.: *Андреев Н.* Диалектический материализм и философия И. Дицгена // Современный мир. 1907. № 11. С. 1–36.

<sup>2</sup> *Дауге П. Г.* Г. Плеханов и И. Дицген // Дицген И. Аквизит философии и письма о логике. 2-е изд. М., 1908. С. 257. В дальнейшем Дауге утверждал, что в принципе взгляды Дицгена были «марксистскими», причем относились скорее к марксизму Маркса и Энгельса, нежели к марксизму Плеханова (Там же. С. 276–282).

<sup>3</sup> См.: *Юшкевич П. С.* О философских направлениях в марксизме // Новая книга. 1907. № 10. С. 1–6.

<sup>4</sup> *Валентинов Н.* Философские построения марксизма. С. 189.

<sup>5</sup> См.: *Богданов А. А.* Открытое письмо тов. Плеханову // Вестник жизни. 1907. № 7. С. 49, прим.

<sup>6</sup> В свою очередь русский спор имел отклик в современной ему немецкой дискуссии о дицгенизме. Евгений Дицген пытался сначала опубликовать в «*Neue Zeit*» статью Дауге (*Дауге П.* Философия и тактика // Дицген И. Мелкие философские статьи. СПб., 1907. С. I–XVII), но попытка эта осталась безуспешной. Каутский объяснял тогда: «Я отклонил статьи Плеханова и его друзей, касающихся той же темы, что и Дауге,

ми-критиками среди главных общепризнанных авторитетов, предложенная им система воззрений была объектом докладов и лекций, ему посвящались статьи и очерки, на его «пролетарскую логику» с нескрываемым презрением ссылались в буржуазной печати, его имя часто звучало в камерах среди заключенных революционеров<sup>1</sup>. Намек на Дицгена был совершенно очевиден для современников, когда Богданов в своем утопическом романе сравнивал «марсианскую» книгу, первая глава которой «была посвящена идее Вселенной как единого целого, все заключающего в себе и все определяющего собой», с «произведе-

потому что эти русские разногласия не очень интересуют немцев, и мы ими могли бы разжечь широкую дискуссию, для которой у нас не хватает места» (*Дауге П. Г.* К истории одного издательства // Старый большевик. 1933. № 1 (4). С. 81). Несколько месяцев спустя он объяснял Плеханову: «Я нажил себе недавно врага в молодом Дицгене, так как я отверг одну за другой три статьи о Дицгене — Унтермана, Ланге и одного англо-американца, имя которого я запомнил: это были сплошь смехотворные работы» (письмо К. Каутского Г.В. Плеханову. 10.III.1908 // Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. Т. II. С. 181). Евгений Дицген тем не менее решил опубликовать статью Плеханова и некоторые статьи о русском споре в приложении к сборнику «*Erkenntnis und Wahrheit*», разместившему на своих страницах статью Дауге, опубликованную во втором русском издании «Аквизита». Франц Меринг опубликовал в «*Die Neue Zeit*» не слишком благосклонную рецензию на эту работу Дицгена (см.: *Mebring F.* Bücherschau: J. Dietzgen, Erkenntnis und Wahrheit // *Die Neue Zeit*. Jhrg. XXVI. Bd. 2. P. 430–432; см. также: *Dietzgen E.* Nochmals Dietzgen // *Die Neue Zeit*. Jhrg. XXVI. Bd. 2. P. 650–654). Позже Эрнст Унтерман опубликовал возражение на критику Плеханова. См.: *Dietzgen J.* Erkenntnis und Wahrheit. Des Arbeiterphilosophen universelle Denkweise und naturmonistische Anschauung über Lebenskunst, Oekonomie, Philosophie, Religion und Sozialismus. Hrsg. E. Dietzgen. Stuttgart, 1908; *Untermann E.* Die logischen Mängel des Engeren Marxismus. Georg Plechanow et alii gegen Josif Dietzgen. München, 1910. Конец дискуссии положила сухая заметка редакции в «*Die Neue Zeit*» (см.: *Mebring F.* Der «*Dietzgenismus*» zum letzten Male // *Die Neue Zeit*. Jhrg. XXIX. Bd. 1. P. 175–176).

<sup>1</sup> См.: *Берман Я.А.* Социал-демократическая философия // Вестник жизни. 1907. № 1. С. 35; *Юшкевич П.С.* Априоризм, эмпиризм и эмпириосимволизм // Вестник жизни. 1907. № 3. С. 9–11; *Валентинов Н.* Философские построения марксизма. С. 155–189; *Франк С.А.* Рецензия: Мах Э. Анализ ощущений // Русская мысль. 1907. № 11. С. 230–231; *РГАСПИ.* Ф. 292. Оп. 1. Ед. хр. 4. Письмо В.Ф. Горина-Галкина Е.Ф. Галкина. 26.VI.1907. Л. 64 об. Как уже говорилось ранее, русские марксисты часто использовали время своего заключения для чтения и теоретических дискуссий. В частности, один свидетель вспоминал, что Свердлов, заключенный в Екатеринбурге в 1908–1910 годах, «был ярким эмпириомонистом, между прочим, доказывая, что дицгенизм не близок, а прямо тождествен с эмпириомонизмом» (*Теодорович И.* Заметки читателя. 3. О письме В.И. Ленина к И. Теодоровичу 1909 г. (а не к Я.М. Свердлову) // Пролетарская революция. 1924. № 4 (27). С. 217). Сталин также предлагал «остановиться на диалектическом материализме (не Плеханова, а Маркса–Энгельса), развивая и конкретизируя его в духе Дицгена, усваивая попутно хорошие стороны махизма» (*Готлобер Д., Узгоров А., Шипкарич А.* Важный этап борьбы за партию // Коммунист. 1962. № 1. С. 75 — в этой статье приводятся многие отрывки из документов сталинского архива). Что касается публичных докладов, помимо уже упомянутой лекции, прочитанной Бронштейном в кружке самообразования, Дауге «в конце марта 1908 г. прочел в аудитории польской библиотеки в Москве публичную лекцию на тему “Иосиф Дицген и его философия”, на которой присутствовал целый ряд товарищей из московской организации» (*Дауге П. Г.* К истории одного издательства // Старый большевик. 1933. № 1 (4). С. 83–84).





ниями того рабочего-мыслителя, который в простой и наивной форме первый изложил основы пролетарской философии природы»<sup>1</sup>.

Однако не все махисты выражали свое согласие с идеями Дицгена: если Богданов высоко оценивал его «натурмонизм» и идею «универсума» как основополагающего единства процессов и явлений<sup>2</sup>, то у наиболее строгих русских махистов, то есть тех, кто, как Юшкевич и Валентинов, исходил из уважения к науке и современной эпистемологии, развивая свои идеи по направлениям наиболее близким оригинальному эмпириокритицизму, именно дицгеновский «натурмонизм» вызывал возражения. Так, Валентинов подверг критике «мистические» элементы концепции Дицгена<sup>3</sup>, а Юшкевич особо подчеркнул ее ограниченность. Заключалась эта ограниченность в фундаментальной непоследовательности при критике априоризма и метафизики: Дицген, как утверждал Юшкевич, прекрасно понимал необходимость отсылки к принципиальной однородности бытия с целью преодоления дуализма низшего и высшего миров и окончательного освобождения от метафизики и теологии, но разрешить эту проблему он не сумел, сделав из понятия однородности бытия своего рода «*a priori* сознания» и не ограничившись «постулированием» этой самой однородности как «отправной точки познания»<sup>4</sup>.

Аналогичные аргументы приводил и Иосиф Гельфонд в своей подробной статье о философии Дицгена в махистском сборнике 1908 года, оставшейся, видимо, единственным его выступлением в теоретической дискуссии тех лет<sup>5</sup>. Сомнения Гельфонда по поводу системы взглядов Дицгена выражали по сути ту же фундаментальную критику «иннатизма» и «априоризма», которую ранее уже высказывал Юшкевич. Гельфонд писал:

Чтобы опровергнуть метафизиков-идеалистов, недостаточно одного указания на то, что познание является фактом материальным, необ-

<sup>1</sup> Богданов А.А. Красная звезда. Роман-утопия // Вопросы социализма. Работы разных лет. М., 1990. С. 129.

<sup>2</sup> О монистическом мировоззрении Богданова мы здесь уже упоминали. Надо заметить, что независимо от Дицгена Богданов даже посвятил статью своей первой книги «Эмпириомонизм» понятию «Universum», которое совершенно случайно оказалось близким дицгенизму (см.: Богданов А.А. Эмпириомонизм. М., 1904. С. 146–182).

<sup>3</sup> Согласно Валентинову, Дицген не сумел освободиться от метафизики, придя к спиновзавского версии монизма, отсылавшего в конечном счете к сверхъестественной «субстанции» (см.: Валентинов Н. Философские построения марксизма. М., 1908. С. 175–185).

<sup>4</sup> На самом деле Юшкевич был убежден, что «априоризм Дицгена в данном вопросе есть лишь неудачное выражение для постулирования однородности бытия» (Юшкевич П.С. Иосиф Дицген. Очерк его философии // Образование. 1907. № 9. С. 85).

<sup>5</sup> Гельфонд не был ни философом, ни публицистом, он лишь сочетал со своей профессией врача глубокий интерес к философии, разделяемый им с его другом Юшкевичем. С ним он познакомился в Париже в начале XX века и поддерживал отношения всю свою жизнь. Этими биографическими сведениями о Гельфонде я обязана Адольфу Павловичу Юшкевичу, любезно их мне предоставившему.



ходимо еще кроме того исключить из этого материального познания все те, якобы сверх-эмпирические, элементы, которые там находят противники позитивизма<sup>1</sup>.

Как раз эту ошибку, по мнению Гельфонда, и совершал Дицген, допуская «врожденное» познание цельности и однородности универсума. В то время как Дицген все более впадал в идеализм, эмпириокритицизм, подмечал Гельфонд, продолжал демонстрировать свою последовательность, основывая однородность универсума на идее функциональных связей между вещами, которая могла бы спасти убедительность знания, преодолевая в то же время любую метафизику<sup>2</sup>.

Именно дицгеновский «иннатизм» и теория истины, вызывая критику Плеханова, порождали сомнения и у некоторых махистов. Но если ортодоксы-плекхановцы критиковали систему взглядов Дицгена, то махисты считали необходимым более последовательное развитие его идей, ведь скрыто выраженный «махизм» Дицгена мог позволить им обосновать законность высказанной ими претензии на принадлежность их философских идей к настоящему марксизму.

## Марксизм и религия

Начиная с 1907 года между меньшевиками и большевиками, ортодоксами и «критиками» появился еще один элемент для разногласий — высказанная некоторыми марксистами идея о том, что их учение не должно ограничиваться научным мировоззрением, но должно отсылать прежде всего к «эмоциональной» сфере, к идеальным устремлениям. Если в европейском контексте той эпохи подобное явление было довольно распространенным<sup>3</sup>, то в России ситуация отли-

<sup>1</sup> Очерки по философии марксизма. С. 260.

<sup>2</sup> См. там же. С. 276. Дауге ответил на обвинения Гельфонда, а таким образом и на обвинения Юшкевича, выступив в защиту Дицгена. Как утверждал Дауге, чтобы решить противоречия, всегда необходимо обращаться к «третьему» вышестоящему (см.: *Дауге П. Г. Плеханов и И. Дицген // Дицген И. Аквизит философии. 2-е изд. М., 1908. С. 273–276*). Фактически Дауге можно назвать единственным настоящим русским дицгенистом — остальных симпатизирующих Дицгену интересовали главным образом находящиеся еще в зачаточном состоянии элементы эмпириокритицизма в философии немецкого «пролетария».

<sup>3</sup> В те же годы некоторые социологи (такие, например, как Вебер и Дюркгейм) подчеркивали политическую и социальную роль религиозных верований, а Жорж Сорель работал над своей теорией «мифов». В немецкой социал-демократии также обсуждалось отношение к религии: несмотря на прежнюю актуальность идеи о том, что вера должна оставаться «личным делом» каждого, в начале XX века стало предлагаться (прежде всего в австрийской среде «*Sozialistische Monatshefte*») более позитивное отношение к религии. Немецкие дискуссии получили широкий отклик в России (см.: *Губевич П. Религия и социал-демократия. СПб., 1907*; и переводы: *Лафарг П. Вера в Бога. СПб., 1906; Стэмффер Ф. Религия — дело совести каждого (Обоснование 6-го пункта Эрфуртской программы). Киев, 1906; Паннекук А. Религия и социализм. Киев, 1906*). Успеху Дицгена в России, как мы видели, благоприятствовал его призыв к «вере» и «надежде». Присутствие в американском дицгенизме религиозных тем имеет достаточно весомое документальное подтверждение в «*International Socialist Review*» (см.: *Pannekoek A. Socialism and*



чалась тем, что традиция передовой интеллигенции носила по преимуществу антирелигиозный характер. Только после революции 1905 года стали проявляться первые признаки «христианского» и «религиозного» социализма<sup>1</sup>. Когда «научный» марксизм показал себя неспособным самостоятельно привести к победе, революционеры, пытаясь вновь отыскать источник вдохновения для народных масс после краха революции, еще больше доверились чувствам и страстям.

Поскольку подобная переоценка идеалов в революционной среде часто сопровождалась философским интересом к эмпириокритицизму, не вызывает удивления, что «пророком» новой марксистской религии в России стал именно Луначарский, которому именно обучение у Авенариуса раскрыло важность «оценки», неистребимого эмоционального значения познания и действия. Столь же естественным было и то, что Плеханов как наследник антирелигиозной традиции радикальной интеллигенции XIX века выражал свое несогласие с любой попыткой преуменьшить «научность» марксизма. Причем, надо сказать, именно «религиозные» тенденции «критического» марксизма убедили его в необходимости немедленно выступить против последнего<sup>2</sup>.

«Религиозные искания» критических марксистов на самом деле полностью согласовывались с модными тогда ориентациями интеллигенции и в целом атмосферой тех лет. В 1907 году Бердяев отмечал рождение в обществе нового религиозного сознания, влияния которого, по его мнению, не смог избежать даже социализм: «Социализм стремится к тому же, к чему стремятся все религии, к освобождению человечества от гнета природы, от необходимости, от страдания»<sup>3</sup>. «Религиозные» элементы в социализме выделяли и Булгаков, и социал-революционер Чернов, считавший, что «в общем идейном багаже современного человека (...) должно быть некоторое “святая святых”, к которому он должен относиться с чисто религиозной преданностью

Religion // International Socialist Review. 1907. VII. 9. P. 546–556; Hall T.C. The Element of Faith in Marxian Socialism // 1908. VIII. 7. P. 392–395; *Idem*. Socialism and Religion // 1908. IX. 1. P. 39–44; *Ladoff I.* Socialism and Mysticism // 1908. VIII. 12. P. 739–745).

<sup>1</sup> См.: *Scherrer J.* L'intelligentsia russe: sa quête de la vérité religieuse du socialisme // Le temps de la réflexion. 1981. II. P. 117; *Intelligentsia, Religion, Révolution: Premières manifestations d'un socialisme chrétien en Russie. 1905–1907 // Cahiers du monde russe et soviétique. 1976 (XVII). P. 427–466; 1977 (XVIII). P. 5–32.*

<sup>2</sup> В подготовительных заметках к статье против Богданова, относящихся, вероятно, к 1907–1908 годам, Плеханов объяснял, что его долгое молчание, с которым он воспринимал выпады махистов, в чем его не раз обвиняли, должно быть прервано, и объяснялось это тем, что последние обратились к религии. «Теперь,— заключал он,— вы реакционеры не в возможности, а в *действительности*» (Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. Т. I. С. 93).

<sup>3</sup> *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. 70. Несмотря на критику постановки вопроса у Бердяева, махист Суворов все же высоко оценил предпринятый в его работе анализ «религиозных» элементов социализма (см.: *Суворов С.* Рецензия: Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность // Общественное образование. 1908. № 2. С. 132).



и вокруг которого, как вокруг своего естественного центра, должны группироваться в известном рациональном порядке все его желания, стремления и помыслы»<sup>1</sup>. Рассуждая подобным образом, русская революционная (или передовая) интеллигенция все ближе подходила к вопросам, вот уже несколько лет обсуждавшимся так называемыми «богоискателями», группой философов, писателей и поэтов, которая в 1901–1903 годах стала инициатором петербургских философских и религиозных встреч, а после революции 1905 года выступила создателем Московского религиозно-философского общества. К последнему вскоре присоединилось аналогичное ему Петербургское, и в результате в обеих столицах стали проходить встречи и конференции, имевшие тогда немалый успех<sup>2</sup>.

Как уже отмечалось, первым среди марксистов искренний интерес к религии проявил Луначарский. Хоть и критикуя, вслед за Ницше, веру в «потустороннее» как чистое выражение слабого и вялого желания утешения<sup>3</sup>, уже в 1903 году в рецензии на монографию Геффдинга, переведенную Базаровым и Степановым, он писал, что религиозный дух вполне совместим с наукой и позитивизмом<sup>4</sup>. В следующем году он благосклонно высказывался за использование выражения «позитивная религия» как идеальной опоры марксизма. В то же время Луначарский считал нужным уточнить, что он не желает возлагать «ответственность за свои личные мнения на ту социально-философскую школу, к адептам которой он с гордостью себя причисляет»<sup>5</sup>. Он был убежден, что исторически религия отвечала главной потребности человечества, ставя своей целью «выяснить положение человека и научить его путям, которые ведут к истинному благу»<sup>6</sup>.

В связи с вестущимся в начале века обсуждением «проблем идеализма» размышления Луначарского о религии, разбросанные в различных статьях, вышедших в тот период, поначалу остались практически незамеченными. Обращение к теме «религии» стало обычным явлением для русского марксизма начиная лишь с 1907 года, когда журнал «*Mercure de France*» провел международный опрос (обратившись за ответами также к русской интеллигенции) по поводу того, какое будущее ждет религию и что станет с религиозным чувством. Находясь в числе опрошенных, Плеханов утверждал о скором конце религии:

<sup>1</sup> Чернов В.М. Философские и социологические этюды. М., 1907. С. 5; Булгаков С. Карл Маркс как религиозный тип. СПб., 1907.

<sup>2</sup> См.: Scherrer J. Die Petersburger Religions-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencia-Mitglieder (1901–1917). Berlin, 1973.

<sup>3</sup> См.: Луначарский А.В. Этюды критические и полемические. М., 1905. С. 296.

<sup>4</sup> См.: Луначарский А.В. Рецензия: Геффдинг Г. Философия религии // Образование. 1903. № 9. С. 100.

<sup>5</sup> Луначарский А.В. Этюды критические и полемические. М., 1905. С. 336.

<sup>6</sup> Луначарский А.В. Рецензия: Погодин А.Л. Религия Зороастра; Джексон Пр. Жизнь Зороастра // Образование. 1904. № 4. С. 105.



Прогресс человечества несет с собой смертный приговор и религиозной идее и религиозному чувству. Робкие или заинтересованные люди выражают опасение за судьбу морали. Но (...) мораль может вести самостоятельное существование<sup>1</sup>.

Горький, в свою очередь, отличал неизбежную гибель идеи покорности сверхъестественному Богу от триумфа религиозного чувства, которое он определял как *«радостное и гордое чувство сознания гармоничности уз, соединяющих человека с вселенной»*, «творческое и сложное чувство веры и силы, надежды на победу, любви к жизни, изумления перед мудрой гармонией, существующей между его разумом и всей вселенной». Религиозное чувство должно было, по его мнению, «существовать, развиваться и способствовать совершенствованию человека»<sup>2</sup>.

Несмотря на то что в литературе можно встретить сомнения по поводу самостоятельности горьковских рассуждений о религии, пришел он к ним все же независимо от Луначарского<sup>3</sup>, даже если встреча с ним и была определяющей в эволюции его идей. Начало их общения относят, как правило, к октябрю–ноябрю 1907 года, когда они познакомились во Флоренции. Однако некоторые исследователи утверждают о том, что их встреча произошла уже в 1905 году в Петербурге — во время сотрудничества с легальным журналом «Новая жизнь». В 1906 году они совершенно точно состояли в переписке, а после их встречи во Флоренции Горький уже пригласил Луначарского к себе на Капри, куда тот и отправился в начале 1908 года<sup>4</sup>. Гражданская жена Горького, актриса Мария Андреева, писала тогда одному своему другу:

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. Ответ на анкету о будущности религии, произведенную журналом «Mercure de France» // Избр. филос. произв. Т. III. С. 105.

<sup>2</sup> Ответ Горького был опубликован на французском: *Gor'kij M. La question religieuse* // *Mercure de France*. 15.IV.1907. P. 593–595. Здесь приводится обратный перевод, выполненный Луначарским (*Луначарский А.В. Будущее религии* // *Образование*. 1907. № 10. С. 6–7).

<sup>3</sup> Уже в 1901 году Горький писал одному своему другу: «Жизнь мне нравится, жить я люблю, я чувствую удовольствие жить, понимаешь? (...) А кой черт тебе какая-то религия, если ты не чувствуешь себя в силе создать свою...» (письмо А.М. Горького В.А. Поссе, после 10.VIII.1901 // Архив А.М. Горького. М., 1954–1976. Т. VII. С. 23). Согласно Э. Клоусу, идеи Горького и Луначарского были во многом схожи с идеями Э.А. Соловьева, литератора с марксистскими симпатиями, который в своих произведениях предложил идеал «сверхчеловеческой» личности, но, уйдя из жизни в 1905 году, успел разве что расплывчато предвосхитить религиозный «миф» своих наиболее известных товарищей (см.: *Clowes E.W. The Revolution of Moral Consciousness*. De Kalb. 1988. P. 201–202). По мнению Соловьева, отдельный индивид также реализует себя в утверждении будущего человечества (см.: *Соловьев Э.А. [Андреевич]. Философские очерки*. М., 1906. С. 69; *Собр. соч. Т. I: Опыт философии русской литературы*. Казань, 1922. С. 312), в «сверхчеловеке», который всегда является целью, а не средством (см.: *Соловьев Э.А. Книга о М. Горьком и А.П. Чехове*. СПб., 1900. С. 28–29; 164–166). Тем не менее сходства с «богостроителями» ограничиваются лишь подобными созвучиями.

<sup>4</sup> См.: М. Горький и его современники. Л., 1968. С. 110–122.



Живет здесь Луначарский, и — боже мой — какие беседы они ведут. Порой голова кружится, так они стремительно летают в высоты, нам простым смертным недоступные, но вся душа горит радостью и так светло, хорошо, что существуют такие мысли, сверкают такие молниеносные замыслы, светом которых, кто знает, может быть, озарится сама история!<sup>1</sup>

Представить себе тот характер, который носили беседы Горького с Луначарским, совсем не трудно. В 1907 году Луначарский изложил свои мысли на тему религии в пространной статье для журнала «Образование». Приняв к рассмотрению ответы Плеханова и Горького в «Mercure de France», а также социал-демократические взгляды от Вандервельде до Дицгена, он предложил в этой статье свою собственную позицию, согласно которой марксизм представлял собой «религию без бога». Придерживаясь распространенного определения религии, Луначарский замечал:

*Религия есть такое мышление о мире и такое мироощущение, которое психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы. (...) Научный социализм разрешает эти противоречия, выставляя идею победы жизни, покорения стихий разуму путем познания и труда, науки и техники<sup>2</sup>.*

Именно из-за своего стремления согласовать жизнь и природу, человечество и Вселенную социализм, согласно Луначарскому, не мог ограничиваться своей «научностью»:

Наука, система не имеет никакого отношения к чувству, к любви, надежде. Мир не только познается, но и оценивается (...). Но оценивать значит — ставить оцениваемое в связь с нашими живыми потребностями. Наука, система — дело головы и удовлетворяет голову, наука отвечает на вопросы «как? и что?», она не должна отвечать на вопросы «хорошо ли? дурно ли?». Религия же отвечает на эти вопросы и делает практический вывод. Она констатирует дурное в мире и ищет победы над ним, и находит ее в надежде<sup>3</sup>.

По мнению Луначарского, выдвинутое им социалистическое мировоззрение, основанное на биомеханике Авенариуса, не должно было бояться быть названным «религией»:

Слова чисты в чистых устах, и социал-демократия только выиграет, когда скажет: да, я — новая, великая религиозная сила, я несусь с собой

<sup>1</sup> Письмо М.Ф. Андреевой к А.Н. Тихонову. 30.I.1908 // Андреева М.Ф. Переписка. Воспоминания. Статьи. Документы. 3-е изд. М., 1968. С. 164.

<sup>2</sup> Луначарский А.В. Будущее религии // Образование. 1907. № 10. С. 21, 22. Луначарский придерживался объяснения термина «религия» от лат. *religare* как осознания связи между человеком и высшим сверхиндивидуальным существом, разве что в данном случае речь шла не о Боге, а о человечестве и о Вселенной. Луначарский полагал, что данная этимология впервые была предложена Шлейермахером (См. там же. С. 23).

<sup>3</sup> Там же. С. 24.



религию, которая заменяет все прежние и содержит их в себе в высшей потенции<sup>1</sup>.

Главной особенностью социалистической религии, согласно Луначарскому, было отсутствие Бога и любой отсылки к сверхъестественному. Новым богом, приход которого провозглашал социализм и, как подчеркивал Луначарский, гениально предвещали еще Фейербах и Маркс<sup>2</sup>, должно было стать новое человечество — победитель природы и творец собственной судьбы. В связи с этим в ответе Горького на опрос «*Mercur de France*» Луначарский видел чрезмерную восторженность писателя универсумом и природой, которую сам Луначарский критиковал как оставшийся от традиционных религиозных представлений элемент *космизма*<sup>3</sup>. В «космизме», утверждал он, таилось безропотное подчинение мнимым высшим законам природы, которое социализм, благодаря работе Маркса, окончательно преодолел<sup>4</sup>. Для Луначарского «космос» представлял собой скорее арену борьбы за выживание, нежели умиротворенное и гармоничное целое<sup>5</sup>. Новая религия, говорил он, должна быть «антропологичной» и сделать своим основанием работу, активную связь человечества с окружающей средой, став скорее «экономизмом», нежели «космизмом»<sup>6</sup>.

Религия человечества не обожествляет природы, но она принимает ее, как стихийную мощь, как полукосмос, как задачу, как источник сил, радости, особенно, когда она лишена человеком возможности слепо вредить великому сыну своему, будущему богу<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Будущее религии // Образование. 1907. № 10. С. 17.

<sup>2</sup> См. там же. С. 14–15.

<sup>3</sup> Предпринятая Луначарским критика горьковского понимания «религиозного чувства» не мешала ему называть ответ Горького в «*Mercur de France*» проявлением «научного социализма в его религиозном значении». Луначарский считал, что «это религия жизни, человека, восторженного движения вперед» (Луначарский А.В. Очерки современной русской литературы // Заграничная газета. 1908. № 3. С. 5). Горький предпринял попытку ответить на критику Луначарского в письме, которое, однако, так и не было им закончено (см. письмо А.М. Горького А.В. Луначарскому, после 25.XI/8. XII.1907 // Архив А.М. Горького. Т. XIV. С. 20–23).

<sup>4</sup> В этом смысле марксовский социализм находил свое место, согласно Луначарскому, в традиции иудаизма, который первым объявил о бунте человека против материи и чистой естественности (см.: Луначарский А.В. Будущее религии // Образование. 1907. № 11. С. 39–40). О связи между марксизмом и великими религиями человечества см.: Луначарский А.В. Религия и социализм. Ч. II. СПб., 1911. С. 323–388.

<sup>5</sup> См.: Луначарский А.В. Этюды критические и полемические. М., 1905. С. 338.

<sup>6</sup> См.: Луначарский А.В. Будущее религии // Образование. 1907. № 11. С. 32.

<sup>7</sup> Там же. С. 60. В 1906–1907 годах поляк Станислав Бжозовский, проделавший схожие с изысканиями Луначарского исследования, выдвинул идею «философии работы», в которой совместное усилие человечества видит перед собой уже не данный мир, но задачу сотворения этого мира и ответственность за него. См.: *Walicki A. Stanislaw Brzozowski and the Polish Beginnings of «Western Marxism»*. Oxford, 1989; *Steila D. A Philosophy of Labour: Comparing A.V. Lunačarskij and S. Brzozowski // Studies in East European Thought*. 2011 (63). 4. P. 315–327.



Природа, по мнению Луначарского, представляла собой беспорядочное и таинственное скопление сил и процессов, человек же был призван привести в нее порядок посредством борьбы и покорения. Понимаемый как религия, научный социализм обещал направлять человечество в этом деле. Как утверждал Луначарский, «в надежде на победу, в стремлении, напряжении сил — новая религия»<sup>1</sup>.

Скрыто иронизируя по поводу подходов Луначарского и Горького к природе, Изгоев подчеркивал, что новые религиозные мыслители появлялись «как грибы после дождя (...) из рядов той крайней левой, зеленой молодежи, которая никак не может решить, поразить ли ей мир злодейством или величайшей добродетелью»<sup>2</sup>. Что касается взглядов Луначарского на природу, показательна одна его поздняя комедия, в которой сравниваются три различных способа мысли и жизни трех путешественников — поэта, барона философа-шеллингианца и «практического человека» инженера. В связи с непогодой все трое вынуждены искать укрытия в доме таинственной дворянки, которая, притворяясь привидением, приводит в бегство всех суеверных и вознаграждает ночью любви не испугавшегося «практического человека». До появления привидения три главных героя обсуждают различные темы, включая взгляды на природу; положительный герой произведения, воплощение представлений автора, описывает отношения между человеком и природой в терминах насильственного, но в итоге триумфального покорения. Этот отрывок настолько удачно отображает притеснение по отношению к миру (а также притеснение в отношениях между полами), что заслуживает того, чтобы привести его здесь полностью. Ганц Гардт, «практический человек», главный герой комедии, объясняет:

Мне природа всегда представляется женщиной. Большой аристократкой. Как бы высокомошной и родовитой императрицей каких-то дикарей. А человеческий род кажется мне молодым парнем без рода и племени, малограмотным и косолапым... Можно сказать, щенком. Но по морде и лапам видать хорошую породу. Он растет, учится и становится ловчее. Дикарка-королева может слопать его, сделать из него жаркое, если он попадетс ей еще слабым под сердитую руку. Но не робей, парень! Надо тебе подрасти и укрепиться, а там изловчись и хватай злую красавицу. Удастся тебе ее схватить, — держи крепко, обними жарко... И вдруг она сдастся, снимет все маски и все одежды и скажет: «Милый!» Ну... И дело кончится свадьбой, как всякий хороший роман<sup>3</sup>.

Если Луначарский разработал новую социалистическую религию «без бога», то Горький удачно назвал свою религию «богостроитель-

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Религия и социализм. Ч. I. СПб., 1908. С. 48–49.

<sup>2</sup> Изгоев А.С. Составители религий // Речь. № 288. 6/19.XII.1907. С. 2. Луначарский ответил Изгоеву: Письмо в редакцию // Образование. 1908. № 1. С. 163–164.

<sup>3</sup> Луначарский А.В. Комедии. 2-е изд. Пг., 1919. С. 46–47.



ством» — под таким названием она и приобрела известность среди современников и историков. Впервые этот термин был использован Горьким в романе «Исповедь», написанном им в период между декабрем 1907 года и началом марта 1908 года в результате размышлений и дискуссий с Луначарским<sup>1</sup>. Главный герой романа — молодой человек Матвей, подкидыш, выросший в бедной крестьянской среде. Идея «богоискательства» заставляет Матвея углубиться в религиозные измышления, обратиться к официальной церкви и уйти в монашескую среду, а в результате оказаться среди народа, где он и обнаруживает религиозную силу, на которую человечество, делает вывод автор, способно только сплотившись. В этом молодого человека убеждает произошедшее на его глазах чудо: пораженная параличом девушка «исцеляется» благодаря вере в это исцеление всех собравшихся вокруг нее и с воодушевлением поддерживающих ее людей<sup>2</sup>. Перед лицом этого чуда Матвей вспоминает слова встреченного им во время странствий мудрого старца, раскрывшего ему истинное происхождение божественного:

Не бессилием людей создан бог, нет, но — от избытка сил. И не вне нас живет он, брате, но — внутри! Извлекли же его изнутри нас в испуге пред вопросами духа и наставили над нами, желая умерить гордость нашу, несогласную с ограничениями волю нашу. Говорю: силу обратили в слабость, задержав насильно рост ее! Образы совершенства — поспешно делаются; это — вред нам и горе. Но люди делаются на два племени: одни — вечные богостроители, другие — навсегда рабы пленного стремления ко власти над первыми и надо всей землей. Захватили они эту власть и ею утверждают бытие бога вне человека, бога — врага людей, судию и господина земли<sup>3</sup>.

На вопросы Матвея: «Кто богостроители? Кто — хозяин, коего ждешь?» — старец отвечал: «Богостроитель — это суть народушко!»<sup>4</sup> Матвей завершает свой «роман воспитания» страстной молитвой, обращенной к народу: «Ты есть мой бог и творец всех богов, соткавший их из красот духа своего в труде и мятеже исканий твоих!»<sup>5</sup>

«Исповедь» Горького вызвала огромный резонанс в обществе. Многие увидели в ней евангелие новой религии, коренящейся в рус-

<sup>1</sup> См.: Scherrer J. La «construction de Dieu» marxiste ou la «recherche de Dieu» chretienne: les termes *bogostroitel' stvo* et *bogoiskatel' stvo* // Rossija-Russia. 1980. 4. P. 179–181.

<sup>2</sup> К идее о том, что вера может творить чудеса, Луначарский обратился в одной из своих поздних комедий — «Вавилонская палочка», где Лумен, подающий большие надежды ученик волшебника Порфирия, рассказывает, как он открыл для себя, что можно совершать чудеса даже без волшебной палочки учителя, и описывает, как он подарил слово одной немой благодаря лишь духовной силе (см.: *Луначарский А.В.* Комедии. С. 21).

<sup>3</sup> *Горький М.* Исповедь // Полн. собр. соч. Т. 9. М., 1971. С. 341.

<sup>4</sup> Там же. С. 342.

<sup>5</sup> Там же. С. 390. Схожий энтузиазм по отношению к народу Горький выражает и в относящемся к тому же 1908 году очерке «О цинизме» (см.: *Литературный распад. Критический сборник.* СПб., 1908. С. 287).



ских народных традициях. Были и такие, кто подчеркивал в романе противоречие с марксизмом. В результате вся интеллигенция, причем не только марксистская, сразу же принялась за обсуждение этой книги<sup>1</sup>. В начале 1909 года один друг писал Горькому из Петербурга:

Ваша «Исповедь» не дает здесь никому покою. Много о ней говорят и «за заставой», иные считают ее за «Евангелие пролетариата», другие, по преимуществу «товарищи старого покроя», толкуют о «мистицизме». Спорят об ней и во всевозможных «обществах», вплоть до черносотенных. Большая и поучительная разногласица<sup>2</sup>.

Естественно, Луначарский был среди наиболее восторженных почитателей романа Горького, однако если, по мнению последнего, спасения должен был достичь «народ», то согласно Луначарскому, спасение должно было стать главной целью пролетариата<sup>3</sup>. Почти одновременно с романом Горького вышел первый том монументального произведения Луначарского о религии, задуманного им уже несколько лет назад<sup>4</sup>. Опираясь на свое определение религии при анализе основных традиционных религиозных взглядов, Луначарский видел марксизм наследником всех устремлений человечества — новой, великой, вышедшей из иудейства религией, пророком которой он видел, в свою очередь, самого себя: «Не только познать, но и переделать мир, говорит новая любовь. Рабочий союз воистину камень новой церкви»<sup>5</sup>. Давно проявляя интерес к «эмоциональным» аспектам политических теорий<sup>6</sup>, Луначарский завершал второй том «Религии и социализма» своего рода оправданием:

<sup>1</sup> В Полном собрании сочинений Горького 1971 года издания представлена очень интересная подборка фактов, демонстрирующая, в какие формы выливалась реакция образованного общества на его роман (Т. IX. С. 535–560).

<sup>2</sup> Письмо А.Н. Тихонова А.М. Горькому от 15 (28) января 1909 г. // Там же. С. 538.

<sup>3</sup> См.: Литературный распад. Критический сборник II. СПб., 1909. С. 84–119.

<sup>4</sup> См.: Луначарский А.В. Религия и социализм. Ч. I. СПб., 1908. С. 7. О религиозных взглядах Луначарского см. также: Scherrer J. La crise de l'intelligentsia marxiste avant 1914: A.V. Lunacharskij et le Bogostroitel' stvo // Revue des Etudes Slaves. 1978. LI. P. 207–215; Sesterbenn R. Das Bogostroitel'stvo bei Gorkij und Lunacharskij bis 1909. München, 1982; Kline G.L. Religious and Anti-Religious Thought in Russia. Chicago; London, 1968. P. 119–121.

<sup>5</sup> Луначарский А.В. Религия и социализм. Ч. I. СПб., 1908. С. 104. Смещения цитат из Маркса и фраз из Библии у Луначарского встречаются весьма часто. По воспоминаниям Татьяны Алексинской, жены Григория Алексинского, товарища Луначарского и Горького, во время их совместного пребывания на Капри Луначарский дошел до того, что даже сформулировал «пролетарскую» версию «Отче наш»: «О священный рабочий класс, иже еси на небесах! Да святятся имя Твое! Да придет царствие Твое! Да будет воля Твоя!.. и т. д.» (Aleksinskaja T. Les souvenirs d'une socialiste russe // La Grand Revue. 1923. XXVII. 9. P. 469).

<sup>6</sup> Нужно подчеркнуть, что в тот же период Луначарский проявлял интерес к вопросу революционного синдикализма, особо оценивая попытку восстановить «боевой и волевой дух» марксизма (см.: Луначарский А.В. Последействие // Лабриола А. Реформизм и синдикализм. СПб., 1907. С. 261). О симпатиях Луначарского к Сорелю и успехе последнего в России см.: Scherrer J. Georges Sorel en Russie: les cas des bolcheviks de gauche // Georges Sorel en son temps. Paris, 1985. P. 371–394. Следует отметить также тот любопыт-



Я постарался широко распахнуть двери внутреннего святилища, эмоционального святого святых марксизма. Моя книга лежит порогом в этих дверях. Пусть гневно попирают ее входящие: важно, чтобы они заглянули в недра откровенного храма. Это не пропадет даром<sup>1</sup>.

Русские ортодоксальные марксисты уверенно отвергали какие бы то ни было «эмоциональные» аспекты. Их учение, являвшееся для них «научной» теорией, вроде механистической науки XIX века, представляющей им, в свою очередь, «моделью» самой науки, должно было оставаться беспристрастным. Для Плеханова «богостроительство» представляло собой не что иное, как подтверждение субъективистской и реакционной природы философских рассуждений «критических» марксистов:

Г. Луначарский давно уж носил в себе зародыши своей нынешней болезни. Ее первым симптомом явилось его увлечение философией Авенариуса и желание «обосновать» марксизм с помощью этой философии. Всякому понимающему дело человеку уже тогда было ясно, что эта попытка «обоснования» Маркса свидетельствует лишь о неосновательности самого г. Луначарского. Поэтому всякого такого человека новый симптом болезни г. Луначарского ни удивить, ни смутить не может<sup>2</sup>.

По мнению Плеханова, субъективистская ошибка Луначарского видна уже в самом его определении религии. «Ни один серьезный материалист», утверждал Плеханов, никогда не смог бы прийти к мысли поисков связи физических законов природы с миром идеалов и человеческих истин<sup>3</sup>. Тем не менее ортодоксальный марксист Плеханов, кажется, намного серьезнее отнесся к идеям Луначарского, нежели

---

ный факт, что в народническом журнале «Русское богатство», где были опубликованы рецензии на оба тома «Религии и социализма», замечалось, что на самом деле марксизм несовместим с «моментом оценки», являвшимся существенным элементом народнической традиции (см.: Рецензия: Луначарский А. Религия и социализм. Ч. I // Русское богатство. 1908. № 11. С. 236–237; Рецензия: Луначарский А. Религия и социализм. Т. II // Русское богатство. 1912. № 5. С. 120). Аналогичными были и наблюдения Плеханова, оставленные им на полях «Религии и социализма» (РНБ БДП. П.9180. *Луначарский А.В. Религия и социализм*. Ч. I. СПб., 1908. С. 43).

<sup>1</sup> *Луначарский А.В. Религия и социализм*. Т. II. СПб., 1911. С. 394–395. Любопытно заметить, что, хоть и не разделяя идей «религиозного социализма» Луначарского, многие марксисты-махисты высоко оценивали значение эмоционального аспекта идеологии. См., например: *Юшкевич П.С. Рецензия: Бердяев Н. Sub specie aeternitatis // Современный мир*. 1907. № 2. С. 89. Юшкевич не раз обращался к темам религии, внимательно анализируя религиозные искания тех лет и пытаясь отыскать причины современного «мистицизма», которого он, надо сказать, совсем не одобрял. См.: *Литературный распад*. СПб., 1908. С. 93–121; *Юшкевич П.С. Религиозный опыт // Запросы жизни*. 31.I.1910. № 5. С. 269–278.

<sup>2</sup> *Плеханов Г.В. Предисловие к третьему изданию сборника «За двадцать лет» // Соч. М.; Пг., 1923–1927. Т. XIV. С. 191.*

<sup>3</sup> См.: *Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // Избр. филос. произв. Т. III. С. 380.*

к «Исповеди» Горького. Луначарский, по его мнению, обладал несколько большим талантом, о Горьком же он иронично писал:

Он проповедует то же, что и г. Луначарский. Но он меньше знает (этим я не хочу сказать, что г. Луначарский знает много); он наивнее (этим я не хочу сказать, что г. Луначарский лишен наивности); он менее знаком с современной социалистической теорией (это отнюдь не значит, что г. Луначарский хорошо знаком с нею). Поэтому его попытка облечь социализм в ризу религиозности оказывается еще более неудачной<sup>1</sup>.

Согласно ортодоксам, для обоснования политической борьбы не было никакой необходимости в «мифологическом» и религиозном синтезе, ведь «научный» марксизм, по их мнению, превосходным образом отвечал потребности оправдания и оживления практического действия<sup>2</sup>. Псевдомарксистское «богостроительство», считали они, это всего лишь вариант буржуазного «богоискательства», обращение же к религиозной тематике среди марксистов и симпатизирующих им на самом деле было вызвано, по их мнению, тем разочарованием, которое наступило в результате провала революции 1905 года. «Евангелие по Анатолию», как с иронией называл Плеханов работу Луначарского, было, как он считал, выражением желания «утешения» перед угасающим революционным движением<sup>3</sup>. Таким образом, для ортодоксов понятия «богостроители» и «богоискатели» были практически синонимами. Ленин в 1913 году замечал, что одни отличаются от других «ничуть не больше, чем желтый черт отличается от черта синего»<sup>4</sup>.

Противопоставление богоискательства богостроительству стало темой доклада, прочитанного Базаровым 9 января 1909 года в Петербургском литературном обществе в ответ на выступление поэта Алек-

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // Избр. филос. произв. Т. III. С. 390–391. См.: Литературное наследие Г.В. Плеханова. Сб. V. С. 145.

<sup>2</sup> Ответ Луначарского Плеханову должен был быть опубликован на страницах «Современного мира», где как раз и вышли плехановские статьи. Однако, по свидетельству самого же Луначарского, около месяца редакция пускалась на разные уловки, после чего ему отказали в праве на возражение. См.: Луначарский А.В. Религия и социализм. Т. II. СПб., 1911. С. 395–396.

<sup>3</sup> См.: Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. Т. I. С. 92. Некоторые современники любую попытку бегства в религию объясняли желанием преодолеть пессимизм (Дан Ф. Герои ликвидации (Страница из истории русских общественных настроений) // На рубеже. СПб., 1909. С. 80). Иные же по поводу новых заявлений о вере марксистов-богостроителей говорили, что те «спешили возложить на свои раны одежды нового бога» (Дьвов В.А. Новая вера // Образование. 1908. № 7. С. 34). Мартов предложил весьма развернутый анализ успеха религиозных рассуждений современности, исходя из особенностей русского марксизма: Мартов А. Религия и марксизм // На рубеже. СПб., 1909. С. 3–37.

<sup>4</sup> Письмо В.И. Ленина А.М. Горькому. XI.1913 // Полн. собр. соч. Т. 48. С. 226. См.: Scherrer J. La «construction de Dieu» marxiste ou la «recherche de Dieu» chretienne: les termes *bogostroitel' stvo* et *bogoiskatel' stvo* // Rossiya-Russia. 1980. 4. P. 173; Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // Избр. филос. произв. Т. III. С. 329, 433; Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. Т. I. С. 231–244.





сандра Блока по поводу горьковской «Исповеди»<sup>1</sup>. Согласно Базарову,

богостроительство диаметрально противоположно богоискательству, — оно по духу своему гораздо враждебнее этому последнему, чем многие, так называемые, научные мирозозерцания, хотя бы напр. догматический «материализм»<sup>2</sup>.

Хоть и не разделяя саму идею заимствования религиозной терминологии богостроителями, Базаров в целом высоко оценивал их учение как реакцию на кризис свойственного для рубежа XIX–XX веков индивидуализма, ответвлением которого как раз и было, по его мнению, богоискательство<sup>3</sup>. Однако, отмечал он, в то время как религиозные мыслители искали убежища в трансцендентном, богостроители противопоставляли изжившему себя буржуазному индивидуализму пролетарский коллективизм<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Базаров был не чужд интереса к философии религии и «эмоциональным» моментам политической теории. Вместе со Степановым, как уже упоминалось, он перевел монографию Геффдинга, которую, надо сказать, очень высоко оценил Луначарский (см.: *Геффдинг Г.* Философия религии. СПб., 1903). В журнале «Образование» Базаров опубликовал рецензии на некоторые работы религиозной тематики (*Базаров В.* Рецензия: Минский Н. Религия будущего (Философские разговоры) // *Образование.* 1905. № 10. С. 100–103); в те же годы он утверждал, что сама по себе наука никогда не смогла бы обосновать мораль и предписать общие для всех нормы жизни (Очерки философии коллективизма. СПб., 1909. С. 228).

<sup>2</sup> *Базаров В.* Богоискательство и «богостроительство» // Вершины. 1909. № 1. С. 355. Среди слушателей присутствовала также изумленная Любовь Аксельрод. Некоторое время спустя она писала Плеханову о своем замешательстве: «Была в литературном обществе, когда читал Базаров о богостроительстве и богоискательстве. Собрание произвело на меня воистину отвратительное, отталкивающее впечатление. С одной стороны, меня возмущал Базаров тем, что он с глубокой серьезностью критиковал апокалипсический идеал «тысячелетнего царства», а с другой, меня возмущала публика, которая с сосредоточенным вниманием слушала речи о господе боге. Присутствовало много социал-демократов, но почти никому даже не казалось странным, что на очереди оказался бог и Апокалипсис; до такой степени отупела публика. Я не взяла слова, во-первых, потому что там было страшно жарко и тесно, во-вторых, я, право, не знала, с какой стороны можно подойти к критике Апокалипсиса. Да при господствовавшем настроении меня бы, вероятно, совершенно не поняли, так как между мною и публикой действительно никакого контакта» (Письмо А. И. Аксельрод Г. В. Плеханову. 15/2.III.1909 // Литературное наследие Г. В. Плеханова. Сб. VII. С. 327).

<sup>3</sup> Уже в 1907 году после публикации статьи Луначарского о будущем религии Базаров критиковал выбранную им терминологию: «Не считаю целесообразным называть «религиозным» такой энтузиазм, в котором нет ни чувства преданности Высшему началу (...), ни чувства зависимости (пассивности) от него» (РГАСПИ. Ф. 142. Оп. 1. Д. 383. Письмо В. Базарова А. В. Луначарскому. 5.XI.1907. Л. 1 об.–2). Год спустя, вновь подвергая критике религиозную терминологию Луначарского, Базаров писал: «Когда наталкиваешься на это безнадежное болото традиционного застоя мысли и чувства, трудно отказать от желания хоть несколько взбороздить его мутную гладь Богами и Религиями с самых прописных букв и во всех возможных сочетаниях, хотя бы и считал «по существу» дела эти термины неточными» (РГАСПИ. Ф. 142. Оп. 1. Д. 383. Письмо В. Базарова А. В. Луначарскому. 22.X.1908. Л. 6).

<sup>4</sup> См.: *Базаров В.* Богоискательство и «богостроительство» // Вершины. 1909. № 1. С. 358.



Надо заметить, что для многих критических марксистов термин «коллективизм» стал обозначением их мировоззрения в целом<sup>1</sup>, а связь между коллективизмом и религиозными исследованиями представляла собой еще один момент гармоничного сочетания богостроительства с эмпириокритицизмом, не говоря уже об упоминавшемся интересе к «эмоциональным» аспектам знаний и теорий (политических в том числе)<sup>2</sup>. В марксистской традиции термин «коллективизм», понимаемый в первую очередь как экономическая структура, обобществление средств производства и распределения, получил особый успех только на последнем этапе. Так, во время первого Интернационала «коллективистами» назывались анархисты, утверждавшие идею «коллектива» как группы сотрудничающих индивидов, которая в отличие от государства не применяла принудительной силы к своим членам. В конце 70-х годов во Франции марксисты стали называть себя «коллективистами», чтобы отмежеваться от утопической традиции французского «коммунизма» XVIII века, поскольку этот термин все чаще использовался для обозначения анархических взглядов. Жюль Гед (и в своем журнале «Egalité», и в некоторых своих работах, вскоре переведенных на русский язык) популяризовал использование термина «коллективизм» в качестве синонима научного социализма<sup>3</sup>. По мнению же Луначарского и Базарова, коллективизм был комплексным мировоззрением: как первобытный коммунизм повлиял на образ жизни и художественное творчество древней крестьянской общины, так и новые условия свободного общества, согласно Базарову, трансформировали все существование человечества, сводя его к некоему единству сообщества, напоминавшему собой соборность русской религиозной традиции<sup>4</sup>.

В высшем коллективном единстве человечества пролетариат должен был стать подлинным «универсальным классом», воплотившим в жизнь предложенные буржуазным индивидуализмом положительные элементы, которые теперь иссякали. Горький по этому поводу воспел подлинный гимн коллективизму:

Не «я», но — «мы» — вот начало освобождения личности! До поры, пока будет существовать нечто «мое» — «я» не вырвется из крепких

<sup>1</sup> Не случайно в 1909 году Богданов, Базаров, Луначарский и Горький озаглавили свой коллективный сборник как «Очерки философии коллективизма».

<sup>2</sup> См.: Kelly A. Empiriocriticism: A Bolshevick Philosophy? // Cahiers du monde russe et soviétique. 1981. XXII. P. 98–101.

<sup>3</sup> См.: Гед Ж. Коллективизм. М., 1905. С этой точки зрения не случайно, что в России Базаров впервые писал о коллективизме как о мировоззрении именно в полемике с анархистами (см.: Базаров В. Анархический коммунизм и марксизм. СПб., 1906).

<sup>4</sup> См.: Базаров В. На два фронта. СПб., 1910. С. 164. По мнению некоторых исследователей, марксистские богостроители «приспособили понятия «соборности» и богочеловечества к своему собственному атеистическому гуманистическому мировидению» (Read C. New Directions in the Russian Intelligentsia. Idealists and Marxists in the Early Twentieth Century // Renaissance and Modern Studies. 1980. XXIV. P. 11).



лап этого чудовища, не вырвется, пока не почерпнет в народе столько силы, сколько надо, чтобы сказать всему миру — Ты — мой!

Тогда, наконец, человек почувствует себя воплощением всего богатства, всей красоты мира, всего опыта человечества и равным духовно всем братьям своим!

Личность целостная возможна лишь тогда, когда исчезнут герои и не будет толпы, когда явятся люди, связанные друг с другом чувством взаимного уважения<sup>1</sup>.

Во время как для Горького речь шла о признании высшей сущности человечества как общности духа, традиций, знаний и опыта, для Луначарского единство выражалось в биологической сущности вида. Для истинного социалиста, говорил он, «реальность — вид, человечество, а индивид — лишь частное выражение этой сущности»<sup>2</sup>. Однако хоть и имея физическое основание, принадлежность к коллективу, по мнению Луначарского, должна была ощущаться, прежде чем быть постигнутой разумом, ведь разум по своей сути — это индивидуализирующее начало, чувство же преодолевает границы индивида, отождествляя его с наивысшим единством человечества<sup>3</sup>.

Согласно Луначарскому, отождествление индивида с коллективом приводило к преодолению окончательного предела человека — смерти, и в результате к коллективному бессмертию. Будучи весьма важной для философии, эта проблема стремилась в первую очередь стать «практической». Как объяснял Изгоев в 1907 году, весь энтузиазм по отношению к будущему человечества иссяк перед осознанием того, что когда придет новый мир, нас, так боровшихся за него, уже больше не будет, чтоб пожинать его плоды<sup>4</sup>. Проблема смерти лежала в основе «религиозных» взглядов Луначарского: если марксизм как «религия» должен был согласовать законы жизни с законами природы, то смерть представлялась как непоправимая дисгармония. Как бы то ни было, заявлял Луначарский, «на самом деле жизнь примирима со смертью»:

Человек может победить смерть и побеждает ее — бессознательно — половой любовью, размножением, заботой о детях, сознательно — любовью к своему виду и своей культуре<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Горький М. О цинизме // Литературный распад. Критический сборник. СПб., 1908. С. 311. Помимо прочего, Горький коснулся здесь противостояния героя и толпы — темы, которая была центральной в русской политической литературе в конце XIX века. Не удивляет, что современники считали радикальным то изменение, которое постигло Горького, совершившего переход от своих первых индивидуалистических и «ницшеанских» рассказов к столь решительному коллективизму (см.: Ясинский А. М. Горький и богостроительство // Бакинские Вести. 8.VI.1909. № 8. С. 2). Как уже отмечалось, Луначарский также пытался связать свое «ницшеанство» с марксистским коллективизмом.

<sup>2</sup> Луначарский А. В. Будущее религии // Образование. 1907. № 10. С. 24.

<sup>3</sup> См.: Очерки реалистического мировоззрения. СПб., 1904. С. 135.

<sup>4</sup> См.: Изгоев А. С. Составители религии // Речь. № 288. 6/19.XII.1907. С. 2.

<sup>5</sup> Луначарский А. В. Будущее религии // Образование. 1907. № 10. С. 23; Луначарский А. В. Религия и социализм. Ч. I. СПб., 1908. С. 44.

Для индивида, способного сознательно чувствовать собственную принадлежность к обществу, индивидуальная смерть больше не являлась пределом или горем<sup>1</sup>. Как писал Базаров,

вопрос о личной смерти для людей, способных к коллективному творчеству, имеет такой же второстепенный интерес, как вопрос о гибели того или другого нейрона в моем мозгу<sup>2</sup>.

Именно по вопросам коллективизма и бессмертия в тот период происходило новое сближение между богостроительством и махизмом<sup>3</sup>. Луначарский обнаружил в работах Маха некоторые идеи о преодолении границ индивидуальности, а у Авенариуса — подробный анализ коллективной сферы в изложении «конгрегальных» систем<sup>4</sup>. Согласно Маху, преодоление индивидуальности открыто вело к идее «коллективного бессмертия». В предисловии к «Аналізу ощущений» он писал:

<sup>1</sup> Аноним N.N. считал даже возможным достичь индивидуального бессмертия (см.: N.N. О пролетарской этике. Пролетарское творчество с точки зрения реалистической философии. М., 1906. С. 39). Речь идет, естественно, о статье, появившейся в среде «левых большевиков» (Пролетарская этика // Вестник жизни. 1906. № 6. С. 14–23). В предисловии Рожков уточнял, что работа была «далеко не согласная с эмпириокритицизмом», в то время как он лично считал, что «последовательность требует от марксистов усвоения основ эмпириокритицизма Авенариуса» (Рожков Н.А. Предисловие // N.N. О пролетарской этике. М., 1906. С. 4). Тем не менее некоторые идеи N.N. предвосхищают те, что были предложены Рожковым в монографии 1911 года. Что касается идеи бессмертия, Рожков, близкий скорее к энергетизму, нежели к эмпириокритицизму, считал, что развитие науки и медицины, раскрывая законы энергии, привело бы к личному бессмертию (см.: Рожков Н.А. Основы научной философии. СПб., 1911. С. 129–132).

<sup>2</sup> Базаров В. Богоискательство и «богостроительство» // Вершины. 1909. № 1. С. 360.

<sup>3</sup> По мнению ортодоксов, подобное сближение было вполне естественным. Махизм был для них признаком декадентской культуры и особого отношения к модным течениям, поэтому «религиозные искания», заключали они, являлись естественным его следствием (см., например: Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. Т. I. С. 93–94). Однако были и те, кто, как Любовь Аксельрод, подчеркивал, что Авенариуса нельзя называть религиозным философом, а также что «в оценке богостроительства Авенариус и Плеханов оказались бы вполне солидарными» (Аксельрод Л.И. Против идеализма. М.; Пг., 1922. С. 198, прим.). Бердяев сравнивал эмпириокритицизм с новыми религиозными исканиями (см.: Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–1909 гг.). СПб., 1910. С. 138–152). К подобному сопоставлению приходили и многие советские ученые, опираясь на ленинский «Материализм и эмпириокритицизм».

<sup>4</sup> Как уже отмечалось, эти воззрения Авенариуса вызывали особый интерес у русских «махистов». Что же касается Маха, то он писал: «Мы не должны обманываться на этот счет: счастье других людей составляет весьма значительную и существенную часть нашего счастья. Это общий капитал, который не может быть создан отдельным человеком и не исчезает вместе с ним. Схематическое отграничение нашего Я, необходимое и достаточное для самых грубых практических целей, здесь сохранено быть не может. Все человечество есть один ствол полипов. Материальные органические связи между индивидуумами, которые только стесняли свободу движения и развития, правда, порваны, но цель их, психическая связь, достигнута в гораздо более высокой мере, благодаря более богатому развитию, ставшему именно вследствие этого возможным» (Мах Э. Популярно-научные очерки. СПб., 1909. С. 184, прим.).





Мы перестанем придавать столь высокое значение нашему Я, которое столь многообразно меняется уже в течение нашей индивидуальной жизни, а во сне или в моменты глубокого созерцания или мышления и именно в наиболее счастливые моменты может отчасти или даже совершенно отсутствовать. Мы охотно тогда будем отказываться от *индивидуального* бессмертия и перестанем придавать подобному больше значения, чем существенному<sup>1</sup>.

Желающий сохранить собственную индивидуальность даже после смерти, то есть сохранить свои воспоминания и собственную уникальность, вел себя, по мнению Маха, «как тот умный эскимос, который отказался от бессмертия, раз ему не могут быть обещаны и в загробном мире киты и олени»<sup>2</sup>. Луначарский разделял идею Маха о том, что доказательством подлинного бессмертия является опыт любого ученого, художника или политического деятеля, который в своей творческой деятельности сливается с обществом. «Для того, чтобы чувствовать так, как чувствовал Мах, Пушкин или Маркс,— заключал Луначарский,— нужно уже перерастить рамки индивидуальности»<sup>3</sup>.

Как бы то ни было, следует уточнить, что даже если эмпириокритицизм и истолковывался русскими махистами в «коллективистском» смысле<sup>4</sup>, не все они, как Луначарский, видели в подобном толковании подтверждение идеи богостроительства. Богданов, например, был весьма критически настроен по отношению к новому «религиозному социализму». Проведенный им анализ идеологий позволял ему говорить, что религия является организационной формой опыта, свойственной тому периоду, когда деление между «организаторами» и «организованными» в обществе соответствовало гипостазирование внешних регулирующих принципов<sup>5</sup>. Богдановская критика религии, так же как и богостроительство Луначарского, вызвала негодование Плеханова, правда если Богданов допускал частичную и относитель-

<sup>1</sup> Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. 2-е изд. М., 1908. С. 41.

<sup>2</sup> Там же. С. 41, прим. Сравнение это было заимствовано у Маха Луначарским (см.: Луначарский А.В. Религия и социализм. Т. I. С. 44, прим.).

<sup>3</sup> Литературный распад. СПб., 1908. С. 160.

<sup>4</sup> Любопытным образом «коллективистская» интерпретация эмпириокритицизма в России нашла своего предтечу в лице Энгельмейера, предложившего понятие «коллективного опыта» как критерия и гарантии объективности познания.

<sup>5</sup> См.: Очерки по философии марксизма. С. 215–242. Несмотря на возражения Богданова по поводу обращения к религиозной идеологии, Луначарский, со своей стороны, интерпретировал эмпириомонизм, наряду с коллективизмом, как «прекрасную почву для расцвета социалистического религиозного сознания» (Луначарский А.В. Религия и социализм. Т. II. СПб., 1911. С. 378). Необходимо подчеркнуть, что также и для Богданова критика «религиозного социализма» сопровождалась идеей коллективного бессмертия человечества. Ответом смерти являлась для него «смена поколений» в природе как средство развития жизни, *сотрудничество поколений* в обществе как средство завоевания природы, ее организации для человечества» (письмо А.А. Богданова А.М. Горькому. 5.VI.1910 // Неизвестный Богданов. Т. I. С. 171).



ную истину религии, по крайней мере на этапе роста человечества, то для Плеханова в случае религии речь всегда шла о вымысле<sup>1</sup>.

В 1907–1910 годах обсуждение религии воспринималось современниками как неотъемлемый элемент теоретической дискуссии<sup>2</sup>, — дискуссии, которая, все расширяясь, привлекала внимание огромного числа большевиков. В то время как Плеханов вел полемику, говоря о том, что Луначарского и Горького нельзя считать «теоретиками нашей социал-демократии»<sup>3</sup>, большевистская фракция раскололась, найдя для этого повод именно в богостроительстве. Таким образом, на последнем этапе махистских споров религиозные темы, переплетаясь с деликатными вопросами критического марксизма, вновь становились определяющими<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См.: Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // Избр. филос. произв. Т. III. С. 333–340.

<sup>2</sup> См., например: Алексеев Н.Н. Философия марксизма. Новейшая литература // Критическое обозрение. 1908. № VI/XI. С. 5–15.

<sup>3</sup> Плеханов Г.В. О книге Д.В. Философова // Соч. Т. XIV. С. 349.

<sup>4</sup> Проблема связи русского марксизма с религией не раз поднималась в историографии. Достаточно вспомнить классическую работу Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма» (Париж, 1938). Деликатный вопрос о предполагаемой неразрывной связи некоторых дореволюционных элементов (включая богостроительство) со сталинской идеологией, уже рассматривавшийся, например, Клайном в отношении вопроса бессмертия (см.: Kline G.L. *Religious and Anti-Religious Thought in Russia*. Chicago; London, 1968. P. 166), вызывал интерес в России и на Западе и в более поздний период (см., например: Гангнус А. На руинах позитивной эстетики. Из истории одного термина // Новый мир. 1988. № 9. С. 161; Stites R. *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. New York; Oxford, 1989. P. 228–231).

# Глава третья

## Философия и политический раскол

Пылкий тон, характеризовавший философскую полемику внутри русской социал-демократии в 1908–1909 годах, подтверждал общее мнение об эпохальном кризисе, который переживал тогда русский марксизм. Не только члены обеих фракций, но и просто сторонние наблюдатели сходились во мнении об уже непоправимом переломе в отношениях между преданными Марксу и Энгельсу «ортодоксами» и открытыми для влияния современной философской мысли «критиками»<sup>1</sup>. Симпатии многих представителей интеллигенции, естественно, склонялись к последним, выражавшим, как им казалось, законные устремления науки, выступающей против доктринального гнета политики:

Научный дух марксизма,— писал очевидец тех событий,— стремится вперед, социально-политические его элементы имеют тенденцию закрепляться в неподвижные формулы; научный дух приветствует критику, политика клеймит ее, как ересь<sup>2</sup>.

По словам Павла Юшкевича, махизм в то время становился «синонимичным с духом критики, с стремлением идти нога в ногу с наукой»<sup>3</sup>. Даже в публицистике философский материализм уже больше не считался естественным теоретическим основанием марксизма<sup>4</sup>. Проявлявшийся, как отмечал Семен Франк, «в бурно-экзальтированной форме»<sup>5</sup> интерес марксистов к философии Маха и Авенариуса был настолько велик, что привлек внимание печати, причем не только социал-демократической. Тот же Франк, без всякого снисхождения критикуя «попытку русских марксистов слить этот оригинальный аристократически-хрупкий и тонкий продукт современной философской разочарованности и *Blasiertheit* с наивными догматами револю-

<sup>1</sup> См.: Памяти Карла Маркса // Современный мир. 1908. № 2. С. VII–VIII; Антонов М. [А-В]. Философские течения русского марксизма // Вестник Европы. 1909. № 3. С. 355–363; Рубинштейн М. Рецензия: Авенариус Р. Человеческое понятие о мире // Русская мысль. 1909. № 4. С. 102–103.

<sup>2</sup> Алексеев Н.Н. Философия марксизма // Критическое обозрение. 1908. № VI (XI). С. 6.

<sup>3</sup> Юшкевич П.С. На тему дня. К вопросу о философском брожении в марксизме // Вершины. 1909. Кн. I. С. 371.

<sup>4</sup> См.: Слоимский А.З. Споры о сущности марксизма // Вестник Европы. 1909. № 8. С. 733.

<sup>5</sup> Франк С.А. Рецензия: Авенариус Р. Критика чистого опыта. Т. I // Русская мысль. 1908. № 4. С. 75.



ционного социализма»<sup>1</sup>, часто обращал внимание читателей «Русской мысли» на различные философские публикации «критических» марксистов, посвящая им иногда весьма основательные рецензии<sup>2</sup>.

Надо сказать, в интеллектуальном обществе, обратившем тогда свой взор к марксистскому спору, имена Маха и Авенариуса еще были у всех на устах. Даже в 1911 году, встретившись с русскими философами на Международном конгрессе в Болонье, Клейнпетер сообщал Маху о «растущем влиянии [его] идей в России»<sup>3</sup>. Эмпириокритицизм, дойдя до Российской империи, охватил в итоге всю страну: философский спор, в котором до этого времени принимали участие главным образом представители интеллектуального общества Петербурга, Москвы и русской эмиграции в Европе, начиная с 1907 года стал наблюдаться уже и в закавказских областях, получая там, надо заметить, все большее распространение. В то время как националисты утверждали о кризисе материализма, многие революционеры выражали свое благосклонное отношение к авторам, привносящим, как им представлялось, новые элементы обоснования марксизма в попытке оградить его от всякой критики. История философии и история партии в Грузии, Армении и Азербайджане пестрит многочисленными списками журналов и газет махистского направления, близких к политическим взглядам меньшевиков, анархистов и так называемых социал-федералистов, поборников умеренного национализма<sup>4</sup>. Особенно оживленным был философский спор в Грузии: в 1970 году У.Н. Бакиров упоминал в своей диссертации брошюру, которую неизвестный Лев. Леонов (вероятно, речь идет о псевдониме) опубликовал на русском языке в 1909 году в Тбилиси, критикуя в ней некоего «махиста» Ф.Н.; в тот же период марксист М.Н. Давиташвили выступил против неизвестного махиста Н.О.<sup>5</sup> В 1910 году в Армении вышел сборник статей

<sup>1</sup> Франк С.А. Рецензия: Валентинов Н. Философские построения марксизма; Богданов А. Приключения одной философской школы; Юшкевич П. Материализм и критический реализм // Русская мысль. 1908. № 12. С. 273.

<sup>2</sup> См.: Франк С.А. Рецензия: Очерки по философии марксизма // Русская мысль. 1908. № 5. С. 101–103; Он же. Рецензия: Берман Я. Диалектика в свете теории познания // Русская мысль. 1908. № 11. С. 240–241; Он же. Рецензия: Валентинов Н. Э. Мах и марксизм // Русская мысль. 1908. № 11. С. 238–239.

<sup>3</sup> ЭМИ. Клейнпетер. 5.V.1911.

<sup>4</sup> См.: Очерки истории коммунистических организаций Закавказья. Ч. I: 1883–1921 гг. Тбилиси, 1967. С. 213–214; Мамиконян К.А. Большевицские организации Закавказья. Ереван, 1973. С. 143; Надибайдзе Ф.К. Основные течения философской мысли XX века в Грузии. 1900–1921: Автореферат. Тбилиси, 1983; Севян В.К. Критический анализ армянской буржуазной философии (начало XX в.): Автореферат. Ереван, 1971.

<sup>5</sup> См.: Леонов Л. Старье воскресло! (Ответ на реферат одного махиста Ф.Н.). Тбилиси, 1909; Бакиров У.Н. Из истории борьбы В.И. Ленина против махизма в России: Автореферат. М., 1970. С. 15. См. также: Надибайдзе Ф.К. Из истории борьбы против махизма в Грузии. Социально-политические и философские взгляды М.Н. Давиташвили: Автореферат. Тбилиси, 1965. Махизм имел своих последователей и среди грузинских большевиков — например, махистами были А.С. Сванидзе и К.М. Цинцадзе (см.: Очер-



«Митк» («Мысль»), в котором прославлялись идеи Маха, Авенариуса и Богданова, а также утверждалось, что «эмпириомонизм из современных способов мышления является наиболее научным»<sup>1</sup>. Именно в 1908–1911 гг. российская читающая публика смогла познакомиться с огромным числом современной ей публицистики по вопросам теории познания и науки<sup>2</sup>, не говоря уже о крупнейших работах обоих «отцов» эмпириокритицизма<sup>3</sup>.

Несмотря на то, что русскоязычная литература на эту тему была в то время весьма обширна, единственным фундаментальным исследованием тогда все же оставалась опубликованная в 1909 году диссертация Давида Викторовича Викторова, приват-доцента Московского университета<sup>4</sup>. Придерживаясь строгого академического тона, Викторов не только проанализировал в своей работе идеи эмпириокри-

ки истории коммунистических организаций Закавказья. Ч. I. С. 215; *Гарибджян Г.Б.* В.И. Ленин и большевистские организации Закавказья (1893–1924). Ереван, 1967. С. 149).

<sup>1</sup> Очерки истории коммунистических организаций Закавказья. Ч. I. С. 214. См. также: *Севян В.К.* Критический анализ армянской буржуазной философии.

<sup>2</sup> В тот период на русском языке вышли работы Пуанкаре и Дюгема, появился перевод известных статей Вундта об эмпириокритицизме, были опубликованы работы по современной эпистемологии Клейнпетера и Фолькмана, а также научные изложения «критического» направления (такие, например, как сочинения физиолога Макса Ферворна), в то же время вышли и антимихистские исследования — например, статьи Планка. В 1912–1914 годах особую роль играли сборники «Новые идеи в философии» под редакцией Радлова и Лосского. Несколькими годами позже тот же Лосский рассматривал широко обсуждаемые положения эмпириокритицизма, признавая в Авенариусе предвестника (пусть и не осознающего того) интуитионизма, им самим исповедуемого (см.: *Лосский Н.* Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919. С. 23).

<sup>3</sup> В 1908 году практически один за другим вышли два перевода «Механики» Маха, в 1909 году были переведены маховские исследования о принципе сохранения работы и энергии, а также его «Познание и заблуждение». Что касается работ Авенариуса, его «Критика чистого опыта» вышла в весьма спорном переводе Ивана Федорова в 1907 году. Два года спустя Николай Васильевич Самсонов предложил русской публике «Человеческое понятие о мире». В 1911 году в виде отдельной книги вышел обширный очерк Авенариуса «О предмете психологии»; в 1913 году — новое издание его работы «Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы». В 1909 году был опубликован «Панидеал» Хольцаффеля и почти одновременно с ним — два перевода «Проблемы мира с позитивистской точки зрения» Петцольдта.

<sup>4</sup> Викторов обучался в Москве под научным руководством Грота и, как и многие студенты в то время, провел несколько лет своей жизни в Германии. С 1900 года он сотрудничал с журналом «Вопросы философии и психологии», где опубликовал некоторые статьи, в дальнейшем собранные в более пространную монографию. Вероятно, Викторов принимал участие в организации «Кружка студентов, изучающих эмпириокритицизм», о деятельности которого в университетском архиве остались некоторые свидетельства, относящиеся к 1912 году (см.: История Московского Университета. М., 1955. С. 532). Из оставленных одной студенткой «Воспоминаний» следует, что в 1917–1918 годах Викторов рассказывал об Авенариусе на одном из своих семинаров (ОР РГБ. Ф. 709. К. 1. Ед. хр. 16. *Соловьёва А.К.* Воспоминания о Давиде Викторовиче Викторове (8.X.1922). Л. 5 об.). Согласно этому же источнику, мать философа, сопровождавшая его в поездках за рубеж, вспоминала, что «известный ученик Авенариуса Петцольдт сказал, что он не знает никого, кто бы так хорошо изучил философию Авенариуса, как Д.В.» (Там же. Л. 7).



тицизма в предшествующей и современной ему философии<sup>1</sup>, привел к тому же систематическое изложение основных направлений мысли Авенариуса, но и выдвинул достаточно сдержанную критику в адрес своего учителя, подчеркнув, что тот не смог избежать дуализма, хотя и отвергал его. «В эмпириокритическом миропонимании,— заявлял он,— совершенно так же, как и в наивном реализме, замечается колебание между реализмом и идеализмом, с решительным перевесом, однако же, в сторону первого»<sup>2</sup>. Викторов был убежден, что эмпириокритицизм должен был последовательно развиваться в направлении «функционализма», и главной заслугой Авенариуса было, по его мнению, как раз то, что он понял «функциональную» зависимость субъекта и объекта или, более в общем, взаимозависимость «я» и среды в фундаментальной эмпириокритической корреляции. В частности, Викторов четко и полемически противопоставлял функционализм Авенариуса любой теории «копии» и отражения:

Человеческое познание не ставит себе задачей воспроизведение одних элементов опыта другими, а ищет решения иной жизненной задачи, стремится осуществить единство и гармонию опыта, вырабатывает устойчивые формы организации опыта<sup>3</sup>.

Подобным образом Викторов (возможно, невольно) коснулся в своем исследовании тем марксистской рецепции эмпириокритицизма<sup>4</sup>.

В целом книга Викторова была встречена как своевременная попытка заполнить многие лакуны в этой теме и вызвала единодушный хор одобрений, ведь несмотря на растущий интерес к Маху и Авенариусу, в русской литературе действительно недоставало «научного» изло-

<sup>1</sup> В частности, Викторов отмечал некоторое сходство между разработанной Авенариусом общей механикой жизненных процессов и современной химической теорией нервных процессов, предложенной физиологом Е. Герингом, возводил принцип экономии к идеям, которые можно было бы встретить у психолога-языковеда Штейнтала и астрофизика Цельнера, а также связывал взгляды Авенариуса со взглядами Карла Геринга, у которого первый, вероятно, перенял понимание термина «критика». См.: Викторов Д. Закон жизненного ряда // Вопросы философии и психологии. 1907. № 4. С. 512; Эмпириокритицизм, или Философия чистого опыта. М., 1909. С. 20–31, 56.

<sup>2</sup> Викторов Д. Психологические и философские воззрения Рихарда Авенариуса // Новые идеи в философии. Сб. III: Теория познания. 1. СПб., 1913. С. 66.

<sup>3</sup> Там же. С. 71.

<sup>4</sup> Викторову были знакомы работы Богданова, Базарова и Юшкевича (см.: Викторов Д. В. Эмпириокритицизм, или Философия чистого опыта. С. 247), равно как и его монография была известна революционерам и получила высокую оценку некоторых из них (см.: Воден А. Новый вклад в русскую литературу об эмпириокритицизме // Русские ведомости. 1909. № 291. С. 4). Тем не менее единственным марксистом, чьи пути пересеклись с Викторовым, был Валентинов: в то время как последний всеми силами пытался вовремя завершить свою первую философскую монографию, основная часть книг университетской библиотеки, которые могли ему понадобиться (работы Авенариуса, Маха, Петцольда, Шуппе), находилась на руках у Викторова и у еще одного доцента, Самсонова, переводчика эмпириокритических работ. См.: Валентинов Н. Два года с символами. Stanford, 1969. С. 52.



жения их не всегда простой для понимания системы мысли<sup>1</sup>. Тем не менее, несмотря на то что эмпириокритицизм вызывал широкое одобрение в обществе, и прежде всего среди молодежи<sup>2</sup>, в целом трудно сказать, что монография Викторова имела какой-то особый успех или же стала причиной таких страстей, какими отличалась в тот период марксистская полемика.

### Богданов и Ленин: большевистская дилемма

В ходе «махомахии»<sup>3</sup>, которую русские марксисты вели вот уже несколько лет, в 1907–1908 годах в среде большевистской фракции был открыт новый фронт: в то время как Богданов, Горький и Луначарский продолжали развивать свои «критические» идеи, желая создать новую «пролетарскую культуру», Ленин объединился с Плехановым для защиты материалистической традиции ортодоксального марксизма. Будучи обусловленным общим спадом революционного движения и финансовыми трудностями в те годы, этот конфликт не ограничивался, однако, сферой идеологии, включая в себя также обсуждения тактики, понимание сущности партии и анализ ситуации после неудавшейся революции 1905 года.

Политическая ситуация в то время и на самом деле была весьма сложной. Годы столыпинских реформ и попыток установления парламентаризма привели к сильному спаду революционного напряжения и заметному снижению числа сторонников РСДРП. Русская социал-демократия в итоге раздробилась, частично переформировавшись в новые объединения: пренебрегавшие возможностью законного действия левые большевики-богдановцы были убеждены в неизбежном возобновлении революционного движения после временного застоя и утверждали о важности подпольного аппарата; ленинцы и плехановцы более или менее открыто указывали на восстановление единой пар-

<sup>1</sup> См.: *Алексеев Н.Н.* Философия марксизма // Критическое обозрение. 1908. № VI/ XI. С. 11; *Болдырев Н.* Рецензия: Викторова Д. Эмпириокритицизм, или Философия чистого опыта // Логос. 1910. № 1. С. 272; *Воден А.* Новый вклад в русскую литературу об эмпириокритицизме // Русские ведомости. 1909. № 291. С. 4. Благодаря этой работе Викторова стал признанным авторитетом «академического» эмпириокритицизма: в 1913 году Радлов и Лосский обратились к нему с просьбой написать статью об Авенариусе, а в 20-е годы ему было доверено редактирование статьи «Авенариус» в энциклопедическом словаре Гранат. См.: *Викторов Д.* Психологические и философские воззрения Рихарда Авенариуса. С. 40–73; Энциклопедический словарь т-ва «Бр. А. и И. Гранат и Ко.». Т. I. С. 102–111.

<sup>2</sup> Любовь Аксельрод с волнением писала из Петербурга своему учителю Плеханову: «А вот, что действительно пускает корни, так это эмпириокритицизм. Это течение разлилось очень широко. Молодежь очень интересуется философией и как только начинает заниматься, она подпадает под влияние эмпириокритиков» (письмо Л.И. Аксельрод Г.В. Плеханову от 2 (15) марта 1909 г. // Литературное наследие Г.В. Плеханова. Сб. V. С. 313).

<sup>3</sup> См.: *Изгоев А.С.* На перевале. III. Махомахия в лагере марксистов // Русская мысль. 1910. № 2. С. 106–114.



тии, способной совместить подпольную агитационную деятельность с использованием законных возможностей народившегося царистско-парламентаризма; а объединившиеся вокруг журнала «Голос социал-демократа» реформистски настроенные меньшевики-ликвидаторы, убежденные теперь в возможности устранения незаконного аппарата партии, верили в новые перспективы парламентского строя.

Конфликт внутри большевистской фракции произошел в столь короткий срок и был столь серьезным, что, например, Федор Ильич Дан как внимательный свидетель тех событий уже в 1907 году утверждал, что большевизм «перестал быть целостным, единым направлением»<sup>1</sup>. Первая трещина в большевистской среде наметилась уже во время съезда в Стокгольме в апреле 1906 года, когда Ленин и другие 16 членов большевистской делегации проголосовали вместе с меньшевиками за участие партии в выборах в первую Думу (в тех областях, где они должны были еще состояться), отойдя, таким образом, от тактики «бойкотизма», выбранной большевиками на конференции несколькими месяцами ранее и все еще поддерживаемой большинством делегатов съезда<sup>2</sup>. Как бы то ни было, первое время внутренние конфликты во фракции казались просто случайными расхождениями во мнениях. Так, Богданов, достаточно сильный соперник Ленина, считал ненужным придавать особое значение этому вопросу: Бонч-Бруевичу, своему товарищу, он объяснял, что то, какой будет Дума, не играло совершенно никакой роли, важность же, по его убеждению, имели работа с пролетарскими массами и практическая подготовка предстоящей революции<sup>3</sup>.

Особое значение вопрос парламентаризма приобрел после роспуска второй Думы в июне 1907 года и ареста социал-демократической делегации по обвинению в сношениях «с тайным преступным сообществом, поставившим ближайшей задачей своей деятельности подготовку восстания и именующим себя военной организацией при с.-д. партии»<sup>4</sup>. Арест шестнадцати представителей социал-демократической фракции и обнародование нового — куда более ограничительного по своему характеру — избирательного закона вскоре изменили настроения внутри партии. Во время Второй Всероссийской конференции в июле 1907 года Ленин, единственный среди большевиков, проголосовал за участие в выборах в III Думу<sup>5</sup>. В результате между

<sup>1</sup> Дан Ф. Социал-демократия в резолюциях Лондонского съезда (Мысли и заметки). СПб., 1907. С. 98.

<sup>2</sup> См.: Biggart J. Anti-Leninist Bolshevism. The Forward Group of the RSDRP // Canadian Slavonic Papers. 1981. 23. 2. P. 135.

<sup>3</sup> См.: Бонч-Бруевич В.Д. Женевские воспоминания // Под знаменем марксизма. 1929. № 1. С. 46.

<sup>4</sup> Остроухова К. Социал-демократия и выборы в III Гос. Думу // Пролетарская революция. 1924. № 2 (25). С. 85.

<sup>5</sup> Этот вопрос активно обсуждался всей партией: так, в период между июлем и сентябрем 1907 года по этому поводу было проведено двадцать шесть заседаний Центрального комитета, и достаточно часто комитеты партии, в которых большевики были



ним и Богдановым произошел разрыв: четырнадцать выступавших за бойкот делегатов-большевиков, сняв с Ленина полномочия их представителя, выбрали на эту роль Богданова<sup>1</sup>.

Избранная в III Думу социал-демократическая делегация, большинство членов которой были меньшевиками, с самого начала вступила в конфликт с Центральным комитетом партии, о независимости от которой она неоднократно заявляла, пытаясь таким образом избежать бесславного конца социал-демократической делегации предыдущей Думы. Эта чрезмерная осмотрительность вызвала новые возмущения среди тех, кто с самого начала высказывался против участия в выборах. В мае 1908 года часть большевистских делегатов Московской областной конференции выступила с предложением отозвать своих депутатов<sup>2</sup>. Вскоре внутри большевизма обозначилась еще одна позиция: так называемые «ультиматисты», возглавляемые Богдановым, Алексинским и Шанцером (Маратом)<sup>3</sup>, внесли на рассмотрение Центрального комитета предложение отправить социал-демократическим депутатам Думы ультиматум с требованием «признать дисциплину партии и безоговорочно уважать постановления Центрального комитета»<sup>4</sup>. Естественно, ультиматисты и отзовисты приходили к общему

в большинстве (как, например, в Москве), объединялись для бойкотизма. См.: *Москалев М.А.* Бюро Центрального Комитета РСДРП в России (август 1903 — март 1917). М., 1964. С. 115; *Williams R.* The Other Bolsheviks. Bloomington and Indianapolis. 1986. P. 83.

<sup>1</sup> В 1907 году среди бойкотистов фигурировал также Лев Борисович Каменев (см.: *Каменев Л.Б.* Между двумя революциями: Сборник статей. 2-е изд. М., 1923. С. 242). Впрочем, несколько месяцев спустя он встал на сторону Ленина, критикуя отзовизм (см.: *Войтинский Н.* Бойкотизм, отзовизм, ультиматизм // Пролетарская революция. 1929. № 8–9 (91–92). С. 52).

<sup>2</sup> На Московской конференции отзовисты получили 14 голосов из 32. Кроме того, идея отзыва депутатов часто одобрялась на периферийных заседаниях партии. Отзовизм быстро распространился в петербургских и кавказских организациях, а в Москве некоторые отзовисты даже выступили с предложением исключить Ленина из фракции. См.: *Scherrer J.* Bogdanov e Lenin: il bolscevismo al bivio // Storia del marxismo. V. II. Torino, 1979. P. 499; *Москалев М.А.* Бюро Центрального Комитета РСДРП в России (август 1903 — март 1917). М., 1964. С. 134; *Остроухова К.* Отзовисты и ультиматисты // Пролетарская революция. 1924. № 6 (29). С. 27; *Мамиконян К.А.* Большевистские организации Закавказья в период реакции и нового революционного подъема (1907–1914 гг.). Ереван, 1973. С. 85.

<sup>3</sup> Об ультиматизме Алексинского см.: *Москалев М.А.* Бюро Центрального Комитета РСДРП в России (август 1903 — март 1917). М., 1964. С. 134–135. Что касается Богданова, может показаться, что по крайней мере в начале он придерживался отзовистских взглядов (см.: *Biggart J.* Anti-Leninist Bolshevism. The Forward Group of the RSDRP // Canadian Slavonic Papers. 1981. 23. 2. P. 144), в то время как Шанцер стал ультиматистом в 1909 году. См.: *Мануильский Д.С.* [Безработный]. Светлой памяти Марата // Вперед. 1911. № 3. С. 60–62; *Виноградов С.* Его звали Марат. М., 1967.

<sup>4</sup> *Scherrer J.* Bogdanov e Lenin: il bolscevismo al bivio. P. 499. Богданов писал, что события отзовистов могли стать причиной еще более опасных последствий, приведя в итоге партию к непоправимому расколу, в то время как если бы существовало парламентское представительство, долг партии состоял бы в том, чтобы привести его к повинновению, используя весь свой авторитет (см.: *Богданов А.А.* Бойкотисты и отзовисты // Пролетарий. № 31. 4/17.VI.1908. С. 2; *Богданов А.А.* [Н. Максимов] — Николаев. Отчет товари-



мнению, критикуя уклон Ленина и его приверженцев в сторону парламентаризма, а также осуждая своего рода соглашение Ленина с реформистскими взглядами меньшевиков<sup>1</sup>.

Помимо расхождений во мнениях по поводу тактических действий, среди большевиков появились еще и серьезные разногласия по финансовым вопросам, что в свою очередь ускорило разрыв между Лениным и левыми большевиками в период 1907–1910 годов: с конца 1905 года большевики стали опираться на деятельность групп настоящих преступников, получая немалые финансовые средства от грабежей и экспроприаций. Специально для этого ими было создано «военно-техническое бюро», напрямую подчиненное «финансовой комиссии», в которую входили Богданов, Красин и Ленин. Все это, бесспорно, шло вразрез с постановлениями объединительного Съезда 1906 года, который высказался за слом подпольных структур ввиду того, что они, как утверждали тогда меньшевики, скорее вредили репутации партии, нежели приносили пользу своими криминальными действиями, тем более что добытые таким способом финансовые средства доставались в результате исключительно большевикам<sup>2</sup>. В июне 1907 года группа бандита Камо<sup>3</sup> совершила шумевшее ограбление Госбанка Тбилиси, похитив несколько сотен тысяч рублей и передав их немногим позже Красину, который, как считается, являлся организатором этого преступления. Деньги от этого ограбления в итоге привели Богданова и Красина, желавших использовать

щам большевикам устранных членов расширенной редакции «Пролетария». Б.м. [Париж], 1909. С. 5). В свою очередь, отзовисты утверждали, что самым достойным решением для партии было бы признание допущенной при выборах ошибки и отзыв делегации (см.: *Войтинский Н.* Бойкотизм, отзовизм, ультиматизм // Пролетарская революция. 1929. № 8–9 (91–92). С. 59).

<sup>1</sup> См.: Ко всем товарищам! Париж, 1910. С. 5.

<sup>2</sup> Большевиков и меньшевиков разделяли и другие противоречия финансового характера: обе фракции, например, получили деньги от немецкой социал-демократии на оплату расходов за выборы в Думу, однако в то время как Плеханов распределил полученную сумму между членами Центрального комитета партии, Ленин отложил свою сумму в частную кассу фракции. В те годы различные финансовые споры привели к разногласиям между Лениным и Международным социалистическим бюро в лице его секретаря Камиля Гюисманса, который в результате был вынужден урезать финансирование большевистской фракции. См.: *Williams R.* The Other Bolsheviks. P. 103, 111–112; *Haupt G.* (ed.). Correspondance entre Lénine et Camille Huysmans. 1905–1914. Paris; La Haye, 1963.

<sup>3</sup> Семен Аршакович Тер-Петросян, известный под псевдонимом Камо, был почти мифической фигурой среди большевистских бандитов. Особое восхищение Камо испытывал перед Богдановым (см.: *Мурадов А.* Человек. Легендарный Камо // Диалог. 2002. № 11. С. 93). В 1905 году он признавался товарищу: «Леонид Борисович Красин познакомил меня с большим человеком. Вместе они военно-техническим центром большевиков руководят. Понимаешь, все человек знает, все умеет. Ученые книги пишет, бомбы делает, порох, динамит... Больных лечит, знаешь, какой доктор!» (*Дубинский-Мухадзе И.* Шаумян. М., 1965. С. 140). Позже, в тюрьме, приложив немало сил, Камо прочел «Философию живого опыта» Богданова и был очарован этой работой, даже несмотря на то, что он не всегда смог ухватить ее смысл (см.: *Есаиашвили В.Г.* В.И. Ленин и Грузия. Тбилиси, 1970. С. 181).



их для организации грядущего революционного подъема, к столкновению с Лениным, придерживавшимся в данном случае более сдержанной политики. Ситуация обострилась, когда в январе 1908 года в Женеве было арестовано несколько большевиков при попытке поменять похищенные 500-рублевые банкноты, номера которых были известны полиции. Разоблачение причастности большевиков к ограблению тбилисского банка и вызванная этим в обществе реакция в результате заставили Ленина дистанцироваться от скомпрометировавших себя Богданова и Красина.

Окончательно убедиться в необходимости отдаления от своих союзников Ленину позволил случай, обеспечивший ему значительную экономическую независимость: в феврале 1907 года некий Н.П. Шмит, племянник и наследник богатого промышленника Саввы Морозова, симпатизировавший, как и последний, большевизму и лично принимавший участие в революционных событиях 1905 года, покончил в тюрьме жизнь самоубийством, оставив партии внушительное наследство. В результате между фракциями большевиков и меньшевиков начались споры о том, как поделить состояние Шмита. Разрешили вопрос большевики, захватив все имущество двумя ловкими «брачными операциями», в которых участвовали сестры Шмита — две исполнительницы его завещания. Старшая вышла замуж за адвоката с большевистскими симпатиями, а младшая вступила в фиктивный брак с большевиком А.М. Игнатьевым, но сожительствовала с доверенным лицом Ленина, предприимчивым Виктором Таратутой. Этому последнему наследство в итоге и отошло: когда муж старшей сестры разорвал свои соглашения с большевиками и пытался завладеть внушительной частью имущества, Таратута различными способами — от уговоров до угроз — сумел прибрать все это наследство к рукам<sup>1</sup>. Поэтому когда в 1908–1909 годах разразился философский конфликт между Лениным и Богдановым, первый мог уже рассчитывать на наследство Шмита и, не боясь при этом остаться без финансовых средств, отойти от своего бывшего союзника.

## Большевистская ересь?

Термин «махизм», поначалу с пренебрежением использовавшийся ортодоксальными меньшевиками для обозначения большевистского философского ревизионизма, а в дальнейшем ставший «знаменем, поднятым в рядах марксистов во имя свободного философского исследования»<sup>2</sup>, все чаще отождествлялся в революционной среде с фи-

<sup>1</sup> См.: *Тополянский В.* В одной знакомой улице... // *Континент.* 1998. № 4. С. 212–246; *Шестернин С.П.* Реализация наследства Н.П. Шмита и мои встречи с Лениным // *Старый большевик.* 1933. № 5 (8). С. 146–159; *Фельштинский Ю.Г.* Как добывались деньги для революции // *Вопросы истории.* 1998. № 9. С. 34–51.

<sup>2</sup> *Юшкевич П.С.* На тему дня // *Вершины.* 1909. № 1. С. 371.



лософией, свойственной большевизму. Два факта — настойчивые заверения ортодоксальных меньшевиков, видевших в большевизме и махизме один и тот же «субъективный произвол и вульгарный эмпиризм»<sup>1</sup>, а также то, что в течение нескольких лет ортодоксальные большевики (и в первую очередь Ленин) предпочитали замалчивать свое недовольство по отношению к наиболее известным философам фракции,— способствовали распространению предубеждений о тождестве махизма и большевизма. К подобному отождествлению склонялся и авторитетный журнал немецкой социал-демократии «Die Neue Zeit», разместивший на своих страницах по случаю семидесятой годовщины со дня рождения Маха немецкий перевод вступительной статьи Богданова к «Аналізу ощущений»<sup>2</sup>. В коротком предисловии переводчика можно было прочесть следующее:

В русской социал-демократии обнаруживается, к сожалению, сильная тенденция сделать то или иное отношение к Маху вопросом фракционного деления в партии. Очень серьезные *тактические* разногласия большевиков и меньшевиков обостряются спором по вопросу, совершенно, по нашему мнению, с этими разногласиями не связанному, именно: согласуется ли марксизм в теоретико-познавательном отношении с учением *Спинозы* и *Гольбаха*, или *Маха* и *Авенариуса*?<sup>3</sup>

Это авторитетное мнение, отождествляющее большевизм с философским ревизионизмом, вызвало весьма резкое замечание Ленина в журнале «Пролетарий»:

По поводу этого редакция «Пролетария», как идейная представительница большевистского течения, считает необходимым заявить следующее. В действительности этот философский спор фракционным не является и, по мнению редакции, быть не должен; всякая попытка представить эти разногласия, как фракционные, ошибочна в корне. В среде той и другой фракции есть сторонники обоих философских направлений<sup>4</sup>.

Поспешив исправить свою ошибку, это же заявление разместил на своих страницах и журнал «Die Neue Zeit»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Аксельрод Л.И. Два течения // На рубеже. СПб., 1909. С. 265.

<sup>2</sup> См.: Bogdanov A.A. Ernst Mach und die Revolution // Die Neue Zeit. Jhrg. XXVI. Bd. I. P. 695–700. Несколько лет спустя Богданов с гордостью вспоминал: «В 1908 году Маху исполнилось 70 лет. Орган немецких марксистов, “Die Neue Zeit”, редактором которого состоит Карл Каутский, счел нужным отпраздновать эту годовщину. И он сделал это таким образом, что напечатал мою статью о Махе — статью еретика Богданова — с сочувственным предисловием переводчика!» (Богданов А.А. Десятилетие отлучения от марксизма // Неизвестный Богданов. Т. III. М., 1995. С. 37–38).

<sup>3</sup> Bogdanov A.A. Ernst Mach und die Revolution. P. 695–696, пер. на рус. см.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 16. С. 421. Выступление Каутского было схожим по своему характеру (см.: Каутский К. О Марксе и Махе // Возрождение. 1909. № 9–12. С. 77–80).

<sup>4</sup> Заявление // Пролетарий. № 21. 26/13.II.1908. С. 8 // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 16. С. 421.

<sup>5</sup> Notizen: Mach in Russland // Die Neue Zeit. Jg. XXVI. Bd. I. P. 898.



На самом деле внимательные наблюдатели уже тогда могли заметить, что такие, например, «критические» марксисты, как Валентинов и Юшкевич, с политической точки зрения были близки скорее к меньшевикам<sup>1</sup>. В частности, Юшкевич решительно отрицал существование связи между махизмом и большевизмом, приходя в итоге к мнению, заметно отличающемуся от господствующего в то время:

Конечно, можно ухватиться за тот случайный факт, что два-три меньшевистских литератора, высказывавшихся до сих пор по вопросам философии, оказались «материалистами», между тем как два-три большевика, писавших на те же темы, обнаружили склонность к «махизму», можно раздуть этот факт и из махизма сделать новый «шиболет», новый реактив на большевизм — но вряд ли этим удастся установить какую-нибудь тесную внутреннюю связь меж большевизмом, как таковым, и эмпириокритицизмом<sup>2</sup>.

Свою задачу Юшкевич видел в том, чтобы защитить махизм от ответственности за политические ошибки, которые он как меньшевик выделял в большевизме:

Большевики, — продолжал он, — останутся большевиками со всеми недостатками своей отсталой тактики, махизм же от того, что его усвоили некоторые плохие политики, не перестанет быть одним из наиболее прогрессивных течений современной философской мысли<sup>3</sup>.

Присутствие среди меньшевиков весьма убежденных махистов, вроде того же Юшкевича или Валентинова, приводило в замешательство их ортодоксальных товарищей по фракции, убежденных в том, что это может разрушить или пошатнуть их образ защитников марксистской традиции. Так, например, предложенная Даном идея совместной публикации с критическими меньшевиками, способная, по его мнению, подчеркнуть их отличие от большевистских противников, вызвала бурную реакцию Плеханова:

Я никогда не предполагал, что (...) можем в легальной печати идти под руку с Валентиновыми, Юшкевичами и прочей полумарксистской сволочью. (Не поставьте мне в вину, что я раньше не выражался о них так резко: думал-то о них и всегда так.) (...) Я не считаю позволительным быть строже к Богданову, нежели к Юшкевичу на том основании, что первый большевик, а второй меньшевик. Это было бы вопиющей несправедливостью, насмешкой над нашей ортодоксальностью. (...) *ge-*

<sup>1</sup> См.: *Алексеев Н.Н.* Философия марксизма // Критическое обозрение. 1908. № VI/XI. С. 7.

<sup>2</sup> *Юшкевич П.С.* Материализм и критический реализм. О философских направлениях в марксизме. СПб., 1908. С. 72–73. В подтверждение своих слов Юшкевич напоминал, что большевик Ленин убедил меньшевичку Любовь Аксельрод в необходимости критики эмпириомонизма.

<sup>3</sup> Там же. С. 73.

*теродокс из лагеря большевиков для меня ничем не хуже гетеродокса из лагеря меньшевиков*<sup>1</sup>.

Тем не менее Плеханов отмечал в своих записях, что если меньшевики не особо ценили взгляды Юшкевича, то большевики с уважением относились к идеям Луначарского, а значит, по сравнению с меньшевизмом большевизм был гораздо больше связан с философским ревизионизмом<sup>2</sup>.

К кардинальному изменению масштабов конфликта в 1908 году привел выход нового коллективного сборника под названием «Очерки по философии марксизма» по примеру опубликованных четырьмя годами ранее «Очерков реалистического мировоззрения». Наряду с махистами-большевиками Базаровым, Богдановым, Луначарским и их другом Суворовым в новом сборнике выступили большевик Берман, меньшевик Юшкевич и друг последнего Иосиф Гельфонд. Если в 1904 году столь отличающихся друг от друга авторов объединяла общая антиидеалистическая позиция, то теперь «критики», большевики и меньшевики, сходились во мнении по поводу фундаментальной ценности философии и «научной» мысли. В анонимном предисловии говорилось, что, хотя авторы и допускали некоторые теоретические расхождения, в целом все «Очерки» объединяли две общие черты: «Во-первых. Все они [авторы] связывают свои философские взгляды с социализмом», а во-вторых, у них отмечается интерес к естественным наукам и их методам<sup>3</sup>. Исходя из этого, делался вывод об особом характере полемики, обозначенной в различных статьях сборника:

С одной стороны — против некоторых сторонников научного социализма, пытающихся закрепить в марксистской философии такие понятия или категории, которые, как сказал бы Маркс, «из форм развития мысли превратились в ее оковы» (...). С другой стороны, (...) против *принципиальных* противников научной методологии<sup>4</sup>.

Согласно изложенной в предисловии программе, в статье Базарова, которая открывала сборник, суровой критике подвергались ортодоксы и их очевидный «мистицизм» «вещи в себе», а также описывались (с частыми отсылками к Авенариусу и Маху) основные черты «реалистического» мировоззрения, которое должно было, по мнению автора, прийти на смену устаревшему материализму. Обращаясь к давно волновавшим русских махистов темам (психофизический параллелизм, «биологическая» концепция познания как приспособле-

<sup>1</sup> Письмо Г.В. Плеханова к Ф.И. Дану. 26.XI.1908 // Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. Т. I. С. 232–233. Первые попытки плехановской критики взглядов Юшкевича и Валентинова можно отметить уже в статье, вышедшей несколькими месяцами ранее (см.: *Плеханов Г.В.* О книге Фр. Лютгенау // Избр. филос. произв. Т. III. С. 306, прим.).

<sup>2</sup> См.: Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. Т. I. С. 94.

<sup>3</sup> См.: Очерки по философии марксизма. С. 1, 2.

<sup>4</sup> Там же.





ния к среде, интерпретация гипотез и понятий в конвенционалистском смысле, утверждение коллективного субъекта познания), Базаров подвергал весьма оригинальной критике идеи познания как описания феноменов, приходя в результате к разработке ядра «философии действия», получившей свое развитие в последующие годы:

Не мы познаем, т. е. «отражаем», «описываем», «символизируем» и т. п. предметы, данные нам *до* этого описания, а предметы «даются», или, если угодно, «создаются» для нас (т. е. для нашей памяти) только в творческом акте познания. Все данное есть в то же время созданное<sup>1</sup>.

Таким образом, Базаров считал возможным рассматривать современные эпистемологические рассуждения «при той *фрактической* точке зрения, которая лежит в основе материализма Маркса»<sup>2</sup>. Соответствующее социологическим идеям Маркса мировоззрение должно было, по его мнению, основываться на действии, причем истолковывать в этом ключе даже теоретическую деятельность<sup>3</sup>.

Богданов в своей статье также анализировал основания мировоззрения, способного, по его мнению, согласовать марксизм с «научными» инстанциями эмпиризма и монизма. В результате он выводил основные черты своего эмпириомонизма, обращаясь к теории «подстановки» и связывая ее с энергетизмом. Принцип всеобщей подстановки работал, по его мнению, так же, как работают и принципы энергетики (которые он рассматривал в своей первой монографии), ведь речь шла об интерпретации реальности на основе монистического принципа<sup>4</sup>.

Поиску того единого принципа, с помощью которого можно было бы монистически объяснить все структуры действительности, была посвящена и статья Суворова. Не столь активно вовлеченный в «махистский» спор, он считал, что этот основной принцип вытекает из закона экономии сил, который, будучи выведенным в свою очередь из эмпириокритицизма, распространялся на все сферы реальности: «Закон экономии сил является объединяющим и регулирующим началом всякого развития — неорганического, биологического и социального»<sup>5</sup>. Суворов утверждал, что именно этот принцип Маркс применял к общественной жизни, истолковывая работу как «процесс планомерного воздействия людей на природу, подчиненный закону экономии сил»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Очерки по философии марксизма. С. 32.

<sup>2</sup> *Базаров В.* К вопросу о философских основах марксизма // Памяти Маркса. К двадцатипятилетию со дня его смерти (1883–1908). СПб., 1908. С. 70.

<sup>3</sup> На основании этих рассуждений Базаров обратится впоследствии к американскому прагматизму и философии Бергсона.

<sup>4</sup> См.: Очерки по философии марксизма. С. 215–242; *Богданов А. А.* Основные элементы исторического взгляда на природу. СПб., 1899.

<sup>5</sup> Очерки по философии марксизма. С. 293.

<sup>6</sup> Там же. С. 297. Применение этого же фундаментального принципа лежало в основании тесной связи общественной теории Маркса с самым общим мировоззрением, которое Суворов понимал как «социальную философию» — «монистическое мировоззрение, руководящее жизнь» (Там же. С. 295, 291).



Об «энергии» и «силе», пусть даже не столько в научном, сколько в эмоциональном и «религиозном» смыслах, говорил и Луначарский в своей статье об «атеизме». Для него, так же как и для Базарова, марксистское мировоззрение должно было охватывать в первую очередь действие, жизненную силу и движение. Однако в этих своих размышлениях он основывался прежде всего на идеях Ницше и сорелевском «мифе», предлагая, таким образом, концепцию энергии, не имеющую практически никакой связи с научной строгостью, к которой так стремился Богданов<sup>1</sup>.

При всей общности поставленных авторами целей даже те из них, кто в предыдущем сборнике демонстрировал полную солидарность, здесь не скрывали своего расхождения во мнениях. Так, например, в сборник вошли эмпириосимволистская статья Юшкевича, статья Гельфонда о Дицгене и одна из глав готовящейся к печати и опубликованной некоторое время спустя книги Бермана о диалектике.

В монографии Бермана предлагался анализ точек соприкосновения и расхождения между диалектикой и методами естественных наук, в результате чего делался вывод о том, что сущность диалектики отождествлялась с действующей в науке фундаментальной «идеей всеобщего развития»:

В области наук биологических этот принцип во всей его полноте был впервые применен Дарвином, в области общественных наук — Марксом и в области гносеологии и психологии — Авенариусом и Махом<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: Очерки по философии марксизма. С. 107–161. Предложенная Луначарским постановка вопроса казалась неубедительной Борохову, марксисту-сионисту, еще с молодых лет интересовавшемуся авенариусовской философией, которого сам Лесевич высоко ценил за его эрудицию. Борохов разработал собственную оригинальную философскую систему, «виртуализм», и критиковал неоднозначные выводы Луначарского, неспособного, по его мнению, преодолеть противоречия между активностью марксизма и «статичностью» эмпириокритицизма. Луначарский, писал он, «слишком хороший марксист для того, чтобы быть хоть сколько-нибудь хорошим эмпириокритицистом даже в общефилософском смысле» (*Борохов Б.* Виртуализм и религиозно-этическая проблема в марксизме. М., 1920. С. 3). «Виртуализм, — заключал он в письме, приведенном во введении к книге, — это такая психология, (...) которая в «основу» психической и вообще животной жизни кладет не пассивную *восприимчивость* организма к раздражениям извне, а активную *подвижность*; не ощущение, а движение; не сенсорные реакции, а моторные; основной принцип биомеханики усматривает не в равновесии, а в росте и расточении «сил»; жизнь понимает не как оборонительный процесс, а как наступательно-оборонительный; реальность не ограничивает одними данными «чистого опыта», а постулирует мир, как неустанную *борьбу сил*» (*Берлинфраут А.Я.* Б. Борохов. Орывок из биографии // Борохов Б. Виртуализм. С. V). О жизни и взглядах Борохова см.: *Yassour A.* Philosophy–Religion–Politics: Borochof, Bogdanov and Lunacharsky // *Studies in Soviet Thought.* 1986. 31. P. 199–230; *Frankel J.* Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism, and the Russian Jews. 1862–1917. Cambridge, 1981. P. 329–360.

<sup>2</sup> *Берман Я.А.* Диалектика в свете современной теории познания. М., 1908. С. 198. Таким образом, диалектике приписывалась «научная» характеристика, но речь шла о научности совершенно отличной от предложенной, скажем, Энгельсом, идеи которого Берман как раз подверг критике (См. там же. С. 175–182). Чтобы диалектика стала действительно научной, Берман предлагал освободить ее от всех «мистических» элементов



Обсуждение этой темы в среде социал-демократов носило, надо отметить, особенно острый характер: если ортодоксы, как и прежде, интерпретировали диалектику как закон бытия и мышления<sup>1</sup>, то махисты, вслед за Берманом, высказывали свое убеждение в необходимости связать диалектический метод марксизма с методами науки. Взглядов последних придерживался и Юшкевич, понимая под диалектикой «эволюционную, динамическую точку зрения»<sup>2</sup> и выделяя в ней три главных аспекта — историзм, релятивизм и «синтетизм» как «учение о взаимосвязности, взаимозависимости элементов бытия»<sup>3</sup>. По его мнению, именно эти ключевые пункты и говорили об основной связи марксизма с махизмом:

Для обоих них познание есть своеобразный рефлекс «бытия», т. е. жизни, рефлекс, совершающийся в силу законов борьбы за существование и приспособления к окружающей среде<sup>4</sup>.

Отказавшись от стремлений своих товарищей махистов построить мировоззрение, связанное с проблемами практики и политики, Юшкевич выступил одним из тех немногих авторов, которых в первую очередь интересовала философская проблематика. Он заявлял:

Развиваемая мной теория эмпириосимволизма не ставит себе прямой задачей выработку специально марксистского мирозерцания. Философские проблемы она берет прежде всего с чисто философской же стороны<sup>5</sup>.

Таким образом, статья Юшкевича в «Очерках по философии марксизма» не отвечала в полной мере тем общим требованиям, которые были заявлены в предисловии. По мнению Юшкевича, особую важность представляло не столько мировоззрение, ориентирующее

---

гегелевского происхождения, от триадических схем и главным образом от идеи о том, что в реальности существуют противоречия, поскольку противоречия, по его мнению, это не что иное, как результат вполне преодолимых недостатков нашего познания (См. там же. С. 195). Работа Бермана вызвала интерес и получила положительные отзывы также и за пределами социал-демократии. Франк, к примеру, выразил желание, чтобы неоспоримый философский талант Бермана как можно скорее освободился от ограничений, к которым его приводила активная марксистская деятельность. См.: Франк С.Л. Рецензия: Берман Я. Диалектика в свете теории познания // Русская мысль. 1908. № 11. С. 241; Алексеев Н.Н. Философия марксизма // Критическое обозрение. 1908. № VI/XI. С. 12; Антонов М. [А-в] Философские течения русского марксизма // Вестник Европы. 1909. № 3. С. 358; Ильин И.А. [Ив. И-н] Библиографические заметки: Очерки по философии марксизма // Русские ведомости. № 157. 8.VII.1908. С. 3.

<sup>1</sup> См., например: Аксельрод А.И. Теория стоимости и диалектический материализм (К 40-летию «Капитала» 1867–1907) // Современный мир. 1908. № 1. С. 60.

<sup>2</sup> Юшкевич П.С. Материализм и критический реализм. С. 152.

<sup>3</sup> Юшкевич П.С. На тему дня // Вершины. 1909. № 1. С. 375.

<sup>4</sup> Там же. С. 380. По мнению Юшкевича, связующим звеном между махизмом и марксизмом была теория эволюции: «Махизм не есть философский отросток марксизма; оба они родственны между собой идеологически, как разветвления одного учения об эволюции форм жизни» (Там же. С. 381).

<sup>5</sup> Там же. С. 383.



теории и практики, сколько проблема связи марксизма с естественными и математическими науками, а потому он считал необходимым «строить философию марксизма, исходя из общенаучных посылок»<sup>1</sup>. В целом статью Юшкевича можно назвать, вероятно, самым полным и систематичным изложением основных принципов эмпириосимволизма.

Впервые термин «эмпириосимволизм» был использован Юшкевичем в рецензии к русскому переводу «Ценности науки» Пуанкаре, с которым он познакомился лично в Париже и с ориентацией на идеи которого как раз и формировались его философские воззрения. Под этим термином автор понимал концепцию, которая «преодолевают противоположность эмпиризма и рационализма, соединяя в себе сильные стороны обоих». Юшкевич объяснял это следующим образом:

Ум имеет способность творить символы, но в своем научном творчестве он не имеет безграничной свободы — иначе бы он пришел к построениям бесполезным для целей знания, как бесполезны, например, шахматы — он руководится опытом, имея в виду наиболее удобный, наиболее короткий путь к овладению им<sup>2</sup>.

Способность создавать более или менее абстрактные и более или менее условные символы была, по мнению Юшкевича, самым характерным свойством человеческого разума:

Франклин определил когда-то человека, как «*a toolmaking animal*», как производящее орудие животное. С тем же правом можно было бы сказать, что человек есть «*a symbolmaking animal*» — симвообразующее животное. Впрочем, это последнее определение есть лишь идеологическая сторона первого, а оба они выражают по существу один и тот же факт, именно создание человеком для себя искусственной социальной — одновременно материальной и идеальной — среды, через посредство которой он воздействует на природу и подчиняет ее себе<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Юшкевич П. С. На тему дня // Вершины. 1909. № 1. С. 386.

<sup>2</sup> Юшкевич П. Рецензия: Пуанкаре Г. Ценность науки // Современный мир. 1906. № 12. С. 96. В статье 1908 года Юшкевич на примере шахмат попытался показать свойственную любой символической связи двойственность, согласно которой шахматная доска и шахматные фигуры являются в одно и то же время феноменами и «эпифеноменами», то есть знаками, отсылающими к значениям в системе условных и произвольных правил игры (см.: Очерки по философии марксизма. С. 165–166).

<sup>3</sup> Там же. С. 177. Среди причин интереса к символизму в его различных аспектах Юшкевич видел также жизнь в больших городах, «в которых “искусственность”, “символичность” современной социальной жизни достигает своего максимума. Атмосфера этих как бы окончательно оторвавшихся от “данного”, от природы, социальных образований представляет собой особенно благоприятную почву для произрастания идей символизма» (Там же. С. 212, прим.). В другой статье, опубликованной в том же году, Юшкевич предложил трактовку города как «искусственного места», в котором разрушается связь между человеком и природой (см.: Литературный распад. Кн. I. СПб., 1908. С. 102–105).



Юшкевич утверждал, что для человека не могут существовать ни «чистые факты», ни «чистые символы»:

Есть только эмпириосимволы, разного вида и разной степени символизации, начиная с таких данных, якобы, чистого опыта, как ощущение «голубого», «твердого» и пр., и кончая такими созданиями, якобы, чистого разума, как химера или шахматная игра. Деление на факты и символы имеет, поэтому, только условное, практическое значение, показывая только противоположные направления, в которых можно пробегать с одного края до другого непрерывную психическую гамму<sup>1</sup>.

Реальность, которая предстает непосредственно в ощущении, представляет собой, согласно Юшкевичу, непрерывный поток всегда единственных и неповторимых данных, а потому в конечном счете данных иррациональных. Эту первую, простейшую и фрагментарную реальность человек через посредство символов заменяет реальностью «рационализированной», которая предстает как «инфинитная, предельная система символов», как «символика в квадрате». Ту же самую операцию, как утверждал Юшкевич, бессознательно совершал и материализм, рассматривая в качестве «реальности» такие абстрактные понятия, как «материя» или «вещь в себе». Эмпириосимволизм же совершенно сознательно предлагал рассматривать эти вспомогательные средства в качестве «настоящей реальности»<sup>2</sup>. «Абсолютный релятивизм» Петцольдта Юшкевич предлагал заменить своеобразной «теорией относительной абсолютности»:

Наряду с различными индивидуальными картинами мира выдвигается объединяющая их коллективная картина мира, непрерывно изменяющаяся по своему содержанию, и потому относительная, но непрерывно же развивающаяся в определенном направлении, стремящаяся к некоторому предельному состоянию равновесия — и в этом смысле абсолютная<sup>3</sup>.

В результате эмпириосимволизм, по мнению Юшкевича, должен был дать определение коллективного субъекта<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Очерки по философии марксизма. С. 179. Для Юшкевича при этом оставался неоспоримым тот факт, что символы образуются в рамках опыта и предполагают некую эмпирическую базу, необходимый чувственный «субстрат».

<sup>2</sup> См. там же. С. 187–189; Юшкевич П. С. Материализм и критический реализм. СПб., 1908. С. 123–129.

<sup>3</sup> Юшкевич П. С. К вопросу о мировой загадке // Петцольдт И. Проблема мира с точки зрения позитивизма. СПб., 1909. С. 28.

<sup>4</sup> Эмпириосимволизм вызвал в обществе и критику, и одобрение: если ортодоксы видели недостаток этой концепции в релятивизме и «прагматизме» (см.: Дебофин А. М. Введение в философию диалектического материализма. 2-е изд. М., 1922. С. 322–329), то либеральный критик Франк, напротив, высоко оценил серьезность намерений и уровень подготовленности автора, досаду лишь о том, что подобный талант стоит на службе у «пролетарской» философии (см.: Франк С. А. Рецензия: Валентинов Н. Философские построения марксизма; Богданов А. Приключения одной философской школы; Юшкевич П. Материализм и критический реализм // Русская мысль. 1908. № 12. С. 273).



«Очерки по философии марксизма» вызвали огромный интерес у интеллигенции — прежде всего в социал-демократической среде, где философский спор длился вот уже несколько лет, и революционное движение с любопытством следило за новым коллективным выступлением махистов. При этом, надо сказать, марксисты не обратили внимания на крайнюю разнородность статей<sup>1</sup>, сборник произвел на них такое впечатление, будто различные авторы, несмотря на разнообразие своих интерпретаций, образовали общее антиортодоксальное движение, которое особенно активно проявило себя именно в 1908 году, когда марксистами было опубликовано множество книг «эмпириокритической» тематики. Речь здесь идет об уже упоминавшихся монографиях Бермана и Юшкевича, трех книгах Валентинова, сборнике литературной критики, в котором участвовали те же Базаров, Луначарский и Юшкевич, не говоря уже о готовящихся к выходу новых публикациях и, как выразился один рецензент, «философских заграничных новостей», провозившихся «на буксире марксизма»<sup>2</sup>.

Этому успеху эмпириокритических работ сопутствовал кризис «ортодоксальных» марксистских публикаций. Так, Плеханов, безрезультатно пытавшийся использовать весь свой авторитет в поисках издателя для книги Деборина, с горечью писал: «Издатели хорошо знают читающую публику. Им известно, что материализм обретаётся у нее теперь не в “авантаже”»<sup>3</sup>. Внимание публики, действительно, было тогда приковано к предложенным критиками материализма «новинкам», имевшим большой издательский успех. Например, Валентинов в этих обстоятельствах получил возможность написать свою первую, уже давно им задуманную монографию. Его новый издатель хлопотал «о живой, понятной всем, философской публицистике» и постоянно торопил его, пытаясь выиграть конкурентную борьбу:

<sup>1</sup> Франк же на страницах «Русской мысли» проводил различие между серьезными статьями Бермана и Юшкевича и менее интересными статьями их товарищей (за исключением Луначарского, которого он тем не менее обвинил в том, что тот слово в слово пересказал идеи Фейербаха). См.: Франк С.А. Рецензия: Очерки по философии марксизма // Русская мысль. 1908. № 5. С. 101–103.

<sup>2</sup> Рубинштейн М. Рецензия: Петцольдт И. Проблема мира с точки зрения позитивизма // Русская мысль. 1909. № 4. С. 105. См.: Берман Я.А. Диалектика в свете современной теории познания. М., 1908; Юшкевич П.С. Материализм и критический реализм. СПб., 1908; Валентинов Н. Философские построения марксизма. М., 1908; Он же. Эрнст Мах и марксизм. М., 1908; Он же. Мы еще придем! М., 1908. Что касается различных издательских инициатив, Горький высказал тогда идею написания коллективной книги о Толстом (с участием Базарова и Луначарского), однако этот проект так и не был реализован (см. письмо от А.М. Горького к К.П. Пятницкому. 18 (5).III.1908 // Письма. Т. 6. С. 194–195). Позже, уже после смерти Толстого, Базаров опубликовал некоторые свои статьи о нем (см.: Базаров В. Толстой и русская интеллигенция // Новая заря. 1910. № 10. С. 43–52; Он же. Чему следует учиться у Толстого? // Новая жизнь. 1911. № 5. С. 166–191).

<sup>3</sup> Плеханов Г.В. Об изучении философии // Избр. филос. произв. Т. III. С. 482.



Знаю, что издательство «Зерно» выпускает книгу на ту же тему, и на ту же тему выпускается сборник в Питере. В такой обстановке опоздание с книгой убивает к ней интерес, она перестает быть новинкой. Я издатель-коммерсант, а не меценат, тратить деньги без уверенности, что они ко мне вернутся, не могу, не хочу и не буду<sup>1</sup>.

Валентинов, таким образом, должен был писать «Философские построения марксизма» в весьма непростых условиях. Перед ним стояла перспектива публикации философского произведения, тематике которого он уже давно обдумывал, и к тому же возможность получить заманчивый по сумме аванс. Он уверил издателя, что работа уже начата и что он передаст ему окончательный вариант рукописи уже через три месяца. Однако в ходе работы обнаружилось, что многие книги из университетской библиотеки, необходимые ему для написания исследования, были взяты двумя приват-доцентами факультета — Самсоновым и Викторовым. В результате Валентинов смог передать издателю только первые сорок страниц своей монографии, будучи вынужден просить отсрочку. Издатель упрекал его за невообразимо философскую манеру работы и заставлял поторопиться переписать весь этот текст в еще более полемическом и заманчивом для читателя стиле, желая достичь тем самым большего коммерческого успеха. В противном случае Валентинов должен был вернуть аванс, который он, естественно, к тому времени уже израсходовал. Несмотря на то что его друг Андрей Белый, пытаясь отвоевать его личную свободу, предложил свою помощь по возмещению убытков издателю, Валентинов предпочел пересмотреть весь план работы и иступленно приступил к ее написанию. Много лет спустя он вспоминал:

Чтобы сдать рукопись к сроку, писал всю ночь, а в восемь утра приходил мальчик из типографии Саблина, и написанное немедленно набиралось. Часто типография меня обгоняла и требовала для набора материала, а он сидел еще в моей голове, и на курьерских приходилось переносить его на бумагу. Не было ни возможности, ни времени что-либо переделать, исправить, добавить — типография устраивала скандалы, протестуя против вычеркивания или изменения уже набранного текста. Меньше чем в полтора месяца я написал 307 печатных страниц, и это был ад<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Валентинов Н. Два года с символистами. С. 53. Очевидно, издатель имел в виду опубликованную в 1908 году монографию П.С. Юшкевича и «Очерков».

<sup>2</sup> Валентинов Н. Два года с символистами. С. 53. Несмотря на неудовлетворенность своей работой, Валентинов все же отправил ее копию Маху, но не для того, чтобы тот прочел ее (Валентинов прекрасно знал, что австрийский ученый не говорил по-русски), а для того, чтобы «засвидетельствовать ему свою глубокую симпатию». Ссылаясь на письмо Маха 1910 года, которое в дальнейшем было утеряно, сам Валентинов вспоминал: «К моему удивлению, Мах сообщил мне, что ему перевели основные положения, которые касаются его в моей книге, и “что же касается его идей, которые меня интересуют, то они выражены совершенно верно”». Валентинов уверял, что слова курсивом цитировались точно по утерянному письму Маха (см.: *Valentinov N. Marxisme et philosophie // Le Contrat social. 1961. 3. P. 172*). По поводу отправки книги Валентино-



Несмотря на то что самому автору книга не нравилась, у публики она пользовалась немалым успехом, и вышеупомянутый издатель опубликовал в том же году еще две работы Валентинова.

Убежденный в том, что эмпириокритицизм представляет собой «пролегомены ко всякой имеющей возникнуть в смысле науки философии, в том числе и философии марксизма»<sup>1</sup>, Валентинов, единственный среди русских марксистов-эмпириокритиков, обратился напрямую к Маху, попросив его дать разъяснения по поводу кажущихся ему совпадений некоторых его взглядов с идеями Маркса, в частности концепции познания как формы приспособления к среде и связи с натурмонизмом Дицгена. В своем письме к Маху Валентинов замечал:

Мы, русские эмпириокритики, отмечая это общее движение, с радостью говорим: принципы реалистической философии Маха совпадают с основными пунктами социологической концепции Маркса. Дополнение одних другими дает чрезвычайно много в деле построения стройного и выдержанного жизне- и миропонимания<sup>2</sup>.

Мах ответил ему в начале декабря 1907 года. В своем письме он продемонстрировал благосклонность к собеседнику, но решительно избегал вопросов политического характера<sup>3</sup>. По поводу же Маркса и Энгельса он писал:

*Имена* Маркса и Энгельса мне, конечно, были известны, но я думал найти у них только социологические данные, а эта область осталась совершенно чуждой моему изучению. Тем не менее, я всегда с симпатией и сердечным участием следил за социал-демократическим движением (...) и для меня, само собою, было понятно, что правильная теория познания, которая для меня имела особое значение, не должна противоречить принципам социологии<sup>4</sup>.

В 1908 году, после выхода в свет первой наспех составленной монографии, Валентинов решил опубликовать свое письмо к Маху и его ответ вместе со своим комментарием и переводом пары статей того же Маха и Фридриха Адлера<sup>5</sup>. Результатом этого стала небольшая книга

вым см. также переписку Маха с Адлером (*Haller R., Stadler F. Ernst Mach. Werk und Wirkung. P. 282–283*).

<sup>1</sup> Валентинов Н. Философские построения марксизма. С. 101.

<sup>2</sup> Валентинов Н. Эрнст Мах и марксизм. С. 10.

<sup>3</sup> Несколькими годами спустя, в последнем из трех своих писем Валентинову, Мах выражал удивление по поводу того, что в России обсуждение его философских и физических идей переходит в область политики, которой он всегда объявлял себя чуждым. По воспоминаниям Валентинова (опять же в связи с тем, что это письмо было утеряно), Мах использовал такие термины, как *«unverständlich»*, *«ganz sonderbar»* и т. д. (см.: *Valentinov N. Marxisme et philosophie. P. 172*).

<sup>4</sup> Валентинов Н. Эрнст Мах и марксизм. С. 13–14.

<sup>5</sup> Книга включала в себя перевод статьи Маха «*Sur le rapport de la physique avec la psychologie*», которая была опубликована в 1906 году в «*L'Année Psychologique*», и работу Фридриха Адлера «*Die Entdeckung der Weltelemente (Zu Machs 70. Geburtstag)*», вышедшую в том же 1908 году в «*Der Kampf*».



под названием «Эрнст Мах и марксизм», в которой Валентинов, вновь утверждая о существовании тесной связи между двумя главными источниками его мысли, подчеркивал, что в своем исследовании он опирался на оригинальные документы. По мнению Валентинова, тот факт, что Мах лично не был знаком с работами Маркса и Энгельса, делал еще более значимыми совпадения в ориентациях этих двух течений:

Историческое исследование образования физической науки привело Маха, совершенно независимо от социологических работ Маркса и Энгельса, к формулировке положений, почти буквально совпадающих с краеугольными принципами исторического материализма. С другой стороны, его теоретико-познавательные работы индуктивно привели его к выработке определенного идеала познания («чистого» познания), определяя условия и общественные возможности реализации которого, Мах пришел к выводу, что этот идеал может быть осуществлен лишь при уничтожении деления общества на классы, лишь при том условии, что свободные индивидуальности вступят в свободные отношения и дружески, совместно будут поддерживать друг друга в общих делах, какими являются наука, искусство, техника и т. д.<sup>1</sup>

Бесспорно, книгу Валентинова можно назвать косвенным свидетельством проводимых тогда марксистами эмпириокритических исследований, однако на основании этого все же нельзя делать вывод об определенном единодушии представителей этой «школы». Если отвлечься от противостояния между махистами и ортодоксами и внимательнее рассмотреть взгляды первых, станут очевидным действительно весомые причины для разногласия между ними. Например, Валентинов в своей первой монографии 1908 года обратил весьма не благосклонную критику против Богданова, обвинив его в том, что благодаря своей теории «подстановки» он впал в метафизику<sup>2</sup>. Богданов, со своей стороны, упрекал Валентинова в отождествлении маховских элементов с ощущениями как таковыми. Результатом этого отождествления, замечал он, было онтологическое допущение Валентинова о существовании «физического мира» как материала опыта, что в целом, замечал он, не сильно отличалось от ортодоксальных представлений, столь яростно им самим критикуемых<sup>3</sup>. Юшкевич также резко критиковал богдановскую теорию «подстановки» и интерпретации опыта, которая виделась ему не чем иным, как дихотомией индивидуального и социального опытов. «Его эмпириомонизм,— заключал Юшкевич,— это только одетая “в мундир современного реализма” разновидность спиритуализма»<sup>4</sup>. В ответ на эту критику Богданов упрекал Юшкевича в том, что его понимание символов было слишком

<sup>1</sup> Валентинов Н. Эрнст Мах и марксизм. С. 33–34.

<sup>2</sup> См.: Валентинов Н. Философские построения марксизма. С. 260–306.

<sup>3</sup> См.: Очерки философии коллективизма. СПб., 1909. С. 67, 132–134.

<sup>4</sup> Юшкевич П. С. Материализм и критический реализм. С. 193.



«идеалистическим» и чуть ли не платоническим<sup>1</sup>. Несмотря на общую отсылку махистов к эмпириокритицизму, в результате они все больше расходились во взглядах, и за короткий промежуток времени разногласия между ними стали настолько очевидными, что отодвинули эмпириокритицизм на второй план<sup>2</sup>.

И все же, какими бы ни были расхождения во мнениях внутри русского махизма, это не меняло убеждения ортодоксов в том, что речь в любом случае шла об организованных нападках махистов на диалектический материализм. «Целый ряд писателей, желающих быть марксистами, — писал Ленин в предисловии к “Материализму и эмпириокритицизму”, — предприняли у нас в текущем году настоящий поход

<sup>1</sup> См.: Очерки философии коллективизма. С. 79, 134–136; *Богданов А.А. Приключения одной философской школы.* М., 2012. С. 59–60. У внимательных современников, которые все же не слишком вникали в споры, ведущиеся внутри русского марксистского махизма, могло сложиться впечатление, что эта полемика была в конечном счете ненужной и безрезультатной. По этому поводу Франк вспоминал «слова Чехова, сказанные о “серьезных” статьях русских журналов: “Это — дружеская литература, литература приятелей. Ее сочиняют гг. Краснов, Чернов и Белов. Один напишет статью, другой возразит, а третий примиряет противоречия первых. Похоже, как будто они в винт с болваном играют. А зачем все это нужно читателю, — никто из них себя не спрашивает”» (*Франк С.А.* Рецензия: Валентинов Н.Э. Мах и марксизм // *Русская мысль.* 1908. № 11. С. 239. См.: *Горький А.М.* Антон Чехов // *А.П. Чехов в воспоминаниях современников.* М., 1986. С. 501).

<sup>2</sup> Нужно все же отметить, что махисты и ортодоксы пришли к согласию лишь однажды, в 1908 году, когда все они выступили против монографии Владимира Шулятикова, литературного критика, часто принимавшего участие в сборниках статей марксистов-«еретиков» (см.: Очерки реалистического мировоззрения. СПб., 1904. С. 585–654; Литературный распад. Кн. II. СПб., 1909. С. 231–250; Из новейшей русской литературы. М., 1910. С. 197–294; *Совсун В.* Шулятиков, как литературный критик // Шулятиков В. Избранные литературно-критические статьи. М.; Л., 1929. С. 5–23). Посвященная анализу истории философии книга Шулятикова опиралась на богдановскую интерпретацию происхождения дуализма «души и тела», созвучную с различием «организаторов» и «организованных». Согласно Шулятикову, статья 1903 года, в которой Богданов впервые представил свою концепцию (см.: *Богданов А.А.* Из психологии общества. СПб., 1904. С. 95–156), «открывает, несомненно, новую эру в истории философии» (*Шулятиков В.* Оправдание капитализма в западно-европейской философии. От Декарта до Маха. М., 1908. С. 7). Столь же восторженно об этой статье он отзывался и в своей небольшой книге годом ранее (см.: *Шулятиков В.* Из теории и практики классовой борьбы. М., 1907. С. 46, прим.). Основываясь на богдановской концепции, Шулятиков предлагал толкование всей истории западной мысли как идеологической транспозиции (совершенно прямым, практически механическим способом) различных исторических форм производства. Рассматривая идеи Шулятикова с двух противоположных точек зрения, и Валентинов, и Плеханов утверждали, что результатом их была «*нафодия*» на исторический материализм (см.: *Валентинов Н.* Эрнст Мах и марксизм. С. 112–113, прим.; *Плеханов Г.В.* Избр. филос. произв. Т. III. С. 325). Богданов, в свою очередь, решительно отказывался признавать приписываемого ему ученика (см.: Очерки философии коллективизма. СПб., 1909. С. 139–140). Юшкевич же детально раскрыл абсурдное применение строгой схемы к разнообразию мыслей в их связи с исторической реальностью (см.: Рецензия: Шулятиков В. Оправдание капитализма // *Образование.* 1909. № 4. С. 88–93). Книга Шулятикова вызвала резкую критику и в несоциал-демократической печати (см.: Рецензия: Шулятиков В. Оправдание капитализма // *Русское богатство.* 1909. № 1. С. 170–172; *Струве П.Б.* Рецензия: Шулятиков В. Оправдание капитализма // *Русская мысль.* 1908. № 11. С. 241–242; *Н.С.* Библиографические заметки // *Русские ведомости.* 8.VII.1908. № 157. С. 3).



против философии марксизма»<sup>1</sup>. В результате в 1908 году Ленин обрушился на них, используя все свои полемические приемы.

## Реакция большевиков-ортодоксов: Ленин и Горин

Публикация «Очерков по философии марксизма» в 1908 году «сугубо обострила, — как писал сам Ленин, — давние разногласия среди беков по вопросам философии»<sup>2</sup>:

Искавшие доселе порознь в отдельных статьях и книгах, выступили с настоящим пронунциаменто. Частные разногласия между ними стираются самым фактом коллективного выступления *против* (а не «по») философии марксизма, и реакционные черты махизма, как течения, становятся очевидными<sup>3</sup>.

Несмотря на все разногласия по тактическим и финансовым вопросам, не вызывает никакого сомнения, что именно появление этого «коллективного выступления» авторов «Очерков» убедило Ленина в необходимости начать с ними философскую полемику.

Хотя в феврале 1908 года Ленин и не считал себя «достаточно компетентным по этим вопросам, чтобы торопиться, — как писал он Горькому, — выступать печатно»<sup>4</sup>, его интерес к философии подтверждается многими достоверными свидетельствами еще с периода его сибирской ссылки<sup>5</sup>. В мае 1899 года Ленин писал Потресову:

Очень хорошо сознаю свою философскую необразованность и не намерен писать на эти темы, пока не подучусь. Теперь именно этим и занимаюсь, начавши с Гольбаха и Гельвеция и собираясь перейти к Канту<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Т. 18. С. 9.

<sup>2</sup> Письмо от В.И. Ленина к А.М. Горькому. 25.II.1908 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 141.

<sup>3</sup> Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. С. 351–352.

<sup>4</sup> Письмо от В.И. Ленина к А.М. Горькому. 25.II.1908 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 141. См. также письмо В.И. Ленина к А.М. Горькому. 7.II.1908 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 132–135.

<sup>5</sup> О «философских» размышлениях Ленина с будущим большевиком Ленгником в конце 90-х годов XIX века упоминали не только жена Ленина и сам Ленгник. Валентинов, например, замечал, что, оказавшись в сибирской ссылке с несколькими десятками книг, Ленин вернулся с несколькими коробками всевозможных изданий, добытых для него его сестрой Анной за деньги, которые он зарабатывал своими публикациями и практически полностью тратил на свою библиотеку. Среди книг, добытых Лениным во время ссылки, были работы Спинозы, Канта, Гегеля, Шеллинга, Фихте, Гольбаха и Гельвеция. См.: Крупская Н.К. О Ленине. Сборник статей и выступлений. 4-е изд., доп. М., 1979. С. 54; Воспоминания о В.И. Ленине. М., 1960. Т. III. С. 25–26; Валентинов Н. Малоизвестный Ленин. Париж, 1972. С. 45–46.

<sup>6</sup> Письмо В.И. Ленина к А.Н. Потресову. 27.VI.1899 // Полн. собр. соч. Т. 46. С. 31. Судя по тем работам, которые Ленин выбрал для своего дальнейшего прочтения, можно с очевидностью говорить о влиянии на него плехановского марксизма, отсылающего к Гольбаху, Гельвецию, Спинозе, Канту и немецким идеалистам. Что касается чтения кантовских трудов, Валентинов утверждал, что Ленин так никогда до них и не дошел (см.: Валентинов Н. Малоизвестный Ленин. С. 46).



Эмигрировав за рубеж, Ленин продолжал участвовать в теоретических спорах внутри русского марксизма<sup>1</sup>, демонстрируя свою преданность Плеханову-философу именно в те периоды, когда он наиболее резко спорил с Плехановым-политиком<sup>2</sup>. Получив в подарок от Богданова экземпляр первой книги «Эмпириомонизма», Ленин высказал свою критику по поводу этого произведения в голубых тетрадах, которые он показал некоторым из своих товарищей<sup>3</sup> и которые даже хотел опубликовать под заглавием «Заметки рядового марксиста о философии», но так никогда на это и не решился. После выхода в свет махистских «Очерков» Ленин вновь выразил желание вернуться к своим «Заметкам», попросив у своих домашних отыскать их и отправить ему<sup>4</sup>.

Особого внимания требует дата пространного и часто упоминаемого письма Ленина Горькому, в котором раскрывается своеобразие философских интересов Ленина и его отношение к идеологическим противоречиям внутри фракции: за день до этого письма, 24 февраля, прошло непростое заседание редакции «Пролетария», которая — вопреки постановлению «объединительного съезда» о закрытии этой

<sup>1</sup> В 1902 году в письме к Любви Аксельрод Ленин сообщал о своем интересе к спорам, начавшимся в группе вологодских ссыльных (см. письмо В.И. Ленина к Л.И. Аксельрод. 18.II.1902 // Полн. собр. соч. Т. 46. С. 170–171); в 1907 году он обсуждал эти вопросы с Н.А. Рожковым; в том же году Ленин коснулся этих философских аргументов и в предисловии к русскому переводу писем Маркса к Кугельману. См.: *Володин А.И.* «Бой абсолютно неизбежен...». М., 1982. С. 55–56.

<sup>2</sup> В 1921 году Ленин писал: «В скобках уместным, мне кажется, заметить для молодых членов партии, что нельзя стать сознательным, настоящим коммунистом без того, чтобы изучать — именно изучать — все, написанное Плехановым по философии, ибо это лучшее во всей международной литературе марксизма» (*Ленин В.И.* Еще раз о профсоюзам, о текущем моменте и об ошибках тт. Троцкого и Бухарина // Полн. собр. соч. Т. 42. С. 290). В 1908 году в своем письме Горькому Ленин рассказывал: «Плеханов вредит этой философии, связывая *тут* борьбу с фракционной борьбой, но ведь теперешнего Плеханова ни один русский социал-демократ не должен смешивать со старым Плехановым» (письмо В.И. Ленина к А.М. Горькому. 13.II.1908 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 138).

<sup>3</sup> В пространном письме от 25.II.1908 Ленин писал Горькому, что он показал свои заметки «некоторым друзьям (Луначарскому в том числе)» (письмо от В.И. Ленина к А.М. Горькому. 25.II.1908 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 142). Валентинов также упоминал о полученных от Ленина заметках, которые были утеряны в 1904 году. Когда Ленин закончил редактирование рукописи «Шаг вперед, два шага назад», Валентинов попытался убедить его прочитать некоторые работы Маха и Авенариуса, которые он достал для него с помощью одного своего друга социалиста-революционера, а также с помощью Чернова, который одолжил свой драгоценнейший экземпляр «Критики чистого опыта», едва узнав, что она требуется Ленину. Однако уже пару дней спустя последний вернул все эти книги Валентинову вместе с одиннадцатью листами заметок, в заглавии которых стояла подчеркнутая двумя чертами фраза «Idealistische Schrullen» (нем. «идеалистические выдумки»). — *Прим. пер.*). Валентинов «немедленно убедился, что Ленин из принесенных ему книг перелистал лишь Маха и, абсолютно не поняв его взгляды, превратил их действительно в галиматью. До книг Авенариуса он, видимо, даже и не дотронулся» (*Валентинов Н.* Встречи с Лениным. Нью-Йорк, 1953. С. 287).

<sup>4</sup> См. письмо В.И. Ленина к А.М. Горькому. 25.II.1908 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 142. Смогли ли родственники отыскать эти тетради, до сих пор остается невыясненным.



газеты — продолжала играть роль большевистского центра. На этом заседании обсуждалось заявление (опубликованное затем в «Пролетарии» и на немецком языке в «Die Neue Zeit») о том, что редакция газеты отходит от отождествления большевизма с махизмом, о чем в последнее время утверждалось в немецком социал-демократическом журнале. Помимо этого, на заседании рассматривался вопрос о публикации статьи Горького, в которой говорилось чуть ли не о религиозном восхвалении преодоления индивидуальности в коллективе. На предложение опубликовать эту статью в официальном журнале большевистской фракции Ленин отреагировал резким отказом. Пытаясь же объяснить самому Горькому сложившуюся ситуацию, он проявил снисходительность к свободному вдохновению писателя, который, по его мнению, мог увидеть положительные элементы даже в непонятных домыслах философов-идеалистов. При этом Ленин настаивал, что «Пролетарий» должен оставаться строго нейтральным в философских вопросах. Подобная статья, как объяснял он Горькому, нарушила бы «нейтральный» характер газеты и подвергла бы большевиков нападкам со стороны меньшевиков<sup>1</sup>.

И все же, несмотря на то, что несколькими годами ранее Ленин заявлял о своем желании следовать линии «нейтралитета», окончательное решение о публикации в официальном журнале фракции принадлежало именно ему, в результате чего он часто подвергал критике не только очевидно философские статьи, но и любое проявление политических, социологических или же этических идей противников<sup>2</sup>. Поэтому атмосфера внутри редакции «Пролетария», в которую он входил вместе с Богдановым, была, надо сказать, достаточно беспокойной.

Близость своих взглядов с эмпириокритицизмом Богданова Горький ощущал уже начиная с 1906 года<sup>3</sup>. Особый интерес у писателя вызывал богдановский эмпириомонизм как «философия коллективизма» — основание неразрывной связи между индивидами в обществе и в борьбе между обществом и природой. Кроме того, Горького

<sup>1</sup> См. письмо В.И. Ленина к А.М. Горькому. 25.II.1908 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 143–144. Некоторое время спустя Ленин объяснял Горькому: «Если философская драка будет идти вне фракции, то меки будут окончательно сведены на политику и тут им смерть» (письмо В.И. Ленина к А.М. Горькому. 24.III.1908 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 152).

<sup>2</sup> Богданов писал Горькому: «Если коллегия понимает эту “нейтральность” так, что будет изыскивать и искоренять “эмпириомонистический дух” в статьях, не противоречащих принципам революционного марксизма, — то я в коллегии оставаться, очевидно, не могу, ибо сам весь пропитан этим “духом”» (письмо А.А. Богданова к А.М. Горькому. 26.II.1908 // Неизвестный Богданов. Т. I. С. 153–154).

<sup>3</sup> Относящееся к ноябрю того же года письмо Горького к одному своему другу отображает весь его энтузиазм по этому поводу (см. письмо А.М. Горького к И.П. Ладыжникову. 8.XII (25.XI).1906 // Письма. Т. 5. С. 234). Об отношениях Горького с Богдановым см.: М. Горький и А. Богданов. Неизвестная переписка 1908–1910 гг. // Горький в зеркале эпохи (Неизданная переписка). Вып. 10. М., 2010. С. 9–160.



привлекали эстетические и религиозные представления Луначарского. В связи с этим он заявлял о своей согласии с линией так называемых «левых большевиков». «Ортодоксальность» Плеханова казалась ему неспособной устоять перед новой идеологией большевизма. В письме к своей первой жене Горький просил передать одной из общей знакомой, последовательнице и ученице старого ортодокса, что

ее Плеханов — увы! — исыяк совершенно, о чем с трагической ясностью свидетельствует его последняя статья против Богданова. Какое бессилие ума и какой позорный недостаток знаний! Злобно, некорректно, неумно. Мудрый человек должен умереть вовремя<sup>1</sup>.

Как бы то ни было, уверенность в преданности «эмпириомонизму» не мешало Горькому, по крайней мере в первые месяцы 1908 года, восторженно отзываться о способностях Ленина, высказывая даже убеждение о том, что рано или поздно тот также будет обращен в новую идеологию. Именно в связи с этим у Горького и родилась идея организовать на Капри встречу Ленина с главными представителями зарождающегося левого большевизма в период с конца 1907 года до начала 1908 года. Он был убежден, что дружеская атмосфера этой встречи была способна разрешить многие разногласия. С этой целью помимо Ленина Горький пригласил туда также Богданова, Луначарского, Базарова и некоторых других марксистов<sup>2</sup>. Несмотря на переживания Горького по поводу сурового тона писем Ленина в феврале 1908 года<sup>3</sup>, ему все же удалось организовать у себя на вилле маленький «литературный съезд». В результате в апреле 1908 года остров Капри стал на неделю местом очень непростой встречи. Ленин, по сути, не имел никакого желания говорить о философии, о чем он всегда предельно четко заявлял<sup>4</sup>. Мария Андреева, гражданская жена Горького, позже вспоминала, что, когда они жили на вилле, Ленин противился любым дипломатическим усилиям писателя:

Алексей Максимович заговорил с Владимиром Ильичем о той горячей привязанности, которую питает к нему, Ленину, Богданов, о том, что Луначарский и Богданов изумительно талантливые, умные люди... Владимир Ильич посмотрел на Алексея Максимовича сбоку, прищурился и очень твердо сказал:

<sup>1</sup> Письмо А.М. Горького к Е.П. Пешковой. Около 31 (18) июля 1908 // Письма. Т. 6. С. 273. По всей видимости, Горький имел в виду первое письмо «Materialismus militans».

<sup>2</sup> См. письма А.М. Горького к А.В. Луначарскому. 23 или 24 (10 или 11).XII.1907 // Письма. Т. 6. С. 129; 15 (2).II.1908 // Письма. Т. 6. С. 174; письмо А.М. Горького к И.П. Ладжникову. Около 31 (18).I.1908 // Письма. Т. 6. С. 166; письмо А.М. Горького к А.В. Амфитеатрову. 13–19.IV.1908 // Письма. Т. 6. С. 218–219.

<sup>3</sup> См., например, письма А.М. Горького к А.В. Луначарскому. 27 (14).II.1908 // Письма. Т. 6. С. 184.

<sup>4</sup> Еще перед своим отъездом Ленин писал Горькому, что готов отправиться на Капри «только под условием, что о философии и о религии» он говорить не будет (письмо В.И. Ленина к А.М. Горькому. 16.IV.1908 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 156).



— Не старайтесь, Алексей Максимович. Ничего из этого не выйдет<sup>1</sup>.

Неделя прошла в более или менее дружественных беседах, туристических посещениях музеев Неаполя, поездках в Помпеи и на Везувий, рыбалке, играх в шахматы<sup>2</sup>; о философии говорили мало, однако всегда в полемическом пылу. По окончании своего пребывания на Капри большевистские идеологи, как много лет спустя вспоминал Богданов, пришли к идее создания сборника статей, на этот раз исключительно большевистского по своему характеру<sup>3</sup>. Ленин же от участия в этом проекте отказался.

На самом деле, еще до этой поездки на Капри у Ленина родилась идея выступить против махизма, преодолев прежнюю неуверенность относительно своей философской подготовки<sup>4</sup>. Позже Богданов утверждал, что ленинский «Материализм и эмпириокритицизм» своим происхождением был обязан зарождающемуся политическому соглашению между Лениным и Плехановым:

В 1909 году он [Ленин] заключил союз с Плехановым, (...) и, как залог этого союза, дал свою философскую книгу. Она была, в сущности, политическим действием, и критики — я в том числе — были, может быть, неправы, прилагая к ней научно-философскую мерку. Просто надо было пожертвовать старыми друзьями, чтобы закрепить связь с новыми; а чтобы заглушить поднимавшиеся в душе сомнения, понадобилось много, очень много страниц, цитат, имен, крика... средства самоглушения и самогипноза<sup>5</sup>.

Тем не менее можно предположить, что когда Ленин принял решение о том, что его исследование должно быть посвящено философской полемике, он вовсе не намеревался смешивать теоретическую дискуссию с политической деятельностью, ведь в тот самый момент, когда его произведение «Марксизм и ревизионизм» (которое он сам назвал «формальным объявлением войны» махистам) было отправле-

<sup>1</sup> *Андреева М.Ф.* Переписка. Воспоминания. Статьи. С. 124. В работе Горького о Ленине рассказывается, как последний, не успев приехать на Капри, заявил писателю: «Я знаю, вы, Алексей Максимович, все-таки надеетесь на возможность моего примирения с махистами, хотя я вас предупредил в письме: это — невозможно! Так уж вы не делайте никаких попыток» (*Горький М. В.И.* Ленин // Воспоминания о Ленине. М., 1956. Т. I. С. 375).

<sup>2</sup> Об этой встрече напоминают также фотографии, на которых Ленин и Богданов заняты игрой в шахматы на террасе виллы «Блезус», где в то время жил Горький. См.: *Богданов А.А.* Заметка // Пролетарская революция. 1926. № 1 (48). С. 28. О различных фальсификациях этих фотографий см.: *Jaubert A.* Le commissariat aux archives. Les photos qui falsifient l'histoire. Paris, 1986.

<sup>3</sup> См.: *Богданов А.А.* Заметка // Пролетарская революция. 1926. № 1 (48). С. 28. Сборник вышел в 1909 году под названием «Очерки философии коллективизма».

<sup>4</sup> См. письмо В.И. Ленина к А.М. Горькому. 24.III.1908 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 150–153.

<sup>5</sup> *Богданов А.А.* Десятилетие отлучения от марксизма // Неизвестный Богданов. Т. III. С. 97.



но в печать<sup>1</sup>, он продолжал писать Горькому о том, что «ни в каком случае непозволительно смешивать споры литераторов о философии с партийным (т. е. фракционным) делом»<sup>2</sup>.

Тем временем атмосфера в колониях русских эмигрантов становилась все накаленнее. Деборин как участник дискуссий тех лет вспоминал впоследствии:

В конце 1907 г. и первой половине 1908 г. в эмигрантских колониях — особенно в Женеве, но отчасти и в Берне — читаются доклады и устраиваются публичные диспуты между махистами и материалистами при огромном стечении местной и даже приезжей соц.-дем. публики<sup>3</sup>.

Долгие годы споры между большевиками-махистами и меньшевиками-ортодоксами строились по одной и той же схеме фракционной полемики, однако начиная с мая 1908 года, к огромному удивлению социал-демократов и вездесущих агентов охранки, большевики-ортодоксы начали свое выступление против своих же товарищей махистов, объяснив это тем, что воззрения Богданова и Луначарского якобы идут вразрез с философией фракции. 28 мая (15 мая по старому стилю) 1908 года в Женеве, когда Богданов выступил против Плеханова и его школы (с докладом, опубликованным в дальнейшем под заглавием «Приключения одной философской школы») <sup>4</sup>, вместо Ленина выступил Дубровинский, основываясь в своем докладе на список из десяти вопросов, данных ему самим же Лениным<sup>5</sup>. Это событие не могло остаться незамеченным, ведь Дубровинский был известен своей близостью к Ленину, а потому все его слова автоматически приписывались его более известному товарищу. Кроме того, он был редактором «Пролетария», а потому его выступление против другого редактора той же газеты имело важные последствия также для «идеологического центра» фракции. Богданов выступил перед редакцией, обвинив Дубровинского в нападках на его лекцию, которая, будучи посвященной исключительно философской тематике, полностью придерживалась оговоренных в свое время критериев «нейтралитета». Когда Ленин

<sup>1</sup> Письмо В.И. Ленина к А.М. Горькому. 16.IV.1908 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 155. См.: Ленин В.И. Марксизм и ревизионизм // Полн. собр. соч. Т. 17. С. 15–26.

<sup>2</sup> Письмо В.И. Ленина к А.М. Горькому. 19.IV.1908 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 156.

<sup>3</sup> Деборин А.М. К истории «Материализма и эмпириокритицизма» // Под знаменем марксизма. 1927. I. С. 9.

<sup>4</sup> По всей вероятности, доклад по поручению Богданова был прочитан Луначарским (см.: Прокофьев В. Дубровинский. М., 1969. С. 193). Это объясняет, почему некоторые свидетели утверждали, что он принадлежал последнему (см.: Деборин А.М. К истории «Материализма и эмпириокритицизма». С. 9).

<sup>5</sup> Впоследствии Ленин рассмотрел эти вопросы в своей философской работе, к написанию которой он в те самые месяцы и готовился. См.: Ленин В.И. Десять вопросов референту // Полн. собр. соч. Т. 18. С. 1–6.



и Дубровинский отвергли протест Богданова, тот подал в редакцию газеты свое заявление об отставке<sup>1</sup>.

Ленин к тому времени уже пребывал в Лондоне, где, пользуясь богатейшими английскими библиотеками, вел «яростную»<sup>2</sup> работу над своей книгой «Материализм и эмпириокритицизм». Занимался он там с самозабвением и самоотверженной преданностью науке, характерными для настоящего ученого. Практически полностью отойдя от партийной деятельности, почти год Ленин посвятил изучению и опровержению воззрений своих философских противников<sup>3</sup>. В частности, в библиотеке Британского музея он познакомился со специальной литературой, которой в свое время ему не удалось отыскать в Женеве. Актер Майлз Маллесон, посещавший ту же библиотеку в 20-е годы, упоминал любопытную беседу с одним хранителем Британского музея, проработавшим в этой должности около тридцати лет, включая то время, когда там занимался и лидер большевиков. Когда актер спросил престарелого хранителя, помнит ли он Ленина, тот решительно ответил: «Ленин... нет... мне никто не вспоминается с таким именем». Тогда Маллесон подумал, что тот, вероятно, использовал свое подлинное имя, и еще раз спросил у хранителя, не помнит ли он некоего господина Ульянова. На что тот сразу же ответил: «Естественно помню, господин Ульянов! Очень приятный господин, низенького роста с бородкой. Действительно очень любезный человек, я его прекрасно помню. Скажите же, господин, Вы не знаете, что с ним случилось?»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Впоследствии Алексинский рассказывал в своем письме Горькому о той сумятице, которую вызвал этот эпизод в группе женеvских большевиков (см.: РГАСПИ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 26). Сам Г. Алексинский и М. Цхакая написали Ленину по этому поводу длинное письмо протеста (см.: В преддверии полного раскола. Противоречия и конфликты в российской социал-демократии 1908–1912 гг. // Вопросы истории. 2010. № 9. С. 3–5). Бесспорно значимый эпизод, произошедший 28 мая 1908 года, был все же не единственным подобного рода. Споры между большевиками становились в то время все более частым явлением. Так, еще один ортодоксальный большевик, Горин-Галкин, рассказывая брату в письме о своем выступлении против махистов в публичном споре, писал: «Здесь среди 40 человек (...) оказались лишь три материалиста», имея в виду Ленина, Дубровинского и себя самого (РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 6. Письмо В.Ф. Горина-Галкина к Е.Ф. Галкину. 15.VI.1908. Л. 4; см. также Д. 5. Письмо В.Ф. Горина-Галкина к Е.Ф. Галкину. 11.III.1908. Л. 4–6). Переписка Горина-Галкина с братом была опубликована лишь частично. См.: Бакиров У.Н. Из истории борьбы В.И. Ленина против махизма в России: Диссертация. М., 1970; Володин А.И. Из истории борьбы против махизма // Вопросы философии. 1959. № 6. С. 132–136; Он же. За скупую строкой... // Прометей. 1971. № VIII. С. 62–65; Он же. «Бой абсолютно неизбежен...». М., 1982.

<sup>2</sup> См.: *Ulam A.B. The Bolsheviks.* New York, 1998. P. 273.

<sup>3</sup> См.: *Ballestrem K.G. Lenin and Bogdanov // Studies in Soviet Thought.* 1969. 9. P. 283. Помимо изучения философских текстов, Ленин выступал в тот период с публичными докладами против махистов. Например, незадолго до публикации «Материализма и эмпириокритицизма» он прочел доклад в одном парижском кафе, представив собравшимся там русским эмигрантам первые главы этой книги. См.: *Володин А.И.* «Бой абсолютно неизбежен...». С. 146–147.

<sup>4</sup> Этот факт упоминает Фишер, ссылаясь на книгу лейбориста Джона Стрейчи, друга Маллесона (*Fischer L. The Life of Lenin.* London, 1965. P. 65).



Впрочем, как явствует из «Материализма и эмпириокритицизма», проведенные Лениным в тот период философские исследования вряд ли можно считать глубокими — в книгах он искал скорее «уличающие доказательства»<sup>1</sup>, нежели научную информацию. Не имея возможности в полной мере ознакомиться с русской литературой по данной тематике<sup>2</sup> и даже не ссылаясь на плехановскую критику, согласно которой русский эмпириокритицизм имел западное происхождение, Ленин пришел к выводу о том, что главной ошибкой русских махистов была их интеллектуальная зависимость от буржуазной философии:

В общем и целом профессора-экономисты не что иное, как ученые приказчики класса капиталистов, и профессора философии — ученые приказчики теологов. Задача марксистов и тут и там суметь усвоить себе и переработать те завоевания, которые делаются этими «приказчиками» (...), и *уметь* отсечь их реакционную тенденцию, уметь вести свою линию и бороться *со всей линией* враждебных нам сил и классов. Вот этого-то и не сумели наши махисты, *рабски* следующие за реакционной профессорской философией<sup>3</sup>.

Чтобы доказать зависимость махизма от буржуазной традиции, Ленин ограничился главным образом сопоставлением цитат, вырванных из многочисленных русских и западных источников, начиная с Беркли и Юма и заканчивая Петцольдтом и Корнелиусом, демонстрируя принадлежность всех «махистов» к идеалистической школе<sup>4</sup>. Избрав систему взглядов Канта в качестве краеугольного камня современной философии, Ленин, обращаясь к политической метафоре,

<sup>1</sup> См.: Улат А.В. The Bolsheviks. P. 273.

<sup>2</sup> Ленин часто сетовал на отсутствие требующихся ему русскоязычных источников по исследуемому им тематике. В частности, среди русских немарксистских авторов, симпатизировавших эмпириокритицизму, Ленин упоминал только Лесевича, Чернова и, ошибочно, Шишкина, который на самом деле принадлежал совершенно иной культурной среде и которого к тому же Ленин упоминал, опираясь на статью Лопатина.

<sup>3</sup> Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. С. 364.

<sup>4</sup> Так как в задачи данного исследования не входит глубокий анализ данной книги Ленина, интересующей нас исключительно как эпизода философской полемики вокруг эмпириокритицизма, мы не будем рассматривать и успех этой работы, из случайного и полемического выступления за несколько десятилетий превратившейся в своего рода священный текст марксистской философии. То, что сам Ленин считал свою работу полемической, главным образом антитеогдановской, подтверждают те обстоятельства, что ее второе издание, вышедшее в 20-е годы с приложением В.И. Невского, было обращено против последних публикаций Богданова и опиравшихся на его идеи философских течений (см.: Невский В.И. Диалектический материализм и философия мертвой реакции // Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. М., 1925. С. 285–295). Если после своего выхода в 1909 году «Материализм и эмпириокритицизм» не получил большого резонанса, то его второе издание имело необыкновенный успех, причем не только в Советском Союзе, но и за его пределами. Со своей стороны, Богданов критиковал в своих заметках 20-х годов профессоров, ссылающихся на эту работу: «Варварство. И такова репильность азиатской души, что профессора не стыдились цитировать его в подкрепление физических и биологических теорий» (РГАСПИ. Ф. 259. Оп. 1. Д. 48. Богданов А.А. Записные книжки. Л. 37).



которую он не раз использовал в своем произведении, утверждал, что «вся школа Фейербаха, Маркса и Энгельса» критиковала кантианство «влево», удаляясь от Канта в направлении «к полному отрицанию всякого идеализма и всякого агностицизма», в то время как махисты отходили «вправо», «за реакционным направлением» Маха и Авенариуса<sup>1</sup>. Осуждая таким образом «махизм» как опасный (и в конечном счете реакционный) ревизионизм, Ленин не видел надобности различать внутри него те или иные убеждения:

Богданов может (...) сколько угодно спорить с «эмпириосимволистом» Юшкевичем, с «чистыми махистами», эмпириокритиками и т. д., — с точки зрения материалистов это будет спор между человеком, верящим в желтого черта, и человеком, верующим в зеленого черта<sup>2</sup>.

Основным элементом глубокого и в целом неискоренимого конфликта между материалистами и махистами Ленин видел как раз идею существования независимой от субъекта реальности. Разделяя свои взгляды с Энгельсом и Плехановым, он утверждал, что вся философия состоит из двух течений — материализма и идеализма, — и любая претензия преодолеть противоречия между ними представляет собой не что иное, как скрытое внедрение форм идеализма<sup>3</sup>. В теории познания онтологический материализм Ленина сводился к знаменитой теории отражения, связывающей между собой материализм и марксизм:

Сознание вообще *отражает* бытие, — это общее положение *всего* материализма. Не видеть его прямой и *неразрывной* связи с положением исторического материализма: общественное сознание *отражает* общественное бытие — невозможно<sup>4</sup>.

Если Богданов и его друзья махисты были убеждены в том, что только их воззрения шли в ногу с развитием науки, то для Ленина на-

<sup>1</sup> См.: Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. С. 213. Схожим образом Ленин критиковал и «иероглифику» Плеханова, не соглашаясь с теми возражениями, которые махисты выдвигали против плехановской теории соответствия: высказанная им в адрес Плеханова критика представлялась ему критикой «слева» во имя материализма, в то время как возражения махистов казались ему регрессом и движением в сторону чистого агностицизма (См. там же. С. 244–251).

<sup>2</sup> Там же. С. 288. По мнению Ленина, столь же незначительным по своему характеру было и богдановское выступление против религиозного уклона Луначарского: «Философия, которая учит, что сама физическая природа есть производное, — есть чистейшая философия поповщины» (См. там же. С. 240).

<sup>3</sup> См. там же. С. 65.

<sup>4</sup> Там же. С. 343. По этому вопросу разногласия с Богдановым были достаточно серьезными: если Ленин утверждал о независимом существовании общественного бытия и его неколебимом приоритете по сравнению с личным и коллективным сознанием, то для Богданова именно коллективное сознание «строило», если вообще не создавало, общественное бытие в качестве своего объекта. Ленин считал богдановские воззрения «пустой претензией подновленного фиктланства» (Там же. С. 65).



ука могла быть исключительно материалистической<sup>1</sup>. В результате те положения физики последних лет, которые внешне противоречили основным принципам материализма, Ленин оборачивал таким образом, чтобы в итоге они, напротив, подтверждали эти самые принципы:

Естествознание ведет (...) к «единству материи» (...) — вот действительное содержание той фразы об исчезновении материи, о замене материи электричеством и т. д., которая сбивает с толку столь многих. «Материя исчезает» — это значит исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идет глубже; исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т. п.) и которые теперь обнаруживаются, как относительные, присущие только некоторым состояниям материи. Ибо *единственное* «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью*, существовать вне нашего сознания<sup>2</sup>.

Он утверждал, что так называемый «физический идеализм» ни в коем случае нельзя считать последним словом современной науки, напротив, говорил Ленин, это был лишь момент кризиса и отставания на пути, пройденном наукой от «метафизического материализма» до «материализма диалектического»:

Современная физика лежит в родах. Она рождает диалектический материализм. Роды болезненные. Кроме живого и жизнеспособного существа, они дают неизбежно некоторые мертвые продукты, кое-какие отбросы, подлежащие отправке в помещение для нечистот. К числу этих отбросов относится весь физический идеализм, вся эмпириокритическая философия вместе с эмпириосимволизмом, эмпириомонизмом и пр. и т. п.<sup>3</sup>

Надо сказать, что ликвидаторский тон полемики характеризовал работу Ленина куда больше, чем оригинальность выставленных в ней против махистов аргументов. На страницах «Материализма и эмпириокритицизма» чередовались цитаты, оскорбления, теоретические отступления и личные нападки. Даже сестра Ленина Анна Елизарова, перечитывая рукопись, предложила смягчить тон работы, чтобы упростить одобрение книги цензурой, а также избежать обратного эффекта, когда излишняя критика уводит сочувственные взоры читателей от обвинителя к обвиняемым<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> В подтверждение этого своего принципа, на который опирался и Плеханов, Ленин привел множество примеров из научной литературы, особо оценив критику, выдвинутую Больцманом Маху. См.: Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. С. 304–307. См. также: *Grabam L. Science and Philosophy in the Soviet Union*. New York, 1972. P. 45.

<sup>2</sup> Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. С. 275.

<sup>3</sup> Там же. С. 332. Неспособность понять диалектику объясняла, по мнению Ленина, другую большую ошибку махистов — их релятивизм (См. там же. С. 139–140).

<sup>4</sup> См. письмо А.И. Елизаровой к В.И. Ленину. 15.XI.1908 // Вопросы истории КПСС. 1969. № 5. С. 46.



Можно сказать, что сестра Ленина играла главную роль в конечной редакции и публикации этой книги. Именно она занималась непростым поиском издателя, который согласился бы на публикацию рукописи известного революционера<sup>1</sup>, пусть даже Ленин и был готов опубликовать свою работу под любым из своих многочисленных псевдонимов<sup>2</sup>. Прежде всего Елизарова попыталась использовать личные знакомства и обратилась сначала к Дауге и братьям Гранат, а после их отказа попросила помощи у Бонч-Бруевича и Скворцова-Степанова<sup>3</sup>. Несмотря на то что уже в октябре 1908 года Ленин сообщал ей о предстоящей отправке рукописи, месяц спустя она все еще пыталась убедить Пятницкого (вместе с Горьким совладельца издательства «Знание») опубликовать книгу. Скворцов-Степанов поговорил с Пятницким, и тот, как ему показалось, был не против публикации<sup>4</sup>. Однако еще до отъезда Пятницкого на Капри, где он должен был лично защищать работу Ленина перед Горьким, последний ответил ему весьма резким отказом:

Я против этого потому, что знаю автора. Это великая умница, чудесный человек, но он боец, и рыцарский поступок его насмешит. Издай «Знание» эту его книгу, он скажет: дураки,— и дурачками этими будут Богданов, я, Базаров, Луначарский<sup>5</sup>.

Пытаясь помешать публикации «Материализма и эмпириокритицизма» у Горького, в дело вмешался сам Богданов: «Для себя тесно, где тут противников устраивать»<sup>6</sup>. Горин-Галкин, со своей ортодоксальной точки зрения, с горечью замечал: «В издательствах везде господствуют наши махисты, а, след[овательно], являются и цензорами материалистич[еской] литературы (уже один этот издательский успех махизма не говорит в его пользу)»<sup>7</sup>. Но как бы то ни было, благодаря усиленным поискам Анны Елизаровой книга Ленина нашла, наконец,

<sup>1</sup> См.: Елизарова А.И. К истории появления в свет книги В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Письма к матери и сестре А.И. Елизаровой 1908 и 1909 гг. // Пролетарская революция. 1930. № 1 (96). С. 109.

<sup>2</sup> См. письмо В.И. Ленина к А.И. Елизаровой. 27.X.1908 // Полн. собр. соч. Т. 55. С. 255–256. В итоге книга вышла под псевдонимом Вл. Ильин.

<sup>3</sup> См.: Девич Г.М. Из истории первого издания работы В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» // Вопросы истории КПСС. 1969. № 5. С. 41.

<sup>4</sup> См. письма А.И. Елизаровой к В.И. Ленину. 11.IX.1908, 15.XI.1908 // Вопросы истории КПСС. 1969. № 5. С. 46.

<sup>5</sup> Письмо А.М. Горького к К.П. Пятницкому. 17.XI.1908 // Письма. Т. 7. С. 38–39.

<sup>6</sup> Письмо А.А. Богданова к И.И. Скворцову-Степанову. 23.XI.1909 // Неизвестный Богданов. Кн. I. С. 167. Ленин с самого начала вполне справедливо сомневался в том, что его книга сможет выйти в издательстве «Знание» (См. письмо В.И. Ленина к М.А. Ульяновой. 17.XI.1908 // Полн. собр. соч. Т. 55. С. 260).

<sup>7</sup> РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 6. Письмо В.Ф. Горина-Галкина к Е.Ф. Галкину. 3/10.I.1909. А. 32. Несколькими месяцами ранее Горин-Галкин замечал в письме своему брату: «Издатели, к[ото]рые печатали книжки наших махистов, уже, как известно, прогорели, и теперь они боятся издавать философию» (РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 6. Письмо В.Ф. Горина-Галкина к Е.Ф. Галкину. 25.IX/8.X.190 [8]. А. 20).



своего издателя в лице эсера Крумбюгеля, владельца издательства «Звено»<sup>1</sup>.

В среде русских социал-демократов, эмигрантов и неэмигрантов, разговоры о книге Ленина велись уже долгие месяцы<sup>2</sup>. И вот в конце апреля 1909 года она, наконец, вышла, в результате давления, оказанного Лениным, считавшим «*дьявольски важным*», чтобы «Материализм и эмпириокритицизм» вышел как можно скорее<sup>3</sup>. Отметим здесь, что в период между маем 1908 года, когда Богданов покинул редакцию «Пролетария», и до мая следующего года, когда вышел «Материализм и эмпириокритицизм», отношения внутри большевистской фракции еще более ухудшились<sup>4</sup>.

Любопытно, что хотя Ленин и спешил с завершением книги, он все же нашел время предложить свою рукопись Горину-Галкину<sup>5</sup>. Как и многие революционеры старого поколения, Владимир Филиппович Горин-Галкин прочел всех классиков философии и марксизма во время долгого периода заключения и ссылки в Сибирь, результатом всего этого была не только его утонченная философская культура, но и заметное психическое расстройство, помешавшее ему в дальнейшем активно участвовать в политической жизни и даже выступать на шумных

<sup>1</sup> См.: *Елизарова А.И.* К истории появления в свет книги В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» // Пролетарская революция. 1930. № 1 (96). С. 109; *Она же.* Письмо в редакцию // Пролетарская революция. 1930. № 2–3 (97–98). С. 234.

<sup>2</sup> См. письмо В.Д. Бонч-Бруевича к В.И. Ленину. 26.X.1908 // Бонч-Бруевич В.Д. Избр. соч. М., 1959–1963. Т. II. С. 499; письмо П.С. Юшкевича к В.И. Ленину. 23.X/5. XI.1908 // Ленинский сборник. Т. XXV. М.; Л., 1934. С. 297–298. В августе 1908 года в популярной ежедневной газете даже появилось краткое сообщение (видимо, без разрешения автора) о готовящейся публикации произведения: «В Москве выходит книга Ленина “В защиту диалектического материализма”. Автор обличает своих товарищей по фракции большевиков в увлечении эмпириокритицизмом. И что больше всего вызовет сенсацию в с.-д.-обских кругах — это то, что книга посвящена Г.В. Плеханову» (Литературная летопись // Речь. 12/25.VIII.1908. № 191. С. 4). Несмотря на то что книга на самом деле была опубликована без обещанного в «Речи» посвящения Плеханову, очевидно, что ажиотаж вокруг ее появления был связан с расколом внутри большевистской фракции.

<sup>3</sup> Сестре Ленин объяснял: «У меня связаны с ее выходом не только литературные, но и серьезные политические обязательства» (письмо В.И. Ленина к А.И. Ульяновой-Елизаровой. 26.III/8.IV.1909 // Полн. собр. соч. Т. 55. С. 289).

<sup>4</sup> В связи с этим Ленин, сначала вроде бы согласившись с сестрой о необходимости смягчить полемический тон, по крайней мере в отношении большевиков Богданова и Базарова, в марте 1909 года написал ей, попросив не вносить в текст никаких изменений: «Отношения с ними у нас *порваны совсем*». См. письма В.И. Ленина к А.И. Ульяновой-Елизаровой. 9.III.1909, 12.III.1909 // Полн. собр. соч. Т. 55. С. 278, 280. См. также письмо 19.XII.1908 // Там же. С. 264.

<sup>5</sup> В конце ноября 1908 года Горин писал брату, извиняясь за свой нескорый ответ: «Я весь месяц был занят просмотром обширной (выйдет страниц 400 печатных in octavo) рукописи Вл[адимира] И[льича]» (РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 6. Письмо В.Ф. Горина-Галкина к Е.Ф. Галкину. 25.IX/8.X.190 [8]. Л. 16). В том же письме он сообщал, что Ленин «не чувствует себя достаточно твердым в философии» (Там же).



многочисленных заседаниях<sup>1</sup>. Случайно втянутый в «отмывание» украденных в Тбилиси денег, Горин был изгнан из Берлина, куда он немногим ранее эмигрировал<sup>2</sup>, и укрылся в Женеве, снискав там уважение социал-демократов из русской эмигрантской колонии. В философском споре между меньшевиками и большевиками относительно мнимого махизма последних Горин начиная с 1907 года занимал весьма однозначную позицию. Будучи непримиримым противником махистов, с которыми он всегда был готов спорить публично, Горин больше не намерен был проявлять уступчивость и в отношении меньшевиков-ортодоксов, которые казались ему неспособными по-настоящему понять диалектический материализм<sup>3</sup>. Плеханов, по мнению Горина, не мог реально отстоять философскую мысль Маркса и Энгельса, в то время как Ленин казался ему слишком невзыскательным в отношении товарищей по фракции: «Он резко относится к махизму, — писал Горин, — но не к махистам, с [ото]рыми он практически рвать не хочет»<sup>4</sup>. Махизм в различных своих вариантах представлял собой для Горина не что иное, как карикатуру, предательство подлинно большевистской философии. По его мнению, это философское направление неизбежно вело к политике революционного синдикализма<sup>5</sup>. Именно поэтому Горина так обрадовал тот факт, что Ленин поддержал его во время публичных споров с махистами и решил опубликовать свои нападки на эмпириокритиков.

<sup>1</sup> См.: *Дивильковский А. В. Ф. Горин-Галкин. Некролог // Пролетарская революция. 1925. № 9 (44). С. 5–6; Подвойский Н. И. Товарищ Горин-Галкин // Известия. 24.VII.1925. № 167. С. 2; Поляков М. Ключки воспоминания о В. Ф. Горине-Галкине // Каторга и ссылка. 1926. № 22. С. 244–246. См. также: РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 1. *Горин-Галкин В. Ф. Автобиография (1925)*. Несмотря на свою философскую подготовку, Горин так никогда и не дошел до детального изучения трудов современных ему эмпириокритиков (см.: РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 4. Письмо В. Ф. Горина-Галкина к Е. Ф. Галкину. 6.I.1908. Л. 101 и об.).*

<sup>2</sup> См.: *Кузько В. А. В. Ф. Горин-Галкин // История СССР. 1969. № 3. С. 124.*

<sup>3</sup> Своему брату в мае 1907 года он писал: «Взять хотя бы Ортодокса [Любовь Аксельрод]. Диалектич[еского] понимания у нее почти нет. Материализм у нее в общем — догматический: так думал, сказал сам М[аркс] и Э[нгельс] (...). А между [тем] они ничего зря не сказали. На все у них был основат[ельный] повод. В таком случае не догматизируются аргументации. Много ругательств по адресу “махистов” и т. п., а научить, как всякому желающему избежать этих господ и вместе оставаться не догматиком, этого у нее и в помине нет. Немало у нее и хвостиков “механич[еского] материализма”» (РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 4. Письмо В. Ф. Горина-Галкина к Е. Ф. Галкину. [18.V.1907]. Л. 62 и об.).

<sup>4</sup> РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 6. Письмо В. Ф. Горина-Галкина к Е. Ф. Галкину. [22.I.1909]/4.II.1909. Л. 42 и об.

<sup>5</sup> См.: РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 4. Письма В. Ф. Горина-Галкина к Е. Ф. Галкину. 8.XII.1907. Л. 96 об.; 14.IX.1907. Л. 81 и об. В этом смысле показательным примером Горин считал жизненный путь Луначарского, сблизившегося с Сорелем и революционным синдикализмом. По этому поводу он писал своему брату: «Мы без нашей (материалистич[еской]) философии все равно, что животное с вырезанным головным мозгом. *Рефлекторно* мы можем еще вести в иных случаях сносную практику. Но мы уже труп все-таки, раз у нас нет философии. Наоборот, при правильной философии неправильная практика не опасна, т. к. это вещь временная» (РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 6. Письмо В. Ф. Горина-Галкина к Е. Ф. Галкину. [22.I.1909]/4.II.1909. Л. 42 об.).



С тех самых пор отношения Горина с Лениным стали особенно тесными, хотя в официальной биографии последнего сохранилось совсем не много упоминаний об этом. Занимаясь составлением критических и даже полемических текстов, направленных против махистов, Горин и Ленин в течение нескольких месяцев обменивались мнениями и наблюдениями<sup>1</sup>. Какие замечания Горин сделал по поводу «Материализма и эмпириокритицизма», установить теперь невозможно: несмотря на то, что изначально Горин был намерен включить их в одну из глав готовящейся им тогда книги, в опубликованной в 1910 году версии о них почти не осталось и следа<sup>2</sup>. Как бы то ни было, по всей вероятности, это были важные наблюдения, судя по тому, что Ленин посчитал необходимым, опубликовав «Материализм и эмпириокритицизм», подарить один экземпляр Горину с весьма сердечным (что было несвойственно Ленину) посвящением: «Дорогому [Горину] от благодарного за указания и советы автора»<sup>3</sup>. Книга попала к Горину через библиотеку русской колонии в Женеве, где многие социал-демократы имели возможность прочитать это посвящение Ленина, следствием чего тогда стал небольшой скандал, о котором Горин, как всегда, поделился со своим братом:

В публике стали говорить, что книга — коллективный труд, или что-то в этом роде. Слух дошел, конечно, до махистов. А т[ак] к[ак] они знают, что я их заклятый враг, то они решили, что я буду способствовать посредством *интриг* возведению гонений на них...<sup>4</sup>

Чтобы избежать недопониманий, Горин решил вычеркнуть наиболее компрометирующую часть посвящения Ленина. Последний, узнав

<sup>1</sup> В своей переписке с братом Горин упоминает ленинские слова о том, что «более удобно сначала скопить несколько вещей раньше, чем начать литературствовать...» (РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 6. Письмо В.Ф. Горина-Галкина к Е.Ф. Галкину. 31.VIII.1908. Л. 14). Эта же переписка свидетельствует о внимательном прочтении Гориним рукописи Ленина. В начале октября 1908 года Горин говорил, что написал около 40 страниц критических замечаний к работе Ленина. Несмотря на сомнения по поводу того, что последний действительно рассматривал его заметки к «Материализму и эмпириокритицизму», Горин только пару месяцев спустя смог отправить их брату; в середине ноября Горин писал: «Вл[адимир] И[льяч] еще мне никак не возвращает моих заметок: говорит, нужны еще» (РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 6. Письмо В.Ф. Горина-Галкина к Е.Ф. Галкину. 31.X/13.XI.1908. Л. 23 об.; см. письмо от 25.IX/8.X.190 [8]. Л. 16 и об.).

<sup>2</sup> Горин не раз упоминал работу Ленина в своем исследовании, причем всегда с симпатией, и допускаемая им легкая терминологическая критика в общем не меняет впечатления о единстве взглядов двух этих авторов (см.: *Горин-Галкин В.Ф. Долой материализм! (Критика эмпириокритической критики)*. СПб., 1910. С. 167–169). Тем не менее брату Горин писал: «...к сожалению этого, т[ак] с[казать] компетентности, в философии у него [Ленина] нет» (РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 6. Письмо В.Ф. Горина-Галкина к Е.Ф. Галкину. 13.VI.1908. Л. 4 об.). Познакомившись с рукописью «Материализма и эмпириокритицизма», он замечал, что Ленин «слишком (...) привык к успехам, (...) и здесь, хоть и робеет в тайне, чересчур все-таки еще остается самоуверенным» (РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 6. Письмо В.Ф. Горина-Галкина к Е.Ф. Галкину. 25.IX/8.X.190 [8]. Л. 16 об.).

<sup>3</sup> РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 6. Письмо В.Ф. Горина-Галкина к Е.Ф. Галкину. 27.V.1909. Л. 49 об.

<sup>4</sup> Там же.



об этом, сильно возмутился, заявив, что тот нарушит в таком случае «его авторские права»<sup>1</sup>. Тем не менее Горин был убежден в правильности своего поступка, совершаемого, по его словам, во имя общего дела защиты материализма<sup>2</sup>. Хотя его замечания и были важны при редактировании этой работы Ленина, он никогда не смог бы претендовать на их авторство, дабы не преуменьшить таким образом превосходства куда более влиятельного политического персонажа. Как бы то ни было, любопытно мнение современников о том, что многими своими философскими идеями, предложенными в «Материализме и эмпириокритицизме», Ленин был обязан именно горинским наставлениям: как философа Ленина ценили настолько мало, что не признавали за ним авторства этого полемического, но в то же время «научного» (по крайней мере по своему замыслу) произведения<sup>3</sup>.

Что же касается антимихистской монографии Горина, опубликованной в 1910 году, то она не имела ожидаемого самим автором успеха<sup>4</sup>. В отличие от «Материализма и эмпириокритицизма», это произведение не сваливало в одну кучу различные цитаты и ее автор никогда не опускался до оскорблений, однако более «философский» характер этой работы приводил к меньшей ее читаемости. Тяжелый и витиеватый стиль этого исследования также не мог принести известности Горину, к тому же в 1910 году философский спор вокруг эмпирио-

<sup>1</sup> РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 6. Письмо В.Ф. Горина-Галкина к Е.Ф. Галкину. [12.VI.1909]. Л. 59.

<sup>2</sup> См. там же. Л. 66 об., 67.

<sup>3</sup> На выход книги Ленина Плеханов ответил лишь несколькими заметками. Он не продемонстрировал особого интереса к его работе и не оставил, как известно на сегодняшний день, ни одного рукописного замечания. Имя же Горина Плеханов упоминал достаточно часто и, по словам одного из свидетелей тех событий, очень высоко его ценил (см.: *Дивильковский А. В.Ф. Горин-Галкин. Некролог // Пролетарская революция. 1925. № 9 (44). С. 7*). Горин, в свою очередь, так же как и Ленин, критиковал теорию познания Плеханова, совершая нападки на его панпсихизм и называя плехановское обвинение махистов в солипсизме необоснованным и бессвязным (*Горин-Галкин В.Ф. Долой материализм! СПб., 1910. С. 30–31, 71*). Вероятно, чтобы опровергнуть замечания Горина, Плеханов упомянул имя последнего на страницах «Werke» Фейербаха во втором издании, отсылая своего собеседника к фейербаховской теории чувственности как изначальной связи «я» и «ты». См.: РНБ БДП. Б.3164/2. *Feuerbach L. Sämtliche Werke. V. II. P. 296; Б.3164/10. Ibid. V. X. P. 143, 215, 300–301*.

<sup>4</sup> См.: *Володин А.И. Из истории борьбы против махизма // Вопросы философии. 1959. № 6. С. 135–136*. Работа Горина состояла из двух пространных очерков: первый был посвящен критике эмпириокритицизма в целом, а второй — философии Луначарского, опасность которой, по мнению автора, заключалась в ее возможных практических последствиях (см.: *Горин-Галкин В.Ф. Долой материализм! СПб., 1910. С. X*). Как и многие ортодоксы, Горин был убежден, что главная ошибка махистов заключалась в их отказе от признания внешнего существования объективной реальности, чем в результате и объяснялась их утрата критериев истины, по-марксистски сводимых им к практике, к способности предвидеть будущие события. Горин критиковал и Богданова за теорию «коллективного происхождения» физического опыта. По его мнению, Богданов, Юшкевич, Валентинов и другие махисты, несмотря на свои внутренние разногласия, представляли собой «общую» школу. См. там же. С. 110–111, 119, 143–144, 163–167, 318–319.

критицизма уже не был таким пылким, как раньше. Если Плеханову книга Горина понравилась, то Ленин не особо ее оценил<sup>1</sup>. Несколько лет спустя Богданов, противник Горина, лапидарно комментировал: «Читатель, я думаю, не слышал об этой книге; и я на ней не буду останавливаться»<sup>2</sup>. Мы также больше не будем останавливаться здесь на личности Горина и перейдем к другой интересующей нас теме.

## Раскол

Пока Ленин готовил ответ на философские «ереси» товарищей по фракции, его противники развивали свои теоретические представления, выдвигая разнообразные проекты их применения на практике. Речь в них шла главным образом об организации «партийных школ». Впервые о необходимости устройства таковых заговорил, по всей видимости, Григорий Алексинский в сентябре 1908 года, и выдвинутая им идея сразу же была подхвачена Горьким, Богдановым и Луначарским<sup>3</sup>. Убежденные в том, что трудности революционного движения в России часто являются следствием недостатков самосознания пролетариата, они считали необходимым заняться прежде всего воспитанием и образованием рабочего класса. В тот период в партию действительно нередко приходили обеспокоенные письма от революционных рабочих, просивших оказать какую-либо помощь или дать какой-нибудь совет: именно теперь, благодаря опыту 1905 года, пролетариат стал независимым в своих взглядах и у него появились новые, более сложные запросы. Оказавшись брошенными интеллигенцией, которая до недавнего времени стояла с ними в одном строю, но после революции 1905 года «отступила», «рядовые солдаты» социал-демократической «армии» теперь часто были вынуждены в одиночестве противостоять сложным ситуациям<sup>4</sup>.

Идея создания партийной школы, конечно, не была русским изобретением — крупные западные партии, прежде всего в Германии, уже давно организовывали курсы для чиновников и партийных работников. Тем не менее в той версии, которую придали этому проекту Богданов и его товарищи, школа приобрела совершенно оригинальный характер, и объясняется это не только тем, что в связи с непростыми политическими условиями в России школа была создана за границей. В XIX веке проблема отношений между интеллигенцией

<sup>1</sup> См.: РГАСПИ. Ф. 259. Оп. 1. Д. 7. Письмо В.Ф. Горина-Галкина к Е.Ф. Галкину. 17.I.1910. Л. 3.

<sup>2</sup> Богданов А.А. Десятилетие отлучения от марксизма // Неизвестный Богданов. Кн. III. С. 98.

<sup>3</sup> См.: *Aleksinskij G.* La vie amère de Maxime Gorki. Grenoble; Paris, 1950. P. 168; *Gloveli G.* La «scuola di Capri» // Strada V. L'altra rivoluzione. Capri, 1994. P. 74.

<sup>4</sup> См.: *Bailes K.E.* Lenin and Bogdanov: the End of an Alliance // Columbia Essays in International Affairs. New York; London, 1967. P. 124–125; Революция и ВКП (б) в материалах и документах: Хрестоматия. М.; Пг., 1924–1926. С. 152–162.





и народом весьма широко обсуждалась в русской культуре: народники и марксисты рассматривали этот вопрос начиная с «хождения в народ» 70-х годов и вплоть до последних дискуссий социал-демократов о роли интеллигенции. Особенно близкой эта тема была так называемым левым большевикам, приписывавшим далеко не второстепенную роль идеологии как «организующей силе» работы и общества<sup>1</sup>. Воспитание «пролетарской интеллигенции», которая происходила бы из рабочего класса, стало, таким образом, главной задачей революционной партии:

Для тех, кто понимает как органически нераздельна политика с другими сторонами идеологической жизни общества, вырастающими на одном с ней социальном основании, было бы неестественно и странно мыслить пролетариат способный к гегемонии политической, не признавая для него возможность *гегемонии обще-культурной*. Это — скрытая предпосылка большевизма, это идея создания теперь же, в рамках нынешнего общества, великой пролетарской культуры, более сильной и стройной, чем культура слабейших буржуазных классов, неизмерно более свободной и творческой<sup>2</sup>.

В этой перспективе группа большевиков на Капри лелеяла идею публикации «пролетарской энциклопедии»<sup>3</sup> и организации партийной школы. По их мнению, это не только помогло бы воспитанию более подготовленных революционеров, но и содействовало бы формированию новой пролетарской культуры<sup>4</sup>.

Несмотря на то что с самого начала страстными поборниками этой инициативы были Богданов и Луначарский, впоследствии основная

<sup>1</sup> См.: *Богданов А.А.* К характеристике философии пролетариата // Радуга. 4.II.1908. С. 89.

<sup>2</sup> Ко всем товарищам! Париж, 1910. С. 4.

<sup>3</sup> См.: *Aleksinskaja T.* Les souvenirs d'une socialiste russe // La Grand Revue. 1923. 9. P. 461; РГАСПИ. Ф. 455. Оп. 1. Д. 7. Письмо М. Вилонова к М.М. Вилоновой. 5.II.1909. Л. 51 об. Проект энциклопедии обсуждался ими уже во время встречи с Лениным годом ранее, причем последний обещал даже принять в ней участие (см. письмо А.М. Горького к М.Н. Покровскому. Около 16 (3).III.1909 // Письма. Т. 7. С. 99). Позже, в романе «Инженер Мэнни», Богданов вернулся к этому проекту, приписывая его одному из героев своего повествования (см.: *Богданов А.А.* Инженер Мэнни. Фантастический роман // Вопросы социализма. М., 1990. С. 282–283). Относительно инициатив, вызревших в каприйской среде, см. также: *Scherrer J.* Bogdanov a Capri // Strada V. L'altra rivoluzione. Capri, 1994. P. 44–45.

<sup>4</sup> Идея формирования «пролетарской культуры», которую Богданов лелеял с этого самого времени и вплоть до революции (и даже позже), привела к созданию Пролетарской культурно-просветительной организации (Пролеткульт), которая получила наибольшее свое развитие в 1918–1922 годах. О Пролеткульте и его связи с учением Богданова и Луначарского см.: *Fenner H.* Die Propaganda-Schulen der Bolschewisten. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Proletkultbewegung. Berlin, 1919; *Mánicke-Gyöngyösi K.* «Proletarische Wissenschaft» und «sozialistische Menschenheits-religion» als Modelle proletarischer Kultur. Berlin; Wiesbaden, 1982; *Scherrer J.* Pour l'hégémonie culturelle du prolétariat: aux origines historiques du concept et de la vision de la «culture prolétarienne» // Ferro M., Fitzpatrick S. (eds.). Culture et révolution. Paris, 1989. P. 11–23; *Mally L.* Culture of the Future. The Proletkult Movement in Revolutionary Russia. Berkeley, 1990.



ответственность по ее реализации была возложена на Горького (который отдал на это не только все свои силы, но и немалые финансовые ресурсы, еще и предоставив для этих целей свою виллу на Капри<sup>1</sup>) и на уральского рабочего Вилонова (прибывшего в Италию в 1909 году и вскоре ставшего своего рода вдохновителем этой инициативы<sup>2</sup>). Отправленный туда на деньги партии для лечения туберкулеза, которым он заболел во время тюремного заключения, этот рабочий-революционер и философ-дилетант произвел необычайное впечатление на каприйских большевиков. С тех самых пор как Горький принял Вилонова на своей вилле, Луначарский занялся его философским образованием, а приехавший на остров по приглашению Горького Богданов пытался вызвать интерес рабочего к естественным наукам<sup>3</sup>. Для этих прослав-

<sup>1</sup> Несмотря на то что в докладных записках охраны можно встретить предположения о том, что Каприйская школа была организована на средства от ограбления банка в Тбилиси (см.: Цявловский М. А. Большевики. М., 1918. С. 22), необходимые фонды в основном были собраны Горьким, «тянувшим» деньги со всех своих знаменитых друзей и знакомых. Свой вклад в школу сделали, в частности, оперный певец Федор Шаляпин, публицист Амфитеатов, актриса Мария Андреева и даже один судовладелец из Нижнего Новгорода (см. письмо А. М. Горького к И. П. Ладыжникову. 8–10 (21–23). II. 1909 // Письма. Т. 7. С. 86).

<sup>2</sup> См.: *Aleksinskaja T. Les souvenirs d'une socialiste russe // Le Grand Revue. 1923. XXVII. 9. P. 465.* Близкий к калужской революционной среде (см.: *Разломалин Д. Первые шаги партийной организации в Калуге // Из партийного прошлого. Калуга, 1921. С. 61*) Никифор Ефремович Вилонов, известный в будущем под псевдонимом Михаил Заводской, стал социал-демократом в Киеве, где Валентинов содействовал ему в получении образования и даже убедил посещать свободные семинары Сергея Булгакова в университете. Надо сказать, что биография Вилонова весьма запутанна. Еще в 1980 году французская исследовательница Ютта Шеррер сетовала на отсутствие точных данных об этом незаурядном философе-рабочем, которому она посвятила развернутую статью (см.: *Scherrer J. Un «philosophe ouvrier» russe: N.E. Vilonov // Le Mouvement social. 1980. 11. P. 165–187; Les écoles du parti de Capri et de Bologne: la formation de l'intelligentsia du parti // Cahiers du monde russe et soviétique. 1978. XIX. 3. P. 265–266*). К приведенным источникам следует добавить биографическую книгу, которую историк партийных школ С. Лившиц посвятил Вилонову, ссылаясь, среди прочего, на архив его жены, теперь входящий в фонд Вилонова в РГАСПИ (ф. 455). См.: *Лившиц С. Михаил Заводской (Никифор Ефремович Вилонов)*. М., 1929. Помимо этого, о жизни Вилонова существует популярное повествование: *Шакинко И. М. Подпольная кличка — Михаил*. 2-е изд., испр. и доп. Куйбышев, 1981.

<sup>3</sup> См.: *Лившиц С. Михаил Заводской (Никифор Ефремович Вилонов)*. М., 1929. С. 99. На Капри Вилонов работал над «брошюрой, излагающей основные принципы философии, и иллюстрировал их фактами из фабрично-заводской деятельности» (Фонд Бассо. Письмо М. Вилонова к А. А. Богданову. Раньше 21 (8). II. 1909). Сохранилась рукописная версия этой его работы (РГАСПИ. Ф. 455. Оп. 1. Д. 10. *Вилонов М.* Мышление как результат коллективной деятельности). Изначально этот очерк был задуман для коллективного сборника под названием (которое было подсказано Богдановым) «Чего мы требуем от философии?» (см.: Горький в зеркале эпохи. Неизданная переписка. М., 2010. С. 49–50), впоследствии же Вилонов решил издать его отдельной книгой. Завершенная в 1910 году работа (см.: РГАСПИ. Ф. 455. Оп. 1. Д. 7. Письмо Н. Е. Вилонова к М. М. Вилонове. 10.V. 1909. Л. 102), уже после смерти автора, попала в руки Богданову (см. письмо А. А. Богданова к А. М. Горькому. 5.VI. 1910 // Неизвестный Богданов. Кн. I. С. 170; РГАСПИ. Ф. 436. Оп. 1. Д. 14. Л. 4–4 об.), который не раз цитировал ее как во время



ленных и уже давно далеких от партийных низов эмигрантов Вилонов был воплощением нового типа «рабочего-интеллигента», способного, по их мнению, возглавить революционное движение, придя таким образом на смену старой интеллигенции<sup>1</sup>. Было ли это идеей самого Вилонова — неизвестно<sup>2</sup>, но что касается организации школы, то главным ее вдохновителем был именно он.

В феврале 1909 года Вилонов и Горький отослали в адрес партийных организаций в России обращение (одобренное также и Богдановым) с просьбой утвердить проект Каприйской школы. Богданов же, вопреки мнению обоих составителей, отправил текст этого обращения также и в редакцию «Пролетария», которая фактически являлась тогда большевистским центром, иными словами, высшей инстанцией фракции. Редакция же не просто не опубликовала это обращение, но ответила категорическим отказом по поводу какого бы то ни было участия в этой инициативе<sup>3</sup>. Несмотря на то что организаторы Каприйской школы часто просили поддержки у верхушки фракции и партии, ее представители оставались всегда неумолимы: школа, по их мнению, была слишком важным проектом, чтобы ей занималась маленькая группа теоретиков, а не вся партия; более того, состав организационного комитета Каприйской школы заставлял опасаться фракционистских и антиленинских целей этого предприятия<sup>4</sup>. Возможно, по этой причине или же, как подозревал Богданов, потому, что старая верхушка фракции с осторожностью относилась к просвещению рабочей интеллигенции, которая могла решительно ее вытеснить<sup>5</sup>, у шко-

публичных выступлений (см.: РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 7. Письмо В.Ф. Горина-Галкина к Е.Ф. Галкину. Л. 6), так и в своей монографии «Философия живого опыта» (3-е изд. Пг.; М., 1923. С. 11–13).

<sup>1</sup> См. письмо А.М. Горького к Е.П. Пешковой. 2/15.I.1909 // Письма. Т. 7. С. 70.

<sup>2</sup> Об этом утверждал Луначарский, а вслед за ним и многие другие историки (см.: Луначарский А.В. Воспоминания и впечатления. М., 1968. С. 44; Elwood R.C. Lenin and the Social Democratic Schools for Underground Party Workers, 1909–1911 // Political Science Quarterly. 1966. LXXI. P. 370–391). Горький опровергал эту версию (см. письмо А.М. Горького к И.А. Груздеву. 13.IV.1933 // Архив А.М. Горького. Т. XI. С. 319), в то время как Вилонов рассказывал в безличной форме: «Здесь возникла одна очень плодотворная идея» (РГАСПИ. Ф. 455. Оп. 1. Д. 7. Письмо М. Вилонова к М.М. Вилоновой. 25.II.1909. Л. 66).

<sup>3</sup> См.: Scherrer J. Un «philosophe ouvrier» russe: N.E. Vilonov // Le Mouvement social. 1980. 11. P. 170–171. Богданов другого и не ожидал. Он писал Горькому: «Несомненно, что школа будет зачислена в разряд крамолы, и нам важно иметь доказательства, что мы с самого начала действовали вполне открыто, хотели даже воспользоваться помощью “Прол[етария]”» (письмо А.А. Богданова к А.М. Горькому. Около 12.III.1909 // Неизвестный Богданов. Кн. I. С. 160).

<sup>4</sup> См., например: Комитет школы. Об организации партийной школы. Париж, 1910. Ленин, тогда еще не занимавший во фракции влиятельного положения, видел в этой школе исключительно пропаганду весьма странных философских, тактических и «религиозных» идей своих противников. См.: Валентинов Н. Малоизвестный Ленин. Париж, 1972. С. 152.

<sup>5</sup> См.: Bailes K.E. Lenin and Bogdanov: the End of an Alliance. P. 125, прим.



лы была нелегкая жизнь. Только благодаря самозабвению Вилонова, с риском для себя лично отправившегося в Москву, этот проект получил поддержку некоторых местных комитетов, которые в итоге занялись отбором рабочих для отправки на Капри. В результате в августе 1909 года тринадцать учеников и тринадцать вольных слушателей дали жизнь первой партийной школе русской социал-демократии<sup>1</sup>. Среди ее лекторов были такие знаменитые «критические марксисты», как Богданов, Луначарский, Горький, историк Покровский и философ-отзовист Станислав Вольский. На первом собрании лекторов и учеников в абсолютно демократическом режиме было решено пригласить и других преподавателей, однако желающих выступить в этой роли не нашлось. Так, Каутский ответил, что предпочитает писательскую деятельность чтению лекций, Троцкий сначала обещал приехать, но потом передумал<sup>2</sup>, Плеханов даже не ответил на приглашение, а Ленин начал с каприйскими учениками полемическую переписку, доказывая фракционистскую и еретическую природу этой школы.

Хотя деятельность первой партийной школы и подготавливалась в товарищеской атмосфере уважения к объединению опыта теоретиков и практиков, в рассуждениях каприйских большевиков все больше проглядывался их коллективизм. В апреле 1909 года по желанию Горького в издательстве «Знание» вышел сборник «Очерки философии коллективизма», который демонстрировал (по крайней мере по своему замыслу) определенную преемственность со сборниками 1904 и 1908 годов<sup>3</sup>.

Сборник включал в себя статьи четырех авторов: Богданова, Базарова, Луначарского и Горького<sup>4</sup>, трое из которых активно занимались

<sup>1</sup> Основным источником по истории Каприйской школы является «Отчет», составленный организационным комитетом по окончании этого проекта (Отчет первой высшей социал-демократической пропагандистско-агитаторской школы для рабочих (август–декабрь 1909 года). Париж, 1909). См. также: *Лившиц С.* Каприйская партийная школа 1909 г. // Пролетарская революция. 1924. № 6 (29). С. 33–73; *Партийная школа в Болонье (1910–1911 гг.)* // Пролетарская революция. 1926. № 3 (50). С. 109–143; *Scherrer J.* Les écoles du parti de Capri et de Bologne // *Cahiers du monde russe et soviétique*. 1978. XIX. 3. P. 259–284.

<sup>2</sup> С Каприйской школой Троцкий поначалу поддерживал весьма тесные связи. Богданов пытался опереться на «Правду» Троцкого, чтобы заручиться поддержкой, которую он не смог получить от других социал-демократических органов. Как бы то ни было, Троцкий часто критиковал саму идею школы и ее опасную, как он считал, замкнутость. См.: *Bailes K.E.* Lenin and Bogdanov: the End of an Alliance. P. 127–128.

<sup>3</sup> Горький писал о коллективистских «Очерках» уже в феврале 1908 года (см. письмо А.М. Горького к Е.П. Пешковой. Около 28.II (12.III) // Письма. Т. 6. С. 190); по поводу визита Ленина на Капри (в апреле того же года) Богданов утверждал, что все прибывшие на виллу Горького обсуждали идею совместного сборника, однако статья одним из его авторов Ленин в итоге так и не захотел (см.: *Богданов А.А.* Примечание // Ленинский сборник. № XI. С. 333).

<sup>4</sup> См.: *Очерки философии коллективизма*. СПб., 1909; письма А.М. Горького к К.П. Пятницкому. 2 (15).XI.1908 и 22.XI (5.XII).1908 // Письма. Т. 7. С. 37, 43. В сборнике должен был принять участие и польский философ Станислав Бжозовский (см.: *Walicki A.* Stanislaw Brzozowski and the Polish Beginnings of «Western» Marxism. Oxford,



управлением школы, а четвертый, Базаров, будучи тогда весьма далек от практической деятельности, участвовал в теоретических дискуссиях. В предисловии, написанном, вероятно, Богдановым, высказывалось общее мнение авторов сборника о том, что

классовое пролетарское мировоззрение — зародыш всечеловеческой идеологии будущего общества — по своей сущности представляет *коллективизм*, — полный, решительный коллективизм практики и познания<sup>1</sup>.

Уверенные в том, что большевизм должен представлять собой нечто большее, нежели простую политическую теорию, тем более «среди грядущих великих событий», авторы «Очерков» видели коллективизм первым шагом на пути к реализации пролетарской идеологии.

Во вступительной статье к сборнику, которую Богданов подписал псевдонимом Н. Вернер<sup>2</sup>, вновь были представлены уже опубликованные в другом издании диалоги о познании, ведущиеся между стремящимся к знаниям молодым человеком и пожилым ученым. К релятивизму понимания истины как «машин, посредством которой режут, кроят и шивают действительность» и к призыву «идите в природу и в науку, идите в народ и в борьбу»<sup>3</sup> Богданов добавлял здесь элемент чистого коллективизма:

Гений или простой работник, — безразлично, — в своем творчестве, познавательном и практическом, отдельный человек всегда — *точка приложения социальных сил*, не более, но и не менее этого<sup>4</sup>.

В следующей своей статье Богданов рассматривал коллективизм в сфере научных концепций — прежде всего в теории Маха и эмпириокритиков. По его мнению, эмпириокритическая школа была «наиболее *типичной* представительницей философии современных естествоиспытателей»<sup>5</sup>. Как бы то ни было, отмечал Богданов, несмотря на верность замечаний по поводу человечества или общества как коллективного существа, эмпириокритицизм оставался школой так называемого «переходного состояния»:

Стремление в самой действительности опыта найти воплощение *коллективной человеческой практики* — задача, более полувека тому назад поставленная философией Марксом, — это стремление, в общем, чуждо изучаемой школе. «Физический», т. е. индивидуальный опыт,

1989. Р. 134, прим.), но этому помешали предъявленные ему обвинения, дискредитировавшие его в глазах революционеров.

<sup>1</sup> Очерки философии коллективизма. СПб., 1909. С. 5.

<sup>2</sup> Имя Н. Вернер носил также персонаж романа «Красная звезда», врач, опубликовавший мемуары главного героя Леонида.

<sup>3</sup> Богданов А. А. Как надо учиться философией? // Заграничная газета. 1908. № 4. С. 7; № 1. С. 5.

<sup>4</sup> Очерки философии коллективизма. С. 33.

<sup>5</sup> Там же. С. 44.

для нее — только безличная, «независимая» связь элементов *между собою, а не коллективная его организация*<sup>1</sup>.

Эмпириокритицизм, согласно Богданову, представлял собой идеологию «интеллигентно-технического» класса, которому новый способ производства приписывал главную роль в организации работы<sup>2</sup>, однако именно поэтому, подчеркивал он, коллективизм всегда и оставался непостижимым для философии естествоиспытателей: роль «техника» или «профессора» в действующей системе труда не порождала коллективной мысли. Рассуждения Богданова всегда были ориентированы в большей степени на «пролетарское» мировоззрение, которое в его «Философии живого опыта» превратилось в «организационную науку», где сама наука рассматривалась как дело коллективное, а не индивидуальное<sup>3</sup>.

Статья Базарова в этом сборнике также демонстрировала неминуемое развитие идей автора в направлении навеянной прагматизмом «философии действия». Обращаясь к философии Бергсона, Базаров выдвигал против нее свою главную критику:

Поскольку Бергсон и родственные ему по духу мыслители склонны искать реальность не в физическом мире, а в непосредственно данном потоке переживаний, как таковом, они отнюдь не возвышаются над интеллектом, а опускаются на самое его дно, в область хаотических материалов познания: продуктом их «высшего» мистического прозрения оказываются тогда отдельные элементы или обломки интеллектуальных построений<sup>4</sup>.

Подлинной же реальности, считал Базаров, можно достичь, лишь приблизившись к марксистскому пониманию реальности как результата действия, в частности коллективного действия человечества или социальной группы:

«Реальность» вещей, отнюдь не являясь чем-то недоступным для нашего зараженного «практицизмом» интеллекта, представляет, наоборот, результат интеллектуальной обработки «непосредственных данных сознания», — и результат этот может быть успешно достигнут только благодаря практической, — и притом *социально-фрактической*, — тенденции интеллекта<sup>5</sup>.

В свою очередь Луначарский и Горький описывали в сборнике черты такого общества, в котором индивид и коллектив достигли бы между собой полной гармонии. Так, Луначарский, симпатизируя идеям Ницше, обосновывал коллективистскую «эстетику», понимаемую

<sup>1</sup> Очерки философии коллективизма. С. 51.

<sup>2</sup> См. там же. С. 39–40.

<sup>3</sup> См.: *Богданов А. А.* Всеобщая организационная наука: Текстология. Ч. II. М., 1917. С. 59; *Jensen K. M.* Beyond Marx and Mach. Aleksandr Bogdanov's «Philosophy of Living Experience». Dordrecht; Holland, 1978.

<sup>4</sup> Очерки философии коллективизма. С. 200.

<sup>5</sup> Там же. С. 199–200.





в широком смысле как совокупность отношений к миру и к жизни. В отличие от Богданова и Базарова, к индивиду он демонстрировал гораздо большее уважение:

Развитие «индивидуальности», духовной оригинальности не может не цениться высоко в социалистическом обществе по тем же соображениям, по каким оно никогда не откажется от известной специализации по отраслям труда. Идеиное богатство, обилие различных точек зрения, гипотез, направлений, обеспечивает наиболее удачный подбор, ибо основной закон, по которому совершенствуются идеи, есть борьба их и победа наиболее жизнеспособных<sup>1</sup>.

Горький также ожидал от социалистического общества возрождения понятия индивидуальности, которое, по его мнению, исказилось и потеряло свою ценность в результате кризиса буржуазной интеллигенции. В своей статье, первую версию которой он так и не смог опубликовать в «Пролетарии», Горький излагал краткую историю идеи личности, делая вывод о том, что наибольшего своего расцвета эта идея достигала именно в те периоды, когда творчество индивидов поддерживалось силой коллектива<sup>2</sup>.

В итоге, можно сказать, в сборнике провозглашалось мировоззрение, отражающее совершенно новую ситуацию, когда в условиях капиталистического общества у рабочего класса уже созрели зачатки будущей пролетарской идеологии. Это позволяло махистским теоретикам делать вывод о том, что они вошли в идеологический авангард мирового марксизма. Согласно их изысканиям, для всего революционного движения задачей было не столько создание организаций и групп, сколько «выработка активно-направленного массового сознания»<sup>3</sup>, и этой идеей они руководствовались как при организации Каприйской школы, так и при разработке теории коллективизма.

Богданов, Горький, Луначарский, а также, как уже отмечалось, Вилонов были не единственными «философами» Каприйской школы. Так, ответственным за «практические занятия по пропаганде» в ней был Станислав Вольский, любопытный персонаж, синдикалист с анархистскими наклонностями, один из наиболее активных представите-

<sup>1</sup> Очерки философии коллективизма. С. 253.

<sup>2</sup> См. там же. С. 351–403. Проблема связи индивидуальности и коллективности находилась в тот период в центре философских размышлений Горького. Связь его взглядов с идеей строительства коллективного «бога» вполне очевидна и подтверждается документально (см.: Архив А.М. Горького. Т. XII. С. 180). Разумеется, тема коллективизма имела огромное значение для всего революционного движения, а не только для левых большевиков. См. по этому поводу: *Войтоловский А.Н.* Очерки психологии коллективизма // Современный мир. 1912. № 9. С. 168–195; № 10. С. 174–195; № 12. С. 153–170; *Юшкевич П.С.* Рецензия: Маркс–Энгельс. Критика учения Штирнера // Современник. 1913. № 10. С. 303–305.

<sup>3</sup> Очерки философии коллективизма. С. 4.



лей отзовизма<sup>1</sup>. В том же 1909 году вышел его главный философский труд — внушительное исследование по этике под названием «Философия борьбы»<sup>2</sup>. Будучи последователем Ницше в еще большей степени, чем Луначарский, Вольский отличался от своих каприйских товарищей своими антиколлективистскими идеями. Хотя и объявляя себя близким Луначарскому и Богданову, он был убежден, что личность «нельзя растворить в коллективе»<sup>3</sup>. Именно поэтому немало страниц его работ были посвящены критике «коллективистских» взглядов Авенариуса и Богданова.

В отличие от большинства махистов, выделявших, как мы видели, элементы коллективизма в трактовке «конгрегальных систем», Вольский приписывал коллективистский характер самым что ни на есть фундаментальным принципам эмпириокритицизма. Подробно рассматривая «понятие мира», которое, согласно Авенариусу, неуклонно сближается с чистым опытом<sup>4</sup>, Вольский замечал:

Устранение расовых, классовых, сословных и субъективных предрассудков есть необходимое условие для выработки настоящей системы опыта,— условие, осуществляемое постепенною эволюцией человеческого общества<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Настоящее его имя было Андрей Владимирович Соколов. Рожденный в 1880 году, он поступил в Московский университет, из которого, однако, вскоре был исключен. Прожив всю свою жизнь между ссылками и тюремными заключениями, Вольский стал влиятельным членом Московского комитета партии и в 1905 году занимался организацией стачки текстильщиков. Близкий к группе Богданова и Луначарского в период 1909–1911 годов (надо сказать, что уже в 1905 году он написал для «Правды» философскую статью: *Вольский С.* О познавательном идеале // Правда. 1905. № 3. С. 98–116; № 4. С. 90–106), Вольский отдался от большевизма в марте 1916 года, убежденный в том, что это течение «полностью отошло от социал-демократии» (*Volsky S.* Dans le royaume de la famine et de la haine. La Russie bolcheviste. Paris, 1920. P. 3). Несколько месяцев он работал корреспондентом в газете «Новая жизнь», развезжая по разоренной Гражданской войной России и весьма сурово критикуя установившийся в стране режим. Скрывшись сначала на Кавказе, позже он уехал в Европу. Странным образом в 1920 году Вольский вернулся в Россию, но еще более странно то, что после непродолжительного ареста он был освобожден. Вплоть до 1927 года Вольский занимал не самые важные посты — в лесной кооперации, Госплане и Наркомторге, продолжая при этом заниматься переводами (см.: Большая советская энциклопедия. 1-е изд. 1926–1931. Т. XIII. С. 66–67). Георг Клайн выдвинул предположение о том, что благосклонное отношение к Вольскому после возвращения в Россию объяснялось либо его старой дружбой с влиятельным тогда Луначарским, либо поддержкой Бухарина (см.: *Kline G.L.* The Nietzschean Marxism of S. Volsky // Mlikotin A.M. (ed.). Western Philosophical Systems in Russian Literature. Los Angeles, 1980. P. 182).

<sup>2</sup> См.: *Вольский С.А.* Философия борьбы. Опыт построения этики марксизма. М., 1909. Вольский предлагал в этой работе строго классовую этику, в которой ни одна моральная норма не ограничивала действия против врага. Поэтому Татьяна Александровна в весьма язвительной форме выражала сомнения по поводу того, что его «моральное влияние» на учеников школы действительно могло быть положительным (см.: *Aleksinskaja T.* Les souvenirs d'une socialiste russe // La Grand Revue. 1923. 9. P. 468).

<sup>3</sup> *Вольский С.А.* Философия борьбы. С. 268. См. там же. С. VI.

<sup>4</sup> См.: *Авенариус Р.* Критика чистого опыта. Кн. II. С. 314.

<sup>5</sup> *Вольский С.А.* Философия борьбы. С. 159.



В связи с этим теорию Авенариуса, развитую в дальнейшем Петцольдтом, Вольский излагал следующим образом:

Тенденция познания заключается в том, чтобы мышление каждой отдельной личности сформировать по образу и подобию общечеловеческого мышления, устранив из него субъективные элементы опыта (α) и заменив их элементами общеродными, общеобязательными (α). (...) Человек начал мыслить, как «я»; его конечная задача состоит в том, чтобы научиться мыслить, как «все»<sup>1</sup>.

«Неклассовый» коллективизм Авенариуса Вольский сочетал с «классовым» коллективизмом Богданова, который, равно как и первый, выливался в необходимое отрицание индивидуальности, к которому приводил, замечал Вольский, также и производственный процесс<sup>2</sup>. Развитие общества, согласно Вольскому, требовало все большего числа точек зрения, инициатив и оригинальности, причем гарантировать это, подчеркивал он, могла только индивидуальность. Будущее общество без классов должно было стать, говорил он, не сверхиндивидуальным организмом, как представляли его себе каприйские товарищи, но свободным объединением творческих оригинальных индивидов антиконформистов<sup>3</sup>.

Таким образом, Каприйская школа была результатом сотрудничества различных течений неортодоксального марксизма, которые видели своей главной целью воспитание рабочего класса. Тем не менее сторонние наблюдатели и критики не всегда были способны разглядеть эти идейные различия и признаки намечающегося расхождения во взглядах русских махистов. В периодической печати чаще всего продолжали звучать отголоски старой полемики, а махизм, как и прежде, отождествлялся с большевизмом. К этой самой полемике обратился в 1909 году и Бердяев в своей статье для сборника «Вехи»<sup>4</sup>: высказывая в ней критику в адрес марксистской интеллигенции, в большей степени свои упреки он адресовал именно махистам<sup>5</sup>. По его мнению, интел-

<sup>1</sup> Вольский С.А. Философия борьбы. С. 160–161.

<sup>2</sup> См. там же. С. 169. Впоследствии Вольский пытался объяснить богдановское отрицание индивидуальности ее плачевным состоянием в буржуазном обществе, вследствие чего он якобы и стал критиковать индивидуальность в целом (См. там же. С. 176).

<sup>3</sup> Помимо всего прочего, Вольский доверял рабочему классу задачу реализации нового общества посредством не столько экономической, сколько культурной революции. См.: Вольский С. О пролетарской культуре // Вперед. 1911. № 2. С. 71–82. В целом работа Вольского не имела большого успеха — ответом на нее стали всего лишь несколько рецензий, причем большей частью весьма критических (см.: Булгаков М. Рецензия: Вольский С.А. Философия борьбы // Русская мысль. 1909. № 6. С. 150–152; Каменев А.Б. Между двумя революциями. 2-е изд. М., 1923. С. 280–283).

<sup>4</sup> Как утверждают многие авторы, будучи идеальным продолжением «Проблем идеализма», «Вехи» выступали против свойственной интеллигенции «мистики» революции (см.: Schapiro L. The Vekbi Group and the Mystique of Revolution // Slavonic and East European Review. 1955–1956. XXXIV. P. 59).

<sup>5</sup> Марксистской рецепции эмпириокритицизма Бердяев уже посвящал ранее весьма резкие слова в своей рецензии к первому тому сборника «Литературный распад»,



лигенция традиционно отдавала предпочтение идеалу общественной справедливости, а не любви к истине, при этом, подчеркивал он, полностью упускала из виду теоретическую значимость учений, подчиняя их различным политическим позициям. Марксистское восприятие эмпириокритицизма казалось Бердяеву прекрасным примером подобного отношения к позитивизму, Канту, Ницше и любому другому философу, с которым ей когда-либо приходилось иметь дело. С этой точки зрения то, о чем действительно говорили Мах и Авенариус, по мнению Бердяева, на самом деле мало интересовало их политических последователей в России:

Бедный Авенариус и не подозревал, что в споры русских интеллигентов «большевиков» и «меньшевиков» будет впутано его невинное и далекое от житейской борьбы имя<sup>1</sup>.

В то время как в обществе все больше распространялась идея о связи большевизма со столь ненавистным Ленину махизмом, а Каприйская школа угрожала объединением антиленинских сил, во второй книге «Литературного распада» (сборника, посвященного критике литературы «декаданса») вышла новая статья Луначарского<sup>2</sup>, вызвавшая тогда взрыв возмущения среди ортодоксов. Рассматривая в ней XXIII сборник товарищества «Знание», в котором был опубликован роман Горького «Исповедь», Луначарский вновь обращался к близким ему религиозным темам, видя в своем друге-писателе идеал будущего пролетарского художника, обогащающего сухую теорию марксизма жизненными эмоциями<sup>3</sup>.

Первым, кто отреагировал на эту статью Луначарского, был ультиматист Шанцер (Марат), который, хоть и будучи близким к политическим воззрениям Богданова, в феврале предложил на рассмотрение «Пролетария» критическую статью о «религиозном» бреде Луначар-

---

в котором среди прочих участвовали Юшкевич, Луначарский, Горький и Базаров. См.: *Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции*. СПб., 1910. С. 148, прим.

<sup>1</sup> Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. С. 15. Любопытен тот факт, что обвинительная речь Бердяева осталась практически без ответа со стороны махистов, за исключением лишь Базарова (см.: *Базаров В.А. Судьбы русского идеализма* за последнее десятилетие (От «критического марксизма» к «Вехам») // Из истории новейшей русской литературы. М., 1910. С. 149–195). Огромный интерес, вызванный «Вехами» в российском обществе, марксисты расценивали не столько как знак новой ориентации современной интеллигенции, сколько как знак ее кризиса. По их мнению, потеряв свою традиционную роль «наставницы» в обществе, интеллигенция делала все, чтобы вновь вернуться в изменившийся теперь политический контекст (см.: *Аронсон Г. Революционная юность. Воспоминания 1903–1917*. Нью-Йорк, 1961. С. 85). В этом же духе была написана и анонимная статья первого номера «Вершин» — журнала, созданного Юшкевичем, который постоянно им поддерживался, однако так и не завоевал признания (см.: Вместо предисловия // *Вершины*. 1909. № I. С. III–IV). О судьбе этого журнала см.: РГАСПИ. Ф. 142. Оп. 1. Д. 383. Письмо В. Базарова к А. Луначарскому. 18.X.1908. Л. 5.

<sup>2</sup> Во второй книге сборника помимо Луначарского участие приняли также Базаров и Юшкевич.

<sup>3</sup> См.: *Литературный распад. Критический сборник II*. СПб., 1909. С. 85–86.



ского<sup>1</sup>. Редакция, в которую больше не входил Богданов, сначала одобрила публикацию статьи Марата, но после того как Богданов (узнав от самого автора о написанной им статье) направил туда резолюцию протеста против очевидного, по его мнению, нарушения провозглашенного философского нейтралитета большевистского органа, Марат покорно отозвал свою статью. Тем не менее на последовавшем за этим собрании была утверждена публикация весьма суровой статьи Каменева, которая вышла в том же феврале месяце<sup>2</sup>, несмотря на сразу же высказанный протест Богданова, поставленного об этом в известность все тем же Маратом<sup>3</sup>. Критикуя «богостроительство» (главным образом с политической точки зрения) как попытку совместить марксизм с крестьянской психологией, Каменев проводил аналогию с предпринятой в прошлом попыткой ревизионистов смягчить социалистическую политику, дабы не напугать тем самым либеральную буржуазию<sup>4</sup>.

Эволюция взглядов Каменева была весьма своеобразной: в 1905 году он достаточно высоко оценил революционный характер философии Богданова, однако, поддержав поначалу позицию бойкотизма, позже вновь сблизился с Лениным по вопросу участия в Думе. Прибыв в конце 1908 года после своего тюремного заключения в Женеву, Каменев сразу же был вовлечен в «философский» конфликт во фракции. Богданову он писал:

Для меня становится все яснее, что в Женеве сделано все, чтобы работа политическая была невозможна для философских противников. Кто это сделал? и как это случилось? почему философские — серьезные и неизбежные — разногласия стали пунктами, вокруг которых стали группироваться разные *политические* линии — решить для меня трудно<sup>5</sup>.

Свою позицию в этом письме Каменев изложил предельно четко: в отличие от богдановцев, с предубеждением воспринимавших любой поступок Ленина, Каменев был настроен на выход из философской борьбы, более того, судя по всему, он был даже готов согласиться с ленинскими нападками на махистов, если бы это было поставлено

<sup>1</sup> См.: *Шанцер В. А. (Марат)*. Есть же пределы (По поводу одной статьи) // Пролетарская революция. 1924. № 6 (29). С. 202–207.

<sup>2</sup> Следует подчеркнуть, что в том же самом номере было решено начать обсуждение отзовизма. Объяснялось это тем, что «рабочие-большевики должны (...) требовать одного: *идейной ясности, определенных взглядов, принципиальной линии*» (От редакции «Пролетария» // Пролетарий. № 42. 12/25.II.1909. С. 4).

<sup>3</sup> См.: Ко всем товарищам! Париж, 1910. С. 8; *Барчугов П. В.* Совещание расширенной редакции «Пролетария». М., 1961. С. 37.

<sup>4</sup> *Каменев А. Б.* Не по дороге // Пролетарий. № 42. 12/25.II.1909. С. 6. Некоторое время спустя Каменев заявлял, что Луначарский со своим «богостроительством» встал на путь Бердяева, Булгакова и Струве (см.: *Каменев А. Б.* Между двумя революциями. М., 1923. С. 270).

<sup>5</sup> *Каменев А. Б.* Письмо А. Богданову от 28 ноября 1908 г. // Под знаменем марксизма. 1932. № 9–10. С. 203.



ему условием возможности заниматься политической работой. Как заключал Богданов, сообщая Горькому о «жалком письме» Каменева: «Философски, говорит, я эмпириомонист (с сомнениями), а политически — я за Ленина»<sup>1</sup>.

Статья Каменева, подтверждавшая его согласие с Лениным, ознаменовала собой наметившуюся в большевистском центре трещину, статью же Луначарского можно считать лишь предлогом произошедшего во фракции раскола. И хотя Ленин и его окружение были, конечно, явно встревожены возможным распространением «богостроительства» среди русских рабочих, надо отметить все же, что именно «Пролетарий» и его редакция, как замечали Богданов и Луначарский, не пошевелили и пальцем в ответ на громкие выступления того же Луначарского в предшествующие годы; более того, как замечал последний, они даже субсидировали некоторые доклады по религиозной тематике<sup>2</sup>. Теперь же, в первые месяцы 1909 года, соотношение сил внутри фракции изменилось, и Ленин, как уже говорилось прежде, мог рассчитывать на свои личные финансовые ресурсы. Махисты, со своей стороны, через организацию школы собирались установить прямые контакты с революционным движением в России и угрожали вытеснить Ленина вместе со всем его окружением. Подтверждением этого было возобновление весной того же года отзовистских волнений, в которых, помимо прочих, приняли участие Станислав Вольский и Лядов<sup>3</sup>. Желая обеспечить себе большинство в большевистском центре, Ленин действовал весьма ловко и, добившись своего, формально одобрил распад фракции, спровоцировав таким образом раскол, которого партийная база в России не желала и на самом деле даже не могла понять<sup>4</sup>.

Проходившее в Париже с 21 по 30 июня 1909 года совещание расширенной редакции «Пролетария» завершило уже фактически существующее разделение на «ленинцев» и «богдановцев»<sup>5</sup>. Во время

<sup>1</sup> Горький в зеркале эпохи. М., 2010. С. 43. Доводы, объясняющие поведение Каменева, приводила и Татьяна Алексинская. По ее мнению, он столкнулся с альтернативой «остаться преданным своим философским предпочтениям и быть обвиненным Лениным, который в таком случае не позволит ему войти в Центральный Комитет и лишит жалованья, на которое имеют право члены этого комитета, или же пройти обращение, чтобы вновь вернуть благоприятное к себе отношение. Спустя несколько дней «философских» размышлений, он выбрал вторую альтернативу» (*Aleksinskaja T. Les souvenirs d'une socialiste russe // Le Grand Revue. 1923. 9. P. 455*).

<sup>2</sup> См.: Ко всем товарищам! Париж, 1910. С. 7–8.

<sup>3</sup> См.: *Барчугов П.В.* Совещание расширенной редакции «Пролетария». М., 1961. С. 38–39.

<sup>4</sup> См.: *Ленин В.И.* Беседа с петербургскими большевиками // Полн. собр. соч. Т. 19. С. 112–123; *Мануильский Д.С.* Партийный цезаризм и партийные преторианцы // На temu дня. 1912. № 4. С. 2.

<sup>5</sup> Среди присутствовавших там двенадцати человек, помимо Ленина и Богданова, были некоторые уже упомянутые нами персонажи: преданнейший ленинист и обладатель части наследства Шмита Виктор Таратута, верный сторонник Ленина Каменев и не



обсуждения «богостроительства» ортодоксы предложили весьма строгую резолюцию, в которой Луначарский назывался одним из главных представителей этого опасного направления мысли, а его идеи расценивались как пагубные, причем не только из-за своей терминологии. В результате в этом постановлении заключалось, что «ничего общего с подобным извращением научного социализма большевистская фракция не имеет»<sup>1</sup>. Несмотря на высказанный Богдановым и Шанцером протест, в котором последний подчеркивал необходимость выступления не столько против Луначарского лично, сколько против его «богостроительства», резолюция была одобрена с небольшими лишь изменениями<sup>2</sup>. Богданов воздержался, объяснив это тем, что мнимые религиозные ереси Луначарского — это лишь предлог для раскола<sup>3</sup>. По мнению же Ленина, раскол присутствовал уже в конкретных фактах: так, например, Каприйская школа (другой злободневный вопрос представляла собой независимый, альтернативный большевистскому, фракционный центр. «Надо признать, — говорил он, — то, что есть: два центра, два течения и школа как факт. И все будет яснее, когда мы разгруппируемся»<sup>4</sup>).

Не желая с этим соглашаться, Богданов, во-первых, пытался доказать, что в намерения инициативной группы Каприйской школы никогда не входило создание некоего «политического центра» или «центрального комитета», как говорили его противники<sup>5</sup>, а во-вторых, категорически отвергал отождествление большевизма с личностью Ленина, об очевидности которого можно было заключить исходя из речей ленинцев. В явном меньшинстве, опираясь на поддержку одного лишь Марата, Богданов был исключен из рядов фракции. Горькому он немногословно сообщал: «“Бой” кончился вчера, для раз защищавший ортодоксию во время публичных дискуссий с махистами Дубровинский. Богданов остался совершенно один, рассчитывая только на искреннюю поддержку Шанцера (Марата), который, хоть и критикуя Луначарского, не считал все же нужным доводить фракцию до раскола. См.: Протоколы совещания расширенной редакции «Пролетария». Июнь 1909 г. М., 1934.

<sup>1</sup> Там же. С. 41.

<sup>2</sup> См. там же. С. 43–47.

<sup>3</sup> В ходе споров Дубровинский явно намекал на корень проблемы: «Нужно или связать руки Максимова или развязать нас от Максимова (...). Иначе работать нельзя» (Там же. С. 44). Богданов на одном из первых заседаний, не выдержав, заявил: «Теперь у вас не хватает мужества сказать: мы с Плехановым, а вы — убирайтесь к черту!» (Там же. С. 25).

<sup>4</sup> Протоколы совещания. С. 56.

<sup>5</sup> См. там же. С. 51–53. «Фракционистская» природа школы не раз подчеркивалась ленинцами, причем не только во время собрания редакции (См. там же. С. 48–49; Позорный провал // Пролетарий. № 50. 28/11.XII.1909. Отд. отд.). Ленинцы отрицали тот факт, что в школу приглашались персонажи разных философских и политических симпатий (см., например: Дубровинский [Инокентьев]. Письмо в редакцию // Пролетарий. Приложение к № 47–48. 11/24.IX.1909. С. 12). Тем не менее факт этот подтверждается документально: переписка Горького с Богдановым свидетельствует о том, что намерения организационной группы школы не носили раскольнического характера.



меня — очень благополучно: я уже исключен из Б[ольшевистского] Ц[ентра]»<sup>1</sup>.

Раскол большевистской фракции наделал много шума в рядах международной социал-демократии<sup>2</sup>, однако более важными оказались последствия этого раскола для русских большевиков<sup>3</sup>. Узнав об этих событиях, немало местных организаций встало на сторону «Пролетария», в целом же многие выражали недоумение, прося последующих разъяснений<sup>4</sup>. Богданов со своей группой решил изложить в письмах, листовках и брошюрах свою версию случившегося, пытаясь сократить таким образом очевидное превосходство Ленина, который мог опереться на оказавшийся теперь в его руках центральный орган фракции — газету «Пролетарий». К тому же, рассчитывая на солидарность Марата и Покровского, Богданов и Красин подписали обращенное к партийным низам письмо протеста, в котором выразили свое сожаление по поводу того, что они не могут теперь вести работу, для выполнения которой

<sup>1</sup> Горький М. Неизданная переписка с Богдановым, Лениным, Сталиным, Зиновьевым, Каменевым, Короленко. М., 1988. С. 57. На основании всего случившегося Богданов определил период 1908–1910 годов как «борьбу за единое личное руководство» (РГАСПИ. Ф. 259. Оп. 1. Д. 48. *Богданов А.А.* Записные книжки. Л. 44 об.).

<sup>2</sup> Эта новость наша свое отражение не только в социал-демократической печати: о том, что Горький, Богданов и Луначарский были исключены из партии, утверждалось и в России, и за рубежом, пока «Пролетарий» окончательно этого не опроверг (см.: Наука и искусство — Максим Горький // Бакинские Вести. № 27. 30.XI.1909. С. 4; *Ленин В.И.* Басня буржуазной печати об исключении Горького // Полн. собр. соч. Т. 19. С. 153; *Caruso V.* Lenin a Capri. Bari, 1978. P. 70–77). Поначалу тем не менее этот вопрос вызвал немалое замешательство. Узнав о расколе, Роза Люксембург, например, комментировала: «По-моему, это нечто невероятно дикое (Что такое “богостроительство”?). Мне прямо стыдно было рассказать об этом казусе Каутскому» (Письмо Р. Люксембург к А.А. Богданову. 13.VIII.1909 // Вопросы истории КПСС. 1971. № 3. С. 108).

<sup>3</sup> «Раскол же будет, — грозил Богданов в ходе обсуждения, — сейчас он уже есть за границей. Но где большевизм? Об этом мы скажем тогда, когда определится раскол на местах и когда мы подсчитаем силы» (Протоколы совещания. С. 59).

<sup>4</sup> См.: *Барчугов П.В.* Совещание расширенной редакции «Пролетария». М., 1961. С. 104. Среди первых отреагировавшая бакинская организация: опубликованная 17 августа 1909 года резолюция Комитета Баку, восхвалявшая советской историографией как открытое проявление ленинизма, выражала неодобрение рядовых партийцев самой идеи раскола внутри фракции (см.: *Сталин И.В.* Соч. М., 1946. С. 165–168). Сталин, составитель этой резолюции, назвал борьбу внутри большевизма «бурей в стакане воды». Ленинист Шаумян выражал мнение Сталина в письме к симпатизирующему эмпириомонизму Цхакая: «Поругаетесь немного и этим дело кончится, а положительный результат будет: лучшее знакомство с философскими основаниями марксизма» (письмо С. Шаумяна к М. Цхакая. 27.VII.1908 // Шаумян С. Письма. 1896–1918. Ереван, 1959. С. 152). Как бы то ни было, сам Сталин был не чужд философских дискуссий: как уже отмечалось, он высоко ценил Дицгена и признавал в махизме некоторые «позитивные стороны» (см.: *Готлобер Д., Узрюмов А., Шипкафин А.* Важный этап борьбы за партию // Коммунист. 1962. № 1. С. 75). В более поздней историографии порой можно встретить предположение о том, что некоторые аспекты сталинизма имели ближайшее родство с «махистскими» взглядами, а также с идеями «богостроителей». На это вскользь намекал уже Р. Медведев (см.: *Medvedev R.A.* Let History Judge. The Origins and Consequences of Stalinism. New York, 1971. P. 151). Как бы то ни было, вопрос этот столь обширен, что требует отдельного рассмотрения.



прежде регулярно избирались<sup>1</sup>. В печати было опубликовано письмо, в котором Горький, Богданов и Луначарский заявляли о своей чуждости отзовизму и отрицали тот факт, что враждебность к ним большевистского центра объяснялась серьезными тактическими расхождениями<sup>2</sup>. Позже Богданов и Луначарский подробно изложили в одной своей брошюре всю историю конфликта с «Пролетарием». Объясняя там свои взгляды в отношении религиозной тематики, они вновь настаивали на том, что намерения организаторов Каприйской школы никогда не носили фракционистского характера<sup>3</sup>. Богданов подчеркивал, что, несмотря на столь разные у него и Луначарского взгляды, он все же не считал, что орган фракции был подходящим местом для обсуждения этого вопроса; Луначарский же сообщал о своем отказе от таких противоречивых терминов, как «богостроительство» и «религия»<sup>4</sup>.

Несмотря на «отлучение» в июне 1909 года Каприйской школы от большевистской фракции, в августе того же года состоялось ее открытие, и разразившийся между Лениным и Богдановым конфликт, конечно же, не мог не породить для нее трудностей. Приглашенный туда для прочтения нескольких лекций Ленин попытался всеми способами ее бойкотировать, и это, надо сказать, имело свои результаты. Когда Богданов и его друзья принялись вне школьного расписания обсуждать с учениками платформу политической программы, которая могла бы стать альтернативой ленинской, группа из пяти студентов (к которой примкнул и Вилонов), решив, что школа становилась теперь «новой сектой (...) для борьбы с большевизмом»<sup>5</sup>, оставила Капри, отправившись в Париж к Ленину, неоднократно тогда их приглашавшему<sup>6</sup>. Следует все же заметить, что ближе к завершению работы Каприйской школы, еще перед окончанием занятий в ней, в группе ее основателей

<sup>1</sup> См.: Богданов А. [Максимов Н.] — Николаев. Отчет товарищам большевикам устраненных членов расширенной редакции «Пролетария». Париж, 1909.

<sup>2</sup> См.: Горький А. М., Богданов А. А., Луначарский А. В. Письмо в редакцию // Речь. 3/16.XII.1909. № 332. С. 3; Киевская мысль. 6/23.XII.1909. № 334. С. 3.

<sup>3</sup> См.: Ко всем товарищам! Париж, 1910.

<sup>4</sup> См. там же. С. 8.

<sup>5</sup> Вилонов Н. Е. [Михаил]. Вместо предисловия. Кто же затемняет? Отчет в школе в Н.Н. // Пролетарий. Приложение к № 50. 28/11.XII.1909. С. 1.

<sup>6</sup> См. письма В.И. Ленина к организаторам и ученикам партийной школы на Капри. 18.VIII.1909; 30.VIII.1909; X.1909 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 183–184, 194–202, 214–216. Богданов полемически замечал, что пятью перебежчиками были студенты с еще не устоявшимися взглядами, Вилонов же, по его мнению, был «инициатором всей истории, приехавшим в школу, по-видимому, со вполне определенными планами и намерениями» (Ко всем товарищам! С. 6). Приехав в Париж, Вилонов произвел на Ленина огромное впечатление. Горькому Ленин по поводу всего этого достаточно язвительно писал: «Я рассматривал школу *только* как центр новой фракции. (...) Вышло так, что кроме противоречия старой и новой фракции на Капри развернулось противоречие между частью с.-д. интеллигенции и рабочими-русаками, которые вывезут социал-демократию на верный путь *во что бы то ни стало* и что бы ни произошло» (письмо В.И. Ленина к А.М. Горькому. 16.XI.1909 // Полн. собр. соч. Т. 47. С. 219).



уже стала намечаться трещина<sup>1</sup>. Личные разногласия, споры и распри привели в итоге к тому, что Горький первым отошел от тех, кого однажды он считал своими лучшими друзьями<sup>2</sup>. Год спустя, в конце 1910 года, Горький писал Богданову:

Я, как вам известно, очень уважаю и ценю вас — мыслителя и революционера, но не стану отвечать на ваши письма: вы пишете их слишком строго и так, точно вы унтер-офицер, а я — рядовой вашего взвода<sup>3</sup>.

И все же группе, положившей начало Каприйской школе, удалось сохранить единство и выступить с новой инициативой: 28 декабря 1909 года Богданов и Шанцер (от лица других шестнадцати членов партии) отправили в Центральный комитет извещение об образовании группы «Вперед». Эта новая литературная организация была создана на базе той же самой платформы, которая отделила Вилонова и учеников-ленинцев от школы<sup>4</sup>. Среди членов этой группы были Богданов,

<sup>1</sup> См.: *Bailes K.E. Lenin and Bogdanov: the End of an Alliance // Cordier A.W. (ed.). Columbia Essays in International Affairs. New York; London, 1967. P. 131–132.*

<sup>2</sup> Сначала разногласия личного характера подорвали отношения между Вилоновым и Марией Андреевой (см.: *Aleksinskaja T. Les souvenirs d'une socialiste russe // La Grand Revue. 1923. № 9. P. 470; Андреева М.Ф. Переписка. Воспоминания. Статьи. Документы. 3-е изд. М., 1990. С. 618*) и между той же Андреевой и женой Луначарского (См. там же. С. 171–173, 175–176, 185–187). Еще до окончания работы школы Горький отказался от проекта пролетарской энциклопедии, разорвав дружеские отношения с Богдановым, что упростило для него возобновление отношений с Лениным, вновь посетившим Капри в 1910 году (*Aleksinskij G. La vie amère de Maxime Gorki. Grenoble; Paris, 1950. P. 170*).

<sup>3</sup> Письмо А.М. Горького к А.А. Богданову. Октябрь, после 10 (23).1910. Горький в зеркале эпохи. М., 2010. С. 87. В тот же период Горький писал Е.К. Малиновской о Богданове: «Он интересный писатель, ценный мыслитель, но в личных отношениях человек неустойчивый, грубый и туповатый» (письмо А.М. Горького к Е.К. Малиновской. 24.X (6.XI).1910 // Письма. Т. 8. С. 156); и Алексинскому: «Он, по натуре своей — не революционер, а систематик, человек с высоко развитым стремлением к синтезу, и как всякий такой человек — консервативен и догматичен. Людей же — всех! — презирает, числа себя безгранично умнее и значительней их, отсюда его небрежное отношение ко всем». При этом замечал: «Но — талантливейший человек! И я глубоко уверен, что он многое сделает» (*Горький М. Письма. Т. 9. С. 39–40*). Полностью разорвав с Богдановым личные связи, Горький не прекращал с ним отношений по политической и культурной линиям (по крайней мере некоторое время). Свой отказ от приглашения участвовать в Болонской школе Горький объяснял следующим образом: «Я ответил рабочим, ученикам школы, что мне тяжело было бы встретиться с людьми, встречаться с которыми я не хочу. Можно работать в одной линии и не встречаясь лично» (письмо А.М. Горького к Е.К. Малиновской. 26.I (8.II).1911 // Письма. Т. 8. С. 249). Если в 1913 году Горький уверял Ленина, что «махизм и богостроительство и все эти штуки увязли навсегда» (цит. в письме В.И. Ленина к Л.Б. Каменеву. 8.I.1913 // Полн. собр. соч. Т. 48. С. 142), то позже, в более противоречивый период, когда Богданов уже не вызывал особых симпатий среди социал-демократов, он писал в письме: «Богданова я давно и хорошо знаю, высоко ценю его, ибо он — еретик, а — что лучше еретика, среди человек?» (письмо А.М. Горького М.М. Пришвину, от середины апреля 1927 г. // Литературное наследство. Т. 70: Горький и советские писатели. М., 1963. С. 344–345).

<sup>4</sup> См.: *Остроухова К. Группа «Вперед» (1909–1917 гг.) // Пролетарская революция. 1925. № 1 (36). С. 198.*



Луначарский, историки Лядов и Покровский, Вольский, Алексинский, Шанцер и, несмотря на личные разногласия со многими из них, Горький<sup>1</sup>. Последовав опыту Каприйской школы, впередовцы организовали другую партийную школу в Болонье, которая продолжала свою работу в период между ноябрем 1910 года и мартом 1911 года<sup>2</sup>. К тому же группа «Вперед» участвовала в партийных конференциях в Праге и Вене. И все же, несмотря на то что «Вперед» издавала газету с одноименным названием и журнал «На тему дня», ей удалось расширить свое влияние только на местные организации Москвы, Петербурга, Одессы и Тбилиси. Вскоре в эмиграции — вследствие уже новых отступничеств — эта группа раздробилась, в результате чего в период 1911–1913 годов главные герои махистского спора лишились последнего объединяющего их орудия политической борьбы<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> В группу «Вперед» входили также будущий глава ЧК В.Р. Менжинский и будущий секретарь Коминтерна и участник работы первых четырех сессий Генеральной Ассамблеи ООН Д.С. Мануильский.

<sup>2</sup> О Болонской школе см.: Отчет второй высшей социал-демократической пропагандистско-агитаторской школы для рабочих (ноябрь 1910 — март 1911 г.). Париж, 1911; *Цявловский М.А.* (ред.). Большевики. М., 1918. С. 44–67; *Семашко Н.А.* О двух заграничных партийных школах // Пролетарская революция. 1928. № 3 (74). С. 142–151; *Лившиц С.* Партийная школа в Болонье (1910–1911 гг.) // Пролетарская революция. 1926. № 3 (50). С. 109–143; *Scherrer J.* Les écoles du parti de Capri et de Bologne: la formations de l'intelligentsia du parti // Cahiers du monde russe et soviétique. 1978. XIX. 3. P. 263, 275–277. Ленин враждебно встретил эту инициативу (см.: *Ленин В.И.* Товарищам-слушателям школы в Болонье. 3.XII.1910 // Полн. собр. соч. Т. 48. С. 5–6), организовав некоторое время спустя (в мае–августе 1911 года) партийную школу в небольшом городке Лонжюмо, недалеко от Парижа. О деятельности школы см.: Отчет первой партийной школы в Лонжюмо // Исторический архив. 1962. № 5. С. 36–56; *Семашко Н.А.* Партийная школа под Парижем в 1911 г. // Пролетарская революция. 1923. № 2. С. 605–607; *Он же.* Предисловие к письму Н. Ленина «Ученикам Каприйской школы» // Пролетарская революция. 1926. № 2 (49). С. 177–179. О всех трех школах см.: *Лившиц С.* Партийные университеты подполья (Капри, 1909 г. Болонья, 1910–1911 гг. Лонжюмо, 1911 г.). М., 1929.

<sup>3</sup> Первым «Вперед» покинул Покровский в ноябре 1910 года (см.: *Чернобаев А.А.* М.Н. Покровский — ученый и революционер // Вопросы истории. 1988. № 8. С. 8, прим.), за ним последовал Горький (*Войтинский Н.* О группе «Вперед» (1909–1917) // Пролетарская революция. 1929. № 12 (95). С. 109). В 1911 году созрело новое противоречие между Алексинским и парижской группой «Вперед», с одной стороны, и Богдановым и женевской группой «Вперед» — с другой. В результате всего этого Богданов покинул организацию (см.: *Алексинский Г.* Рецензия: Богданов А.А. Культурные задачи нашего времени // Современный мир. 1911. № 7. С. 345–348; РГАСПИ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 31. Письмо Г.А. Алексинского к А.М. Горькому. 7.VI.1911). В 1913 году Алексинский сделал все, чтобы группу оставил и Луначарский (см.: *Луначарский А.В.* Воспоминания и впечатления. М., 1968. С. 50), однако к тому времени, надо сказать, группа «Вперед» уже потеряла какой-либо вес.

# Глава четвертая

## Завершение махистского спора

С исключением Богданова из большевистской фракции и образованием группы «Вперед» завершился, как и следовало того ожидать, махистский спор. Конец первого десятилетия XX века ознаменовался в России снижением интереса к эмпириокритицизму не только со стороны марксистов, но и со стороны всего образованного общества. Ощутимые перемены в темах и методах теоретических дискуссий отмечали и махисты. Махистский спор в то время все больше уступал новым веяниям философской моды, утрачивая во многом ту смелость, которая еще недавно привлекала внимание всей русской публицистики.

Рецензируя в 1917 году книгу Деборина «Введение в философию диалектического материализма», которая после множества неудачных попыток Плеханова издать ее несколькими годами ранее была опубликована только в 1916 году, Юшкевич замечал:

Время как будто застыло для г. Деборина лет 6–7 назад, и он с завидным жаром и с завидной свежестью восприятия говорит, как о самых злободневных вещах, о таких проблемах, которые в настоящее время никого из марксистов особенно не волнуют<sup>1</sup>.

Эта книга состояла из статей, опубликованных Дебориным в различных журналах в самый разгар махистских споров, и затрагивались в ней такие канонические темы, как вопрос «вещи в себе», противостояние реализма и материализма или мнимый солипсизм эмпириокритиков. Однако с тех пор как полемика вокруг махизма утихла, эти темы утратили былую популярность. Об этом писал, например, Богданов в 1910 году в своем реферате «Итоги философской борьбы в русском марксизме»:

Борьба философских мнений, начавшись несколько лет назад среди русских марксистов, теперь вступает в новую сферу, и пора подвести итоги ее первому очень важному этапу<sup>2</sup>.

Распространенный в прошлом интерес к эмпириокритицизму, разумеется, не мог исчезнуть бесследно: еще многие годы в журналах издавались эмпириокритические переводы, выходили различные

---

<sup>1</sup> Юшкевич П. С. Рецензия: Деборин А. Введение в философию диалектического материализма // Летопись. 1917. № 1. С. 315.

<sup>2</sup> РГАСПИ. Ф. 259. Оп. 1. Д. 9. Богданов А. А. Пометки на извещениях (афишах) о лекциях, прочитанных им за границей в 1908–1910 гг. Л. 15.



рецензии, критиковались взгляды марксистов-махистов<sup>1</sup>. Тем не менее ко второму десятиетию XX века бурный период русской рецепции эмпириокритицизма, можно сказать, уже завершился — говорить и писать о Махе и Авенариусе продолжали теперь практически только «академики»<sup>2</sup>.

В те годы русскую интеллигенцию увлекла новая «философская мода» — прагматизм. Раппопорт в письме Плеханову из Франции заявлял: «Бергсон — после Маха — идет!»<sup>3</sup> Бергсон и Джемс, действительно, за короткое время стали очень популярными в России<sup>4</sup>. Причем последний был известен здесь уже достаточно давно: первые русские переводы его работ восходят на самом деле к началу XX века, и уже Мокиевский в 1904 году сопоставлял его взгляды со взглядами Михайловского (за ту роль, которую оба этих философа признавали за идеалом)<sup>5</sup>. И все же настоящий успех прагматизма имел место несколько позже, в 1909–1910 годах, когда за короткий промежуток времени вышло сразу несколько переводов Джемса и Бергсона<sup>6</sup>, а также посвященные этому направлению рецензии и статьи, большинство из которых было опубликовано по случаю смерти Джемса<sup>7</sup>. Примером

<sup>1</sup> Помимо уже упомянутых работ Маха и Авенариуса, вышло второе издание книги Беера, книга Рея (*Рей А. Современная философия*. СПб., 1911) и перевод работы Фолькмана (*Фолькман П. Теория познания естественных наук. Связь их с духовной жизнью нашего времени*. СПб., 1911), не говоря уже о множестве статей в упоминавшейся ранее серии сборников «Новые идеи в философии». Что касается последних критических замечаний против марксистов см.: *Норн Н. На философские темы*. СПб., 1911; *Рожков Н.А. Основы научной философии*. СПб., 1911.

<sup>2</sup> См., например: *Ланц Г. Философия Рихарда Авенариуса // Логос. 1911–1912. № 2–3. С. 205–241; Лоосский Н.О. Основные вопросы гносеологии*. Пг., 1919. С. 21–23.

<sup>3</sup> Письмо Ш. Раппопорт к Г.В. Плеханову. 18.VIII.1909 // *Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. Т. II. С. 314.*

<sup>4</sup> См., например: *Мокиевский П.В. Философия Анри Бергсона // Русское богатство. 1909. № 6. С. 152–158; Деборин А.М. Прагматизм и религия // Современный мир. 1913. № 4. С. 1.*

<sup>5</sup> См.: *Мокиевский П.В. Н.К. Михайловский и западная наука // Русское богатство. 1904. № 3. С. 45–50; Он же. Прагматизм в философии // Русское богатство. 1910. № 5. С. 45–46. В начале века появились некоторые работы Джемса: *Джемс В. Беседы с учителями о психологии*. М., 1902 (3-е изд. 1910); *Он же. Психология в беседах с учителями*. М., 1902; *Он же. Зависимость Веры от Воли и другие опыты популярной философии*. СПб., 1904.*

<sup>6</sup> См.: *Джемс В. Многообразие религиозного опыта*. М., 1910; *Он же. Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления*. 2-е изд. СПб., 1910; *Бергсон А. Творческая эволюция*. М., 1909; *Он же. Время и свобода воли*. М., 1911; *Он же. Философская интуиция // Новые идеи в философии. Сб. I: Философия и ее проблемы. СПб., 1912. С. 1–28.*

<sup>7</sup> См.: *Лазарев А. Прагматизм (Новое течение в области философии) // Русская мысль. 1909. № 10. С. 109–135; Балабан А. Прагматизм // Вопросы философии и психологии. 1909. № 4. С. 574–618; Челпанов Г.И. Джемс, как психолог // Вопросы философии и психологии. 1910. № 4. С. 437–456; Котляревский С.А. Прагматизм и проблема терпимости // Вопросы философии и психологии. 1910. № 3. С. 368–379; *Он же. Джемс, как религиозный мыслитель // Вопросы философии и психологии. 1910. № 5. С. 697–719; [Лопатин А.М.] Уильям Джемс (Некролог) // Вопросы философии и психологии.**



тому могут быть статьи Семена Франка на страницах «Русской мысли», в которых автор, выражая уважение к Джемсу как «запечатлевшему» эпоху мыслителю, предлагал изложение прагматизма, восхищение от которого он сам не скрывал<sup>1</sup>.

Здесь мы не будем пытаться объяснить, почему это направление мысли оказалось столь популярным в России, а также почему русские исследователи считали Бергсона прагматистом<sup>2</sup>. Скорее всего причина успеха прагматизма кроется в кризисе демократической и передовой интеллигенции, выразителем идей которой был сборник «Вехи». В тот период интеллигенция действительно разуверилась в научном мировоззрении, которого она придерживалась начиная с XIX века, и обратила свои взоры к тем «религиозным» и «этическим» темам в прагматизме, которыми, как ей казалось, больше уже нельзя было пренебрегать<sup>3</sup>. Чтобы упростить данный переход, прагматизм рассматривал обозначенную тематику, опираясь на понятия и принципы, во многом схожие с теми, что использовала «научная философия»<sup>4</sup>. Как говорил Франк,

прагматизм в своем нынешнем виде есть теоретическое разрушение теории, научно-философское уничтожение задачи научной философии<sup>5</sup>.

1910. № 4. С. V–VIII; *Лопатин А.М.* Настоящее и будущее философии // Вопросы философии и психологии. 1910. № 3. С. 295–304; *Лурье С.В.* Плюрализм Джемса // Русская мысль. 1911. № 6. С. 43–46; С.А. Рецензия: Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения // Современный мир. 1911. № 9. С. 352–354.

<sup>1</sup> *Франк С.А.* Философия религии В. Джемса // Русская мысль. 1910. № 2. С. 155; *Он же.* Уильям Джемс // Русская мысль. 1910. № 10. С. 218–221.

<sup>2</sup> См.: *Нэттеркотт Ф.* Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917). М., 2008; *Стейла Д.* Человеческая деятельность и истина: ранние русские марксисты и прагматизм // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 129–143.

<sup>3</sup> См.: С. Рецензия: Джемс У. Прагматизм // Логос. 1910. № 1. С. 273. Следует отметить, что, проявляя схожие интересы, к прагматизму пришел и Энгельмейер.

<sup>4</sup> В России прагматизм также рассматривался как «законное дитя английского *сенсуалистического эмпиризма*» (*Франк С.А.* Прагматизм, как гносеологическое учение // Новые идеи в философии. Сб. VII: Теория познания III. СПб., 1913. С. 136; *Радлов Е.А.* Мистицизм в современной философии // Новые идеи в философии. Сб. V: Теория познания II. СПб., 1913. С. 43).

<sup>5</sup> *Франк С.А.* Прагматизм, как философское учение // Русская мысль. 1910. № 5. С. 93. Эмпириокритик Викторов, в последние годы жизни посвятивший себя изучению прагматизма, утверждал о тесной связи этого направления с философией Авенариуса (см.: ОР РГБ. Ф. 709. К. 1. Ед. хр. 16. *Соловьева А.К.* Воспоминания о Давиде Викторовиче Викторове (8.X.1922). Л. 7–7об.). Мокиевский говорил, что «своим эмпиризмом прагматизм есть разновидность позитивизма» (*Мокиевский П.* Прагматизм в философии // Русское богатство. 1910. № 6. С. 58). Даже Плеханов, пуская полемические стрелы в Бергсона как мыслителя-идеалиста, обнаруживал различные точки соприкосновения взглядов последнего с учением эмпириокритицизма (см.: *Плеханов Г.В.* Анри Бергсон // Избр. филос. произв. Т. III. С. 313–318; *Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова.* Т. III. С. 101). Наибольшую суровость в отношении прагматизма проявляли, пожалуй, ортодоксы. Деборин, например, считал его лишь одним из вариантов идеализма (см.: *Деборин А.* Рецензия: Берман Я.А. Сущность прагматизма // Современный мир. 1912. № 3. С. 332–333; *Он же.* Прагматизм и религия // Современный мир. 1913. № 4. С. 1–22).



Доходило даже до того, что некоторые марксисты-махисты не только не ограничивались признанием определенной схожести между прагматизмом и эмпириокритицизмом, но даже относили оба этих направления к марксизму. Луначарский, немало критикуя взгляды Джемса и Бергсона, вполне «буржуазных», как он считал, философов<sup>1</sup>, тем не менее писал:

Как это ни странно, но эти самоновейшие и самоднейшие философы бессознательно взяли за оружие, давно уже найденное и отточенное никем иным, как Карлом Марксом. Этот великан учил, действительно, что истина есть ничто иное, как орудие, как своего рода инструмент в борьбе человечества с природой; единственным критерием истины является ее практическая применимость<sup>2</sup>.

Среди махистов в поддержку прагматизма наиболее решительно выступил Яков Берман, посвятив рассмотрению этого философского течения пространную монографию, которую рецензенты оценили как весьма достойную попытку объяснить прагматизм через обращение не только к Джемсу, но также к гораздо менее известному в России Дьюи<sup>3</sup>. В свою очередь Богданов (так же как и Луначарский) был настроен куда более критически: с тех пор как он обратился к обоснованию зарождавшейся пролетарской культуры, в прагматизме он видел исключительно пример «философской апологетики», попытку буржуазии обуздать «действие», связав его с устаревшей «религиозной» идеологией<sup>4</sup>.

Демонстрируя по сравнению с Богдановым большую сдержанность, Юшкевич называл прагматизм «одним из интереснейших явле-

<sup>1</sup> На самом деле Луначарский уже в 1904 году высказывал жесткую критику религиозных взглядов Джемса (см.: *Луначарский А.В.* Рецензия: Джемс У. Зависимости Веры и Воли и другие опыты популярной философии // *Образование.* 1904. № 5. С. 131–134).

<sup>2</sup> *Луначарский А.В.* Религиозные искания на Западе // *Новый журнал для всех.* 1910. № 23. С. 91. Схожим образом интерес русских «критических» марксистов к прагматизму (при общей их убежденности в «гносеологическом примате практики над теорией») объяснял и С.Л. Франк (*Франк С.* Философские отклики. Философская распря в марксизме // *Русская мысль.* 1910. № 4. С. 143, прим.). Данный интерес отмечался, надо заметить, не только в России. См.: *Sorel G.* De l'utilité du Pragmatisme. Paris, 1921; *Gavin W.J.* Some Marxist Interpretations of James' Pragmatism: a Summary and Reply // *Studies in Soviet Thought.* 1985. XXIX. 4. P. 279–294.

<sup>3</sup> См.: *Берман Я.А.* Сущность прагматизма. Новые течения в науке о мышлении. М., 1911; *Франк С.А.* Рецензия: Берман Я. Сущность прагматизма // *Русская мысль.* 1911. № 6. С. 236–238; *Яковенко Б.* Рецензия: Берман Я. Сущность прагматизма // *Логос.* 1912–1913. № I–II. С. 365–366.

<sup>4</sup> См.: *Богданов А.А.* Падение великого фетишизма. М., 1910. С. 138. Горький, лично познакомившийся с Джемсом во время своей поездки в Соединенные Штаты (см. письмо А.М. Горького к К.П. Пятницкому, раньше 24.VIII.1906 // *Архив А.М. Горького.* Т. IV. С. 203; письмо А.М. Горького к Е.П. Пешковой. Конец VIII — начало IX.1906. С. V. С. 184), много лет спустя признавал некое «родство» с американским философом, хоть и «со многими оговорками», совершенно отвергая при этом допущение о том, что его можно считать «бергсонянцем» (см. письмо А.М. Горького к Д.А. Лутохину. 25.V.1925 // *Архив А.М. Горького.* Т. XIV. С. 397).



ний современной философской мысли», отмечая при этом, что «в нем довольно оригинальным образом переплетаются между собой ценные идеи, выработанные современной философией естествознания, со старыми, лишь искусно перекрашенными в новый цвет, предрассудками»<sup>1</sup>. Именно поэтому, хоть и разделяя интерес той эпохи к Джемсу и Бергсону, он критиковал интуитивизм второго и индивидуалистическую «религиозность» первого<sup>2</sup>. Юшкевич был убежден, что прагматизм с его противоречиями и компромиссами в конечном счете отвечал потребностям столь же противоречивого переходного периода<sup>3</sup>.

Аналогичным образом и Базаров, одним из первых продемонстрировавший интерес к Бергсону в своей статье для сборника «Очерки философии коллективизма»<sup>4</sup>, считал прагматизм «отнодь не “миросозерцанием”, и даже не компромиссом между различными миросозерцаниями». Признавая все недостатки прагматизма, он все же замечал, что интерес к нему был куда больше, чем ко «многим устоявшимся, логически безупречным “системам”»<sup>5</sup>. Для него прагматизм принадлежал тому же направлению мысли, что и «философия действия», к коей он уже давно себя причислял<sup>6</sup>.

В связи с тем что махисты, как уже не раз отмечалось, не объединились в какую-либо единую группу или хотя бы в «школу», начиная с 1910 года их теоретические пути стали расходиться в разных направлениях, пусть и отражая общие для той эпохи ориентации. Имена Маха и Авенариуса все же были забыты не сразу — сначала их популярность отошла на второй план, и на философской сцене стали появляться но-

<sup>1</sup> Юшкевич П. С. О прагматизме // Джемс У. Прагматизм. 2-е изд. СПб., 1910. С. 187, 191.

<sup>2</sup> См.: Юшкевич П. С. Рецензия: Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения // Новая жизнь. 1911. № 6. С. 271–273; Он же. Уильям Джемс, как религиозный мыслитель // Русское богатство. 1911. № 12. С. 40–60; Он же. Религиозный опыт // Запросы жизни. 31. I. 1910. № 5. С. 269–278.

<sup>3</sup> См.: Юшкевич П. С. О прагматизме // Джемс У. Прагматизм. 2-е изд. СПб., 1910. С. 234; Анри Бергсон // Новая жизнь. 1911. № 11. С. 146–177. Вызревший в те годы у Юшкевича интерес к «эмоциональному» и иррациональному в философии был для многих современников как раз свидетельством влияния на него идей Джемса. См.: П. Е. Рецензия: Юшкевич П. Мировоззрение и мировоззрения // Запросы жизни. 1912. № 26. С. 1567; Рецензия: Юшкевич П. Мировоззрение и мировоззрения // Русское богатство. 1912. № 12. С. 388–391.

<sup>4</sup> Интерес Базарова к идеям Бергсона отмечался и в последующие годы. См.: Базаров В. На два фронта. СПб., 1910. С. 167–211; Он же. Рецензия: Анри Бергсон // Современник. 1913. № 9. С. 345–346; Он же. Рецензия: Бергсон А. Собр. соч. Т. I: Творческая эволюция // Современник. 1913. № 11. С. 299–300.

<sup>5</sup> Базаров В. Предисловие переводчика // Бутру Э. Наука и религия в современной философии. СПб., 1910. С. 18.

<sup>6</sup> См.: Базаров В. О философии действия // Современник. 1913. № 6. С. 143. Что касается деликатного вопроса религиозности таких прагматистов, как Джемс, Базаров утверждал лишь, что последовательный прагматизм ничуть не уступает религии. См.: Предисловие переводчика // Бутру Э. Наука и религия в современной философии. СПб., 1910. С. 14.



вые герои. Махистский спор среди русских марксистов плавно перешел в стадию подведения итогов: это были уже последние обсуждения «Материализма и эмпириокритицизма», когда некоторые жертвы выдвинутых Лениным обвинений постарались ответить на его нападки.

## Ответы Ленину

Появившаяся в конце апреля 1909 года работа Ленина действительно наделала много шума. И объясняется это прежде всего тем, что она стала первым выступлением самого авторитетного ортодоксального большевика против «еретиков». Как бы то ни было, нельзя сказать, что ленинская работа приобрела ожидаемый успех сразу же после ее публикации<sup>1</sup>. С гораздо большим энтузиазмом она была встречена во втором издании, уже после 1917 года, и только при Сталине стала настоящей опорой марксистско-ленинской гносеологии<sup>2</sup>. Что же касается хода распространения «Материализма и эмпириокритицизма», точные данные об этом известны только за первые четыре месяца после выхода книги, когда было продано около шестисот копий из двухтысячного тиража, к которым надо добавить также многочисленные экземпляры, предусмотренные по условиям контракта для автора<sup>3</sup>. Учитывая совсем не малую цену этой книги<sup>4</sup> и возможные трудности, связанные с ее реализацией (из-за репутации ее автора она была под запретом во многих публичных библиотеках и конфисковывалась во время обысков вместе с нелегальной литературой), можно говорить о достаточно широком ее распространении. К тому же книга нашла многочисленных читателей в нерусских провинциях царской империи, и даже в тюрьмах вызвала немало дискуссий среди политических заключенных<sup>5</sup>. При этом справедливости ради надо отметить, что про-

<sup>1</sup> Некоторые свидетели вспоминают, что Ленин, не скрывая своего волнения, интересовался тем, сколько экземпляров его книги было продано и как она воспринималась в обществе. См.: Об Ильиче. Воспоминания питерцев. Л., 1970. С. 194.

<sup>2</sup> См.: *Лутол И.* «Материализм и эмпириокритицизм» в оценке встретившей его критики // Под знаменем марксизма. 1927. № 1. С. 19–20.

<sup>3</sup> См.: *Розенталь И.С.* Из истории распространения книги В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» // Вопросы истории КПСС. 1979. № 7. С. 96.

<sup>4</sup> Горький считал, что цена книги 2 рубля 60 копеек была слишком высокой для русского рабочего (см.: письмо А.М. Горького к И.П. Ладыжникову. 24.VII (6.VIII).1909 // Письма. Т. 7. С. 155). Горин-Галкин вторил ему, утверждая, что цена на «Материализм и эмпириокритицизм» действительно была «бешеной» (РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 6. Письмо В.Ф. Горина-Галкина к Е.Ф. Галкину [12.VI.1909]. Л. 64).

<sup>5</sup> См.: *Свердлова К.Т.* Яков Михайлович Свердлов. М., 1957. С. 129–130; *Теодорович И.* Заметки читателя. 3. О письме В.И. Ленина к И. Теодоровичу 1909 г. // Пролетарская революция. 1924. № 4 (27). С. 217; *Розенталь И.С.* Из истории распространения книги В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» // Вопросы истории КПСС. 1979. № 7. С. 95–99. Работа Ленина имела весьма большой успех в Закавказье, где махистский спор нашел свое продолжение: переписанные от руки отрывки из «Материализма и эмпириокритицизма» передавались от одного читателя к другому; более того, была предпринята попытка второго издания его работы (см.: *Есаиашвили В.Г.*



изведения Богданова, Базарова и Юшкевича, написанные ими в ответ на «Материализм и эмпириокритицизм», там также были известны и обсуждаемы<sup>1</sup>.

Появление философского труда Ленина получило сначала довольно скудное освещение в печати. В 1909 году лишь немногие неполитические периодические издания отметили это событие на своих страницах. Так, в журнале «Критическое обозрение» свою рецензию на эту книгу опубликовал Михаил Булгаков (рассмотрев ее наряду с «Очерками философии коллективизма»), в «Русских ведомостях» рецензию на «Материализм и эмпириокритицизм» разместил И.А. Ильин, а в журнале «Возрождение» на эту тему выступил А.И. Абрамов. Несмотря на то что Булгаков в своей рецензии соглашался с Лениным по поводу идеализма Базарова и Луначарского, в целом «Материализм и эмпириокритицизм» встретил в научной среде пренебрежительную оценку как старание невежды в философии<sup>2</sup>.

В то же время в большевистской печати вышли две положительные рецензии на эту работу. Первая появилась в бакинском журнале сразу же после публикации книги. Ее автором был неизвестный «Т-н», оказавшийся впоследствии грузинским большевиком Джапаридзе<sup>3</sup>. Эта рецензия отмечала философский кругозор Ленина и восхваляла его «солидную эрудицию», которая якобы позволила ему доказать, что махизм в реальности есть не что иное, как новое представление теорий

В.И. Ленин и Грузия. Тбилиси, 1970. С. 177–178; *Гафибджанян Г.Б.* В.И. Ленин и большевистские организации Закавказья (1893–1924). Ереван, 1968; *Мамиконян К.А.* Большевистские организации Закавказья в период реакции и нового революционного подъема (1907–1914 гг.). Ереван, 1973). Книга дошла и до Урала (см.: *Розенталь И.С.* Из истории распространения книги В.И. Ленина. С. 98). Надо заметить все же, что многочисленные литовские и польские социал-демократы совсем не разделяли саму постановку вопроса Ленина (см.: *Ермолаева Р.А.* К истории распространения произведения В.И. Ленина польскими социал-демократами (1907–1913 гг.) // Вопросы истории КПСС. 1980. № 3. С. 71). Для полноты описания добавим, что некоторые экземпляры «Материализма и эмпириокритицизма» дошли даже до Америки, а запросы на отправку приходили в издательство из Болгарии, Швейцарии и Соединенных Штатов (см.: *Шахназарова К.В.* Новые сведения о ленинских рефератах в 1908 г. и распространении за границей книги «Материализм и эмпириокритицизм» // Вопросы истории КПСС. 1975. № 4. С. 120–121). Тем не менее следует отметить неравномерность распространения этой книги за рубежом: так, встретив Ленина на Международном съезде в Копенгагене в 1910 году, финляндец Сирола вынужден был разочаровать его, сообщив, что не может обсуждать с ним «Материализм и эмпириокритицизм» по причине того, что, так же как и остальные его товарищи по партии, попросту не читал его (см.: *Сирола Ю.* Воспоминания о Ленине // Пролетарская революция. 1930. № 1 (96). С. 79).

<sup>1</sup> См.: *Мамиконян К.А.* Большевистские организации Закавказья. С. 138.

<sup>2</sup> См.: *Луттол И.* «Материализм и эмпириокритицизм» в оценке встретившей его критики // Под знаменем марксизма. 1927. № 1. С. 20; *Абрамов А.И.* [А-6]. Рецензия на книгу «Материализм и эмпириокритицизм»; *Булгаков М.* [Антонов]. Рецензия на книгу «Материализм и эмпириокритицизм»; *Ильин И.А.* [Ил-н]. Рецензия на книгу «Материализм и эмпириокритицизм» // Ленин В.И. Соч. 3-е изд. М.; Л., 1928. Т. XIII. С. 324–328.

<sup>3</sup> Подтверждение тому было найдено только в 1968 году (см.: *Есаиашвили В.Г.* В.И. Ленин и Грузия. Тбилиси, 1970. С. 179, прим.).



Беркли и Юма. Важность работы Ленина рецензент видел в том, что она являлась полемическим орудием «против той кашицы, которой в последнее время кормят среднего русского читателя наши махисты, излагая неправильно Маха-Авенариуса и извращая совершенно учение Маркса-Энгельса»<sup>1</sup>. Автор второй статьи, преданнейший Ленину Воровский, превратил свою рецензию на перевод физиолога Ферворна в простую рекламу «Материализма и эмпириокритицизма», особо подчеркнув в ней ту своевременность, с которой Ленин просветил отвлекаемые «гг. Богдановыми, Базаровыми, Юшкевичами, Берманами и Комп.»<sup>2</sup> умы русских читателей. По мнению немногочисленных восторженных рецензентов Ленина, его работа могла сориентировать рядового читателя в неразберихе философских споров, ведущихся в среде русских марксистов.

Для среднего, рядового читателя не будут, вероятно, утомительны и многочисленные повторения в книге, которые волей-неволей придется делать автору, чтобы яснее, рельефнее провести линию разграничения между материализмом и идеализмом<sup>3</sup>.

Таким образом, «Материализм и эмпириокритицизм» виделся как адресованный прежде всего тем низам социал-демократии, которые, будучи несведущими в философии, должны были обратиться к этой популярной работе, чтобы разобраться в спорах партийной элиты. Именно эти обстоятельства, по мнению Чернова, выдающегося эсера и жертвы нападок Ленина, и объясняли далеко не миролюбивый тон ленинских претензий, в котором, по его словам, выражалась та «душная атмосфера сектантской кружковщины и фракционного дробления» — «детские болезни» русского революционного движения. К тому же виной той «изумительной некультурности и неуважения к мысли человеческой», которыми была преисполнена работа «Материализм и эмпириокритицизм», была, как считал Чернов, скудость ума той русской публики, к которой обращался Ленин:

Это она, со своею жадной поклоняться какому-нибудь божку и восхищаться им во всех путях его, мало-помалу воспитала и во Вл. Ильине его амикошонскую грубость в обращении с любым из светил науки и философии и готовность по военному расправляться с любым вопросом теории и практики<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Джапаридзе А. [Т-н].* Рецензия: Ильин В. Материализм и эмпириокритицизм // Вопросы истории КПСС. 1969. № 8. С. 114.

<sup>2</sup> *Воровский В.В.* Рецензия: Ферворн М. Естествознание и мирозерцание. Проблема жизни // Одесское обозрение. 5.VI.1909. С. 3. См.: *Даниленко В.Д.* В.В. Воровский о книге В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» // Вопросы философии. 1957. № 3. С. 122–123.

<sup>3</sup> *Джапаридзе А. [Т-н].* Рецензия: Ильин В. Материализм и эмпириокритицизм. С. 114.

<sup>4</sup> *Вечев Я. [Чернов В.М.].* Дела и дни. О «детских болезнях» нашего движения // Заветы. 1912. № 2. С. 111–114.



Юшкевич также полагал, что причиной авторитаризма и нетерпимости Ленина была невежественность незрелой публики, ожидавшей от авторитетного марксиста железной самоуверенности:

Уважающий себя марксист этого ортодоксально-свирепого типа не обсуждает, а судит, не говорит, а изрекает. Поблажек и слабостей он не знает. (...) Не трудно себе представить, что Плеханов и Ленин далеко не всегда чувствуют себя в настроении олимпийцев, что более скромный тон гораздо лучше подошел бы к их самочувствию, но привычка, но положение обязывает: от них ждут сокрушительных ударов, и потому — *Ridi pagliaccio*...<sup>1</sup>

Резкость и грубость оскорблений, которые Ленин позволил себе в «Материализме и эмпириокритицизме» в отношении своих противников, будь то Богданов и Луначарский или же Беркли и Юм, вызвали замешательство среди всех, кто следил за махистскими спорами или принимал в них участие. Так, Семен Франк посвятил Ленину несколько пренебрежительных строк, назвав «Материализм и эмпириокритицизм» «крайней степенью падения, умственного и культурного, до которого дошел ортодоксальный марксистский догматизм»<sup>2</sup>. Даже Любовь Аксельрод, разделявшая, надо заметить, многие взгляды Ленина, считала недопустимой «оскорбляющую эстетическое чувство читателя» «грубость» его работы<sup>3</sup>.

Бесспорно, неискушенного читателя могли поразить высказанные на страницах «Материализма и эмпириокритицизма» обвинения, однако еще больший эффект имело, по словам критиков, нагромождение там многочисленных цитат. Та же Аксельрод, замечая, что «книга состоит из громадного количества выдержек, взятых из различных произведений философских писателей, и множества справок хронологического свойства», приходила в результате к выводу, что

такой эклектический способ изложения, делающий чтение книги крайне утомительным, вряд ли может содействовать развитию философской мысли у читателя<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Юшкевич П.С. Столпы философской ортодоксии. СПб., 1910. С. 7–8.

<sup>2</sup> Франк С. Философские отклики. Философская распря в марксизме // Русская мысль. 1910. № 4. С. 142.

<sup>3</sup> Аксельрод Л.И. Рецензия на книгу: «Материализм и эмпириокритицизм» // Ленин В.И. Соч. 3-е изд. Т. XIII. С. 332. Обращая внимание на особо колоритный отрывок из «Материализма и эмпириокритицизма», в котором о гегелевской диалектике говорится как о «жемчужном зерне, которого петухи Бюхнеры, Дюринги и Ко (вместе с Леклером, Махом, Авенариусом и пр.) не умели выделить из навозной кучи абсолютного идеализма» (Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Т. 18. С. 256), Любовь Аксельрод писала: «Уму непостижимо, как это можно нечто подобное написать, написавши, не зачеркнув, а не зачеркнувши, не потребовать с нетерпением корректуры для уничтожения таких нелепых и грубых сравнений!» (Аксельрод Л.И. Рецензия на книгу: «Материализм и эмпириокритицизм». С. 332). Своей сестре она сообщила: «Книга Л[енина] никуда не годная» (РГАСПИ. Ф. 257. Оп. 1. Д. 23. Письмо Л.И. Аксельрод к И.И. Аксельрод. 14.VI. [1909]. Л. 5).

<sup>4</sup> Аксельрод Л.И. Рецензия на книгу: «Материализм и эмпириокритицизм». С. 329.



Богданов был настроен еще более критически в отношении взглядов, изложенных в этой книге, и утверждал, что «нет вещи более неисторичной, более антимарксистской, чем набор цитат из разных школ и времен, не соединенный с серьезным социальным анализом цитируемых идей»<sup>1</sup>. Восторженный поборник проекта новой пролетарской философии Богданов добавлял, резко и категорично:

Засорять мозги читателя тысячами спешно вырванных, плохо разобранных, слабо связанных, да иной раз еще искаженных цитат — это дело прямо уже нехоршее, антисоциальное<sup>2</sup>.

Юшкевич также подчеркивал спорный стиль «Материализма и эмпириокритицизма»:

Не дочитать в одном месте, перечитать в другом, смешать в одну кучу взгляды разных лиц, крикнуть человеку «мошенник!» чуть ли не в тот самый момент, когда залезаешь к нему в карман, закрывать дыры своего незнания и непонимания сугубой развязностью и третированием противника, вводить в литературную полемику чисто борцовские права, а главное, пустить ябеду, бесконечную крючкотворную ябеду в виде саженных выписок из Авенариуса, Маха, Беркли, Рея и пр., в которых должен сломать себе ногу читатель — такова литературная манера этого нового защитника материализма<sup>3</sup>.

Наиболее строгие по отношению к Ленину критики объясняли нагромождение цитат в книге вопиющим философским невежеством ее автора. Этот аргумент звучал весьма убедительно для публики, знавшей В. Ильина в большей степени как «ученого-экономиста». Богданов в связи с этим замечал:

В его экономических произведениях вы не найдете ни такой выставки показной учености, как в его «философии», ни такого высокомерно-профессорского тона. О причине легко догадаться: там он *знает*, что говорит...<sup>4</sup>

Юшкевич же в свою очередь вопрошал: «Зачем, зачем его оторвали от аграрной сохи?»<sup>5</sup> Чернова также поражал этот человек, который, как он говорил, «после долгой беззаботности по отношению к философии, вдруг собрался с силами и затеял учинить настоящий философский *погром*», «человек, все отношение-то которого к философии можно выразить в одной фразе: *was hat er selbst nur gestern gelernt, das will er heute schon lehren*»<sup>6</sup>. Философское невежество Ленина вызывало порой и сарказм:

<sup>1</sup> Богданов А.А. Падение великого фетишизма. Вера и наука. М., 1910. С. 217.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Юшкевич П.С. Столпы философской ортодоксии. С. 42.

<sup>4</sup> Богданов А.А. Вера и наука. С. 202.

<sup>5</sup> Юшкевич П.С. Столпы философской ортодоксии. С. 56.

<sup>6</sup> Вечев Я. [Чернов В.М.]. Дела и дни // Заветы. 1912. № 2. С. 111–112.



Г. Ильин читал небрежно, недочитывал, вероятно, чаще всего перелистывал; но он все-таки прочел много, и при том в области, совершенно новой для него<sup>1</sup>.

Аналогичные наблюдения, но уже без какой-либо иронии принадлежат и Фридриху Адлеру. Маху он рассказывал, что Ленин, «товарищ Богданов по фракции»<sup>2</sup>, посвятил опровержению эмпириокритицизма «книгу в 440 страниц». Из того, что перевела ему жена, русская, у Адлера, как он сам говорил, сложилось впечатление, что Ленин действительно «не понимает вопроса», а его аргументы, несмотря на то что «хорошо подобраны», все же очень слабы. Как бы то ни было, Адлер все же оценил тот факт, что за короткий период в один год Ленин, «никогда раньше не занимавшийся философией», ознакомился с большей частью литературы по этой теме<sup>3</sup>.

Хоть и позиционируясь в качестве действенного полемического орудия против махизма, «Материализм и эмпириокритицизм» не вызвал воодушевления даже у ортодоксов. Так, среди социал-демократов ходил слух, что Плеханов выразил к этой работе пренебрежительное отношение. Не скрывая по этому поводу своего удовольствия, Богданов сообщал:

На вопрос, какого он мнения о книге Ильина, [Плеханов] ответил: «Ильин, несомненно, *первоклассный* философ». Видя же всеобщее изумление, пояснил: «т. е., еще в первом классе»<sup>4</sup>.

В переизданном в 1910 году сборнике статей «Materialismus militans» Плеханов, выступив против своих оппонентов как настоящий воинствующий материалист, предпочел все же ограничиться лишь коротким замечанием по поводу ленинской критики его «теории иероглифов»<sup>5</sup>. В свою очередь Любовь Аксельрод-Ортодокс посвятила «Материализму и эмпириокритицизму» рецензию, где, отметив отсутствие стиля в ленинской полемике, все же выделила некоторые

<sup>1</sup> Юшкевич П.С. Столпы философской ортодоксии. С. 69.

<sup>2</sup> Следует заметить, что Мах познакомился с Богдановым по случаю русского перевода «Анализа ощущений», для которого австрийский ученый написал предисловие.

<sup>3</sup> См. письмо Ф. Адлера к Э. Маху. 23.VII.1909 // Haller R., Stadler F. Ernst Mach. Werk und Wirkung. Wien, 1988. P. 287. См. также: Володин А.И. По поводу одного письма Ф. Адлера Э. Маху // «Материализм и эмпириокритицизм» в России и за рубежом. М., 1990. С. 102–104.

<sup>4</sup> Богданов А.А. Десятилетие отлучения от марксизма // Неизвестный Богданов. Т. III. С. 97. Эта реплика Плеханова подтверждается воспоминаниями Зиновьева (см.: Известия ЦК КПСС. 1989. № 7. С. 172). Горин же утверждал, что Плеханов, напротив, высоко оценил работу Ленина, однако его свидетельство было единственным подобного рода (см.: РГАСПИ. Ф. 292. Оп. 1. Д. 6. Письмо В.Ф. Горина-Галкина к Е.Ф. Галкину [12.VI.1909]. Л. 67об.). Среди опубликованных работ нет таких, где Плеханов открыто бы выразил свое мнение по поводу «Материализма и эмпириокритицизма». Несмотря на это, можно предположить, что в целом Плеханов поддерживал намерения Ленина. См.: Плеханов Г.В. Комедия ошибок // Соч. Т. XIX. С. 61.

<sup>5</sup> См.: Плеханов Г.В. Materialismus militans. Письмо второе // Избр. филос. произв. Т. III. С. 243, прим.



положительные элементы этого сочинения, пусть и избрав для этого несколько формальный тон:

Прежде всего то, что автор горячо и страстно защищает истину. Во-вторых, книга не лишена отдельных метких и остроумных замечаний. В-третьих, в этой книге чувствуется живой, свежий, бодрый и революционный тон<sup>1</sup>.

Тем не менее Аксельрод не преминула подчеркнуть, что на самом деле Ленин продолжал в «Материализме и эмпириокритицизме» темы, уже поднятые до него ортодоксальными марксистами. При этом она отмечала, что к большевикам-махистам Ленин выказал в своей книге куда большую снисходительность, нежели к Юшкевичу, которому как меньшевику досталось больше всех<sup>2</sup>.

Самым любопытным в рецензии Любви Аксельрод является все же выдвинутая ею критика ленинской теории отражения, которой она противопоставляла плехановскую теорию «соответствия». Аксельрод была убеждена, что, истолковывая ощущения как «образы или копии предметов», Ленин вновь создавал «непроходимую дуалистическую пропасть между объектом и субъектом»<sup>3</sup>. Достоинством же плехановского материализма, по ее мнению, было то, что, считая ощущения физиологической реакцией субъекта на происходящий извне стимул, он представлял их в качестве связующего элемента между субъектом и объектом. Если бы ощущения были только копиями вещей, заключала Аксельрод, то эти последние превратились бы в непознаваемые «вещи в себе» кантовской традиции<sup>4</sup>.

Против ленинской теории отражения выдвинул свою критику и Базаров, изложив ее в предисловии к сборнику политических статей 1910 года. В первую очередь он отрицал необходимость «копий» для оправдания внешнего существования вещей. По его мнению, реализм, поборниками которого махисты выступали с самого начала XX века, рассматривал мир как «данный» гораздо последовательнее и радикальнее любого материализма<sup>5</sup>. Кроме того, с установлением существования «копий», писал он, вставала проблема определения «оригиналов» — тех самых «вещей в себе», которые терялись в непреодолимом тумане кантовского непознаваемого. Ленин, по утверждению Базарова, проявил непоследовательность в этом вопросе, не осмелившись пойти по пути плехановского иероглифизма. Последний был, по его мнению, подлинной альтернативой реализму, хоть и привел в итоге к идеализму, так что Плеханов даже был вынужден допустить «веру»

<sup>1</sup> Аксельрод Л.И. Рецензия на книгу: «Материализм и эмпириокритицизм». С. 333.

<sup>2</sup> См. там же. С. 332.

<sup>3</sup> Там же. С. 330.

<sup>4</sup> О плехановской теории «соответствия» см.: Steila D. Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge. Dordrecht, 1991.

<sup>5</sup> См.: Базаров В. На два фронта. СПб., 1910. С. XXV–XXVI.



в существование внешнего мира<sup>1</sup>. Свой реализм Базаров отстаивал, отрицая «вещь в себе». Он был убежден, что для обоснования «первенства» материи, на чем так настаивал Ленин, было достаточно признания отношений функциональной, а не причинной зависимости между ощущением и сопровождающим его мозговым процессом.

Ощущение не копия действительного предмета, не новая вещь, создающаяся где-то «в нас» по образцу вещи существующей вне нас, — ощущение находится там же, где и ощущаемая вещь, и по содержанию своему совпадает с этой последней в известной ее части. Но ощущение имеет место, «вещь в себе становится вещью для нас» лишь тогда и лишь постольку, когда и поскольку эта вещь подействовала на наши органы чувств и через их посредство на наш мозг. Следовательно, «первенство» материи над духом ничуть не колеблется от того, что элементы материального мира оказываются в то же время элементами ощущений<sup>2</sup>.

Что касается понятий, они, по мнению Базарова, не могли считаться «копиями» реальности, будучи по своей сути умственными «конструкциями», «орудиями, построенными нами из материала внешней природы, и предназначенными для достижения тех или других практических целей»<sup>3</sup>. С этой точки зрения в решении Ленина, гипостазирующего такие понятия, как «материя», «внешний мир» и прочие, Базаров видел не что иное, как форму мистицизма и «догматического» идеализма, согласно которому *«не бытие определяет собою мышление, а наоборот, мышление определяет собою бытие»*<sup>4</sup>.

Аналогичным образом на функциональной зависимости между ощущением и мозгом настаивал и Юшкевич, высказывая свою критику ленинской теории отражения:

Г. Ильина пугает, что символ есть *условный* знак (...) и что, значит, в вопрос об отношениях между ощущениями и внешним миром врывается грозный призрак условности и произвола, могущий нарушить объективность и детерминизм природы<sup>5</sup>.

Символическая связь казалась Юшкевичу единственной способной объяснить действительные отношения между познанием и реальностью:

Как объясняет материалистическая физика ощущения, напр., ощущение зеленого цвета? Неужели она видит в нем верный снимок с «объективной реальности» (...)? Ничего подобного. Для нее субъективному ощущению зеленого цвета в объективном порядке соответствует шестьсот триллионов колебаний эфира. Сказать, что зеленый цвет есть более или менее точная копия шестисот триллионов колебаний,

<sup>1</sup> См.: Базаров В. На два фронта. С. XXXVII.

<sup>2</sup> Там же. С. XXXII.

<sup>3</sup> Там же. С. XXXIV.

<sup>4</sup> Там же. С. XXXVIII.

<sup>5</sup> Юшкевич П. С. Столпы философской ортодоксии. С. 61.



а красный цвет — более или менее верный снимок четырехсот триллионов колебаний, а такой-то звук правильное отражение стольких-то воздушных вибраций — это значит или употреблять бессмысленный жаргон, или не понимать того, что говоришь. Здесь единственно возможное отношение — это отношение знака к означаемому, символа к символизируемому, отношение того порядка, которое в математике называется однозначным сопряжением<sup>1</sup>.

Если Базарова и Юшкевича в «Материализме и эмпириокритицизме» интересовал вопрос теории отражения, то Богданов рассматривал у Ленина тему борьбы между «верой» и «наукой», ведущейся с некоторого времени в русском марксизме. Посвященный опровержению взглядов Ленина богдановский памфлет (как раз и получивший название «Вера и наука») вышел вслед за другим сочинением, в котором Богданов обобщал свои взгляды на происхождение и историю авторитарной мысли, как выражение конкретных социальных отношений между «организованными» и «организаторами». Предложив в своей работе примеры тех случаев, когда ход истории приводит к преодолению авторитарной мысли и «падению фетишизма»<sup>2</sup>, Богданов выдвинул критику против Ленина как авторитарного, а значит, анахронического и антиисторического философа.

Изложенные Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме» идеи, по мнению Богданова, оказывались превосходным выражением «фидеизма»<sup>3</sup>, поскольку основывались на «вере» в абсолютные ценности — в первую очередь в мнимую абсолютную «истину». Именно опровержению понятия «истины» и связанной с ним интерпретации «вещи в себе» Богданов и посвятил внушительную часть своей работы, противопоставив идеям Ленина марксовский принцип практики:

Когда Маркс говорит, что критерий истины есть практика, то он выражает этим, прежде всего, именно точку зрения *относительности* истины. С изменением содержания практики людей изменяется и их истина. То, что было истиною в пределах практики более узкой, перестает быть ею в практике более широкой. А для В. Ильина «критерий практики», это нечто вроде такого экзамена, после которого истине

<sup>1</sup> Юшкевич П.С. Столпы философской ортодоксии. С. 60–61.

<sup>2</sup> См.: Богданов А.А. Падение великого фетишизма. М., 1910. Сталин дал весьма сдержанную оценку книги Богданова. Он полагал, что «некоторые отдельные промахи Ильича очень метко и правильно отмечены» (Готлобер Д., Узрюмов А., Шипкафин А. Важный этап борьбы за партию // Коммунист. 1962. № 1. С. 75). Совсем иначе Сталин оценил работу Ленина в «Кратком курсе». Об этом см.: Иванова А.А. К вопросу о сталинской оценке работы В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» // «Материализм и эмпириокритицизм» в России и за рубежом. М., 1990. С. 25–36.

<sup>3</sup> «А “вера” есть отношение человека к признаваемому им авторитету: не простое доверие к нему или согласие с ним, но — основанное на подчинении, на устранении собственной мысли и критики, на отказе от исследования, на подавлении всяких возможных сомнений, на акте воли, направленном к познавательной пассивности» (Богданов А.А. Вера и наука. С. 147). Уже в 1904 году Богданов приблизительно в тех же терминах обозначил различие между верой и наукой (см.: Из психологии общества. С. 191).



выдается окончательный аттестат: выдержала несколько веков, была безвредна — отлично, истина признается «объективной», вечной и т. д.; не выдержала — заблуждение, и тоже объективное, вечное и пр.<sup>1</sup>

В связи с этим Богданов делал вывод, что авторитарный мыслитель Ленин<sup>2</sup> не имел никакого права обвинять Луначарского в «фидеизме». Допуская, что последний действительно злоупотреблял «религиозной терминологией», Богданов полагал, что Ленин на самом деле был парадоксальным образом куда «религиознее» Луначарского<sup>3</sup>. Определяя психологическое состояние своего противника, Богданов писал:

Может быть, Вы слышали, читатель, историю про одного алкоголика, который, в ответ на грустные упреки друзей, — «что, брат, допился-таки до чертиков?» — гордо отвечал:

«Нет, я то еще не допился, а вот он (больной указал на фельдшера), он действительно допился: так по нем и прыгают, так и прыгают: я сам видел».

Вл. Ильин тоже отнюдь не находится в религиозном опьянении от своей «абсолютной истины». Нет, но он *сам видел*, как прыгают клерикальные чертики по разным «махистам»<sup>4</sup>.

Горький также разделял мнение о том, что Ленин мыслит в «религиозных» терминах, о чем он сообщал как раз Богданову<sup>5</sup>. К тому же в одном из писем супруге последнего, Наталье, он рассказывал о своем внутреннем смятении по поводу «Материализма и эмпириокритицизма»:

<sup>1</sup> Богданов А.А. Вера и наука. С. 184.

<sup>2</sup> По мнению Богданова, склонность к авторитарному мышлению проявлялась у Ленина уже в самой его манере вести полемику. Так, он приписывал Маху и Авенариусу взгляды, принадлежавшие на самом деле Корнелиусу, основываясь на том, что последний якобы «указывает на свое стремление идти по стопам Маха и Авенариуса» и «рекомендуется» Махом «в качестве “молодого исследователя”, идущего “если не теми же, то очень близкими путями”» (*Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Т. 18. С. 228*). Такое непривычное для философского спора приписывание ответственности руководителям за действия подчиненных было характерно, как замечал Богданов, для любой формы бюрократии (см.: *Богданов А.А. Вера и наука. С. 168–169*). По поводу политических последствий авторитаризма Ленина Богданов предостерегал: «Читатель! Ты видишь — решается не отвлеченный вопрос. Это вопрос об идейном рабстве или свободе, о стаде или сознательном коллективе» (*Богданов А.А. Десятилетие отлучения от марксизма // Неизвестный Богданов. Т. III. С. 43. См. также: Плютто П.А. Время и люди // Социологические исследования. 1992. № 11. С. 133*).

<sup>3</sup> Луначарский также указывал на истинно «религиозную» нетерпимость тех, кто критиковал его за терминологию (см.: *Ко всем товарищам! Париж, 1910. С. 8*).

<sup>4</sup> *Богданов А.А. Вера и наука. С. 218–219*. Ленин не ответил на критику Богданова. Сам Богданов рассказывал: «Один молодой кавказец, явившийся из России, спрашивал его, скоро ли он выступит печатно против моей критики. Ильин сказал: “Разве я обязан на все отвечать?”» (*Богданов А.А. Десятилетие отлучения от марксизма // Неизвестный Богданов. Т. III. С. 163*).

<sup>5</sup> См. письмо А.М. Горького к А.А. Богданову. Около 25.V (7.VI).1909 // Горький в зеркале эпохи. С. 62.



Получил книгу Ленина, начал читать и — с тоской бросил ее к чорту. Что за нахальство! (...) наиболее тяжкое впечатление производит тон книги — хулиганский тон!<sup>1</sup>

В своем полемическом ответе на работу Ленина Юшкевич подчеркивал «поразительную *предубежденность и несвободу* мысли», проявление той «китайщины», которая представлялась ему серьезнейшим дефектом русского марксизма. Юшкевич называл это «сложной и странной смесью из догматизма, идейной замкнутости, кичливости, недооценивания сил противника»<sup>2</sup>. Господствующий в русском марксизме догматизм, по его мнению, неизбежно порождает «пап» и «антипап», которые «проклинают, отлучают, составляют *index idearum prohibitarum*»<sup>3</sup>.

Несмотря на то что махисты часто сходились во мнении по поводу авторитаризма Ленина, предложенные ими решения этой проблемы все же разнились между собой. Тот же Юшкевич, например, выдвигал идею радикальной реформы русского марксизма, которая, по его словам, очистила бы это течение от всякой «китайщины»:

Надо разрушить китайскую стену предрассудков, открыть доступ чужим идеям, усвоить все завоевания культуры, признать свободу мнений. Надо марксистскую *теократию* преобразовать в европейское государство, надо провести, так сказать, отделение церкви от государства: политику отделить от теории, программу от системы, партию от идеологии. Мы все носим в себе идеал этой марксистской теократии, мы все мечтаем о *марксистской философии, пролетарском мировоззрении, поэзии* и пр. Но (...) в практической действительности, проведение этого идеала наталкивается на такие затруднения, приводит к такой путанице границ партийного контроля, что лучше от него *пока* отказаться и вести две параллельные и независимые друг от друга линии: политическую, покоящуюся на принципе строгой дисциплины, и теоретическую, исходящую из начала полной свободы мнений. В теории лучше перехватить в сторону свободы, чем недохватить до нее, лучше свобода ошибки, чем рабство перед истиной<sup>4</sup>.

По сравнению с этой прагматической точкой зрения, заключающейся в рассмотрении всеохватывающего — и в конечном счете гнетущего — элемента всеобъемлющего «мировоззрения» марксизма,

<sup>1</sup> Письмо А.М. Горького к Н.Б. Малиновской. Последние числа (старого стиля) 1909 // Горький М. Письма. Т. 7. С. 137–138.

<sup>2</sup> Юшкевич П.С. Столпы философской ортодоксии. С. 69, 7. О «схоластич[еских] китайских недопястях» писал и Богданов, имея в виду плехановскую полемику по вопросу о «вещи в себе» (см.: РГАСПИ. Ф. 259. Оп. 1. Д. 48. *Богданов А.А.* Записные книжки. А. 77).

<sup>3</sup> Юшкевич П.С. Столпы философской ортодоксии. С. 9. В своих дневниках и мемуарах Юшкевич с досадой рассказывал о том, что он был вовлечен в необычайно суровую по своему характеру полемику. По его словам, это была битва, в которой он занимал оборонительную позицию (Личный Архив А.П. Юшкевича: Воспоминания П.С. Юшкевича. А. 88; Дневники П.С. Юшкевича. З.1.1910).

<sup>4</sup> Юшкевич П.С. Столпы философской ортодоксии. С. 71.



который, впрочем, считался его сильной стороной, позиция Богданова носила несколько более противоречивый характер. С одной стороны, Богданов, так же как и Юшкевич, выступал за обсуждение и сопоставление различных точек зрения в рамках марксизма, с другой — показывал себя таким же непреклонным, каким был и Ленин в отношении тех, кто представлялся ему опасным «еретиком»:

А с вампиром поступим так, как со *всякими* вампирами поступать полагается: голову долой, и осиновый кол в сердце!<sup>1</sup>

Когда философские споры вокруг махизма, а также вокруг теории познания и «вещи в себе» начали утихать, все большую злободневность стали приобретать новые проблемы, отображавшие важность русского марксизма и центральный вопрос соотношения идеологии и политики.

### Философия и политика

В русской культуре политика и идеология всегда были тесно связаны между собой: от философии русская интеллигенция ждала «мировоззрения», способного примирить онтологию, этику и политику, поэтому успех марксизма можно было объяснить как раз его стремлением стать всеобъемлющим «мировоззрением», позволяющим истолковывать самые разные аспекты реальности. Один симпатизирующий социалистам-революционерам публицист замечал в 1912 году:

Как ни слабо относительно развитие философской мысли в России, все же отличительную русскую черту всегда составляло и поныне составляет стремление к так называемой «общественной философии», направленной на разработку философских основ социальной системы и на философское обоснование учения о социальном идеале<sup>2</sup>.

Отмечавшийся в России в конце первого десятилетия XX века кризис интеллигенции и ее роли в обществе оказал влияние и на традиционную связь теории с практикой, философии с политическим действием. Свидетельством тому была статья Бердяева в «Вехах», где нападкам подвергалась та зависимость, в которую русская интеллигенция поставила *истину* от *правды*.

Какими бы ни были многочисленные трактовки этого кризиса, распространился он также и на марксистов, заставив их с еще большим вниманием обратить свои взоры на сложную связь между идеологией и политикой. Как замечал Левицкий в 1910 году, сам факт того, что «в течение 2-х последних лет в марксистской литературе вопросы философские и литературные преобладают над вопросами экономи-

<sup>1</sup> Богданов А.А. Вера и наука. С. 223. Естественно, вампиром здесь являлся «абсолютный марксизм» Ленина.

<sup>2</sup> Ратнер М.Б. Материалистические и идеалистические элементы в системе Карла Маркса // Русское богатство. 1912. № 5. С. 138.



ческими и политическими»<sup>1</sup>, свидетельствовал о внимании русского марксизма именно к сфере идеологии. Один социалист-революционер писал тогда:

Что же касается русской интеллигенции, то (...) можно даже удивляться, что в самый разгар смены натисков революции и контрреволюции, книжный рынок, эту интеллигенцию обслуживающий, был положительно наводнен философскими книгами<sup>2</sup>.

Отмечавшийся среди русских марксистов интерес к философии привлекал внимание часто даже тех представителей интеллигенции, которые с некоторого времени отошли от марксистских взглядов и примкнули к «веховцам»<sup>3</sup>. Так, Франк предложил читателям «Русской мысли» свой детальный анализ ситуации внутри русского марксизма, описав ее в терминах глубокого кризиса. По его мнению, обе философские фракции подорвали в итоге самую главную идею русского традиционного марксизма: махисты с их релятивизмом отошли от веры в материалистическую метафизику, на которой основывалась твердая уверенность марксистов в их исторических прогнозах, ортодоксы же, со своей стороны, заняли прочную позицию по защите «своей проповеди абсолютной истины и метафизической вещи в себе»<sup>4</sup>, сведя многообразие идеологической сферы к сугубо классовой концепции.

Если Франк признавал подлинно философское значение теоретических устремлений марксистов, то другой «веховец», Изгоев, считал конфликты между махистами и материалистами простой борьбой «за господство над душой нескольких тысяч читающей молодежи»<sup>5</sup>. В махизме Изгоев видел признак изменения способа рассмотрения идеологии внутри революционного движения: по его словам, махизм был «свидетельством таких ересей, которые делают неизбежным царство свободы совести»<sup>6</sup>.

В рамках возобновившегося в обществе интереса к взаимосвязи идеологии и политики вышла статья Потресова под провокационным названием «О том, почему пустяки одолели». Анализируя сложившуюся в России политическую ситуацию, Потресов обращался в ней к тому философскому спору, который развернулся в рядах русской социал-демократии, причем интерес для него представляло не столько

<sup>1</sup> *Левицкий В.* На современную тему (П. Юшкевич: «Столпы философской ортодоксии») // Возрождение. 1910. № 3. С. 33.

<sup>2</sup> *Юрьев Б.* Научная философия и философствующая мистика // «Вехи» как знамение времени. М., 1910. С. 49.

<sup>3</sup> Среди авторов «Вех» на самом деле было немало бывших марксистов. Таковыми являлись, например, Бердяев, Булгаков, Изгоев, Струве и Франк.

<sup>4</sup> *Франк С.А.* Философские отклики. Философская распря в марксизме // Русская мысль. 1910. № 4. С. 144.

<sup>5</sup> *Изгоев А.С.* На перевале. III. Махомахия в лагере марксистов // Русская мысль. 1910. № 2. С. 107.

<sup>6</sup> Там же. С. 108.



теоретическое содержание этого спора, сколько те последствия, к которым он мог привести<sup>1</sup>. Как справедливо подчеркивал Потресов, в определенных условиях идеологическая борьба действительно играла важную роль. В этом ключе он упоминал, например, полемику между Энгельсом и Дюрингом в Германии, а также спор между марксизмом и субъективной социологией в России, отмечая при этом, что русский марксизм, как это уже исторически сложилось, имел ярко выраженный «интеллектуальный» характер, и объяснялось это прежде всего тем, что интеллигенция в России играла куда более выдающуюся роль по сравнению с рабочими<sup>2</sup>. Потресов писал:

Принимая также во внимание, что немцы, как Каутский,— очевидно, по свойственной им беспринципности,— смотрят иначе и рассматривают эмпириокритицизм, как ту *Privatsache*, по поводу которой можно вести горячие прения, но нельзя подымать партийного гвалта, я позволю себе сделать одно предположение: не является ли спор о «вещи в себе» с его притягательной силой той фатаморганой, которая манит к себе путников усталых и незнающих выхода из пустыни политического прозябания...<sup>3</sup>

Размышляя над этим, Потресов ссылаясь на всполошившие недавно российское интеллектуальное общество замечания Каутского: к последнему обратился грузинский меньшевик Бендианидзе, попросив объяснить, какой должна быть истинная марксистская философия и какую позицию должна занимать партия в отношении философии<sup>4</sup>. Ответ Каутского был напечатан в австрийском журнале «Der Kampf», после чего эта короткая статья была сразу же опубликована в России. Демонстрируя терпимость в отношении возможности сочетания марксизма с различными философскими позициями, включая махизм<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> См.: Потресов А.Н. Критические наброски. О том, почему пустыки одолели // Наша заря. 1910. № 2. С. 60.

<sup>2</sup> Особая роль русской интеллигенции в обществе, главным образом в рамках революционного движения, волновала Потресова уже в начале XX столетия. См.: Потресов А.Н. Что случилось? // Заря. 1901. № 1. С. 47–74; Он же. Этюды о русской интеллигенции. СПб., 1906.

<sup>3</sup> Потресов А.Н. Критические наброски. О том, почему пустыки одолели // Наша заря. 1910. № 2. С. 60–61.

<sup>4</sup> См.: Деборин А.М. К истории «Материализма и эмпириокритицизма» // Под знаменем марксизма. 1927. № 1. С. 13; Мамиконян К.А. Большевицские организации Закавказья в период реакции и нового революционного подъема (1907–1914 гг.). Ереван, 1973. С. 134; Абрамов А. К вопросу о философии марксизма (Каутский о философских спорах в русском марксизме) // Возрождение. 1910. № 3. С. 49. Согласно Володину, Бендианидзе в то время жил в Цюрихе (см.: Володин А.И. По поводу одного письма Ф. Адлера Э. Маху // «Материализм и эмпириокритицизм» в России и за рубежом. Новые материалы. М., 1990. С. 112).

<sup>5</sup> См.: Каутский К. О Марксе и Махе // Возрождение. 1909. № 9–12. С. 77. Речь идет о предпринятом М. Паниным переводе на русский язык следующей статьи: Über Marx und Mach // Der Kampf. 1909. 10. P. 451–452. В том же журнале были опубликованы доклады австрийских «махистов», также утверждавших, что связь между марксизмом и материализмом была не логической (необходимой), а лишь исторической (изменчивой)



Каутский выдвигал своего рода обращение к лидерам русской социал-демократии, прося их не увлекаться приписыванием чрезмерного политического значения философским спорам:

Весь этот спор о Махе в русской социал-демократии достоин великого сожаления. Ясность насчет маховской теории познания несомненно очень хорошая вещь, но вещь, которая с задачами нашей партии имеет столько же общего, как, например, спор между марксизмом и дарвинизмом или вопрос о том, правильна ли еще теория атомов. Ничего ошибочнее, как придавать этому вопросу значение партийного вопроса и тем еще больше раскалывать и без того достаточно расколотую социал-демократию. Марксу никогда не пришло бы в голову поднимать подобные вопросы на степень партийных вопросов, и в этом отношении плохими марксистами оказываются как плехановцы, так и махисты. Вожди русского пролетариата должны были бы теперь — теперь больше, чем когда бы то ни было — направлять его внимание на вопросы совсем иного рода, чем тот, можно ли считать Маха марксистом или нет<sup>1</sup>.

Философия, по мнению Каутского, должна была оставаться, таким образом, «личным делом» каждого, а русской социал-демократии следовало заниматься более важными проблемами.

Замечание Каутского вместе с изложением его идей Потресовым вызвало всеобщее неприятие среди русских социал-демократов, поскольку, как отмечали многие участники споров, то, что было значимым для Германии, не являлось таковым для России<sup>2</sup>. Плеханов писал по этому поводу:

Каутский (...) упускает из виду, что теоретическая буржуазная реакция, которая производит теперь настоящее опустошение в рядах нашей передовой интеллигенции, совершается у нас под знаменем философского идеализма, и что вследствие этого особенный вред грозят принести нам такие философские учения, которые, будучи идеалистическими по всему своему существу, в то же время выдают себя за последнее слово естествознания, чуждого всяких метафизических предпосылок. Борьба с такими учениями не только не излишня, но прямо обязательна, как обязателен протест против *реакционной* «переоценки ценностей», добытых продолжительными усилиями русской *передовой* мысли<sup>3</sup>.

во времени). См., например: *Adler M. Marxismus und Materialismus // Der Kampf. 1910. 12. P. 564–571; Adler F. Wozu brauchen wir Theorien? // Der Kampf. 1909. 6. P. 256–263.*

<sup>1</sup> Карл Каутский о Марксе и о Махе // Возрождение. 1909. № 9–12. С. 78–79.

<sup>2</sup> Например, Абрамов, одним из первых ответивший Каутскому, настаивал на том, что русский марксизм имел не только политический характер. По его мнению, он ставил перед собой более масштабную цель — «естественно-научное в широком смысле слова, образование народа». Философия же, по его мнению, так же как и религия, не могла рассматриваться в качестве дела личного характера (*Абрамов А. К вопросу о философии марксизма (Каутский о философских спорах в русском марксизме) // Возрождение. 1910. № 3. С. 49.*)

<sup>3</sup> *Плеханов Г. В. Materialismus militans. Письмо третье // Избр. филос. произв. Т. III. С. 300.*



В результате Плеханов утверждал, что если бы Каутский и Потресов хоть немного разбирались в диалектике, то они, вероятно, учили бы, что российские условия были совершенно особыми и их ни в коем случае нельзя было сравнивать с современной им ситуацией в Германии<sup>1</sup>. В защиту правомочности философской дискуссии — и даже ее уместности именно в период высокой политической напряженности — от ортодоксов выступил и Ленин:

Время общественной и политической реакции, время «переваривания» богатых уроков революции является не случайно тем временем, когда основные теоретические, и в том числе философские, вопросы для всякого *живого* направления выдвигаются на одно из первых мест<sup>2</sup>.

Со своей стороны не медлили с ответом и махисты: первым из них выступил Базаров, опубликовав в том же меньшевистском журнале, где была издана и статья Потресова, ответную статью с выразительным названием «О том, почему важные вещи кажутся иногда пустяками». В ней он пояснял, что философский спор внутри русского марксизма был очень серьезным, и если и можно было сожалеть о некой скудости его результатов<sup>3</sup>, то не из-за тщетности дискуссии, а скорее

<sup>1</sup> См.: *Плеханов Г.В.* О пустяках и особенно о г-не Потресове // Соч. Т. XIX. С. 151–152. По поводу весьма своеобразных замечаний Потресова о ситуации в России Плеханов замечал, что важность представляет не только обсуждение идеологии в целом, но и спор о «вещи в себе». «Вещь в себе» была стержнем антикантовской полемики Плеханова против ревизионистов, ту же роль играла она и в споре с эмпириокритиками и эмпириомонистами, являвшимися, по его мнению, всего лишь новыми представителями идеализма (См. там же. С. 148–151). Статья Плеханова была воспринята в обществе с большим интересом (см.: *Голуб С.* Неомарксистские напевы и классовая борьба рабочих // Пролетарское знамя. 1910. № 2–3. С. 10). Любопытно, что о плехановской полемике было известно и Маху, как всегда благодаря Фридриху Адлеру, который сразу же отправил ему текст Каутского со следующим комментарием: «В России “борьба за Маха” продолжается. (...) К сожалению, [письмо Каутского] не очень помогло. Плеханов уже объяснил, что Каутский ничего не понимает в этом вопросе и даже в другой фракции дело продвигается куда лучше» (письмо Ф. Адлера к Э. Маху. 23.VII.1909 // Haller R., Stadler F. Ernst Mach. Werk und Wirkung. P. 287). В России письмо Каутского обсуждалось весьма долго: отсылки к нему встречаются даже в 1912 году (см.: *Ратнер М.Б.* Материалистические и идеалистические элементы в системе Карла Маркса // Русское богатство. 1912. № 5. С. 138–155; № 6. С. 44–67).

<sup>2</sup> *Ленин В.И.* Наши упразднители (о г. Потресове и В. Базарове) // Полн. собр. соч. Т. 20. С. 128. См. также: *Ленин В.И.* О некоторых особенностях исторического развития марксизма // Полн. собр. соч. Т. 20. С. 84–89.

<sup>3</sup> Юшкевич также разделял мнение о праздности этого философского спора. В заключении своей полемической брошюры против «Материализма и эмпириокритицизма» он писал: «Рассказывают, будто один английский школьник, на вопрос о роде занятий жителей Сандвичевых островов, ответил: “Они добывают себе скудное пропитание тем, что стирают друг другу белье”. Духовная жизнь русских марксистов за последние годы вполне подходит под эту характеристику промысла сандвичан» (*Юшкевич П.С.* Столпы философской ортодоксии. С. 73).



из-за того, что его участники недостаточно изучили все его нюансы<sup>1</sup>. Что же касается вопроса «вещи в себе», то его обсуждение, по мнению Базарова, было совершенно бесполезным:

Считаем ли мы чувственно данный материал нашего опыта *совпадающим* с реальными качествами самих вещей, или же только *отражением* этих вещественных качеств,— мы в обоих случаях нисколько еще не решаем вопроса о том, как относится этот опытный материал к тем понятиям, при помощи которых мы оперируем с ним и в науке, и в практической жизни. Между тем именно тут-то и должен бы лежать центр спора<sup>2</sup>.

По мнению автора, важность представляли совсем другие вопросы: природа понятия, противопоставление между «описательной» и «конструктивной» концепциями, но, прежде всего, различные практические следствия двух этих интерпретаций. Так, сторонники «чистого описания», утверждал Базаров, никогда не смогли бы пойти дальше «ползучего, оппортунистического “демократизма”», революционный же дух требовал творческого импульса по отношению к реальности, и получить этот импульс можно было только в результате интерпретации понятия в качестве «конструкции» и умственного «изобретения»<sup>3</sup>. Несмотря на то что Базаров с Потресовым придерживались разных теоретических позиций, в данном случае они все же сходились во мнении о той важности, которую представляло для марксизма обсуждение философских тем<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См.: Базаров В. О том, почему важные вещи кажутся иногда пустяками // Наша заря. 1910. № 4. С. 82.

<sup>2</sup> Там же. С. 82. Отстаивая важность спора о «вещи в себе», который включал в себя также вопрос метода «описания», Любовь Аксельрод отвечала Базарову: «Ведь “позитивизм” потому именно восстает против материалистической философии, что она, материалистическая философия, признавая *независимое от субъекта существование телесного мира и его действие на наши чувства восприятий, выходит за пределы непосредственно данного и в силу этого же не руководствуется “научным” методом чистого описания*» (Аксельрод Л.И. «Вещи в себе» не пустяки // Наша заря. 1910. № 5–6. С. 12).

<sup>3</sup> См.: Базаров В. О том, почему важные вещи кажутся иногда пустяками // Наша заря. 1910. № 4. С. 82–83.

<sup>4</sup> См. там же. С. 85. Статья Потресова вызвала споры и в более узкой политической сфере. Так, экономист Финн-Енотаевский критиковал ее как типичный пример наихудшего ликвидаторства и даже ставил под сомнение ее уместность, ведь по сути, как утверждал критик, ее автор всего лишь подстрекал своих читателей к дальнейшим спорам (см.: Финн-Енотаевский А. По поводу «критических набросков» А.Н. Потресова (Письмо в редакцию) // Запросы жизни. 1910. № 18–19. С. 23–24). «Вехист» Изгоев, со своей стороны, видел в Потресове единомышленника, поскольку тот, хоть и замаскированно, описал современный кризис интеллигенции в тех же терминах, что и он в «Вехах» (см.: Изгоев А.С. На перевале. VII: «Вехист» среди марксистов // Русская мысль. 1910. № 8. С. 63–64). Естественно, Потресов отверг подобные мысли о схожести их идей (см.: Потресов А.Н. Критические наброски. По поводу одного выступления одного юркого человека // Наша заря. 1910. № 8–9. С. 66–78). Позже Луначарский сделал Потресова нарицательным образом для характеристики тех, кто, настаивая на важности пролетарской культуры как таковой, порочил идеологическую сферу марксизма (см.: Луначарский А.В. Письма о пролетарской литературе // Борьба. 1914. № 1. С. 25).



Потресов не медлил с ответами на многочисленные замечания: возвращаясь к так называемому «философскому эпизоду» русских марксистских споров, он объяснял, что полемика между материалистами и эмпириокритиками не была для него «пустяком», и он всего лишь воспользовался идеей Каутского о том, что философия должна оставаться «личным делом» каждого<sup>1</sup>. *Privatsache*, объяснял Потресов, не означало безразличия — речь шла всего лишь о том, что не нужно придавать философским взглядам ключевого значения при определении, например, принадлежности к партии. Поэтому «пустяки», добавлял он, заключались совсем не в содержании споров:

Пустяком, с моей точки зрения, злобредным пустяком, расцветшим на болотной почве безвременья, являлась только мания размежевания — совершенно такой же продукт политического застоя, отсутствия общественно-политической деятельности, как и обратная тенденция времени — его равнодушие к принципам<sup>2</sup>.

В связи с этим Потресов обращался к теоретикам РСДРП с просьбой разъяснить несведущим членам партии, какова связь между их философскими измышлениями и конкретными политическими позициями. По его мнению, это помогло бы избежать возникновения принципиальных разногласий там, где в периоды политического застоя имело место опасное заигрывание со столь сильной фракционностью.

Когда философский спор подошел к своему завершению, Юшкевич попытался подвести его итоги, выступив в 1911 году со статьей, посвященной как раз связи между идеологией и политикой. Казалось, что момент истины действительно настал:

Философская битва в русском марксизме закончилась. Бойцы иступили свои шашки, расстреляли все патроны и — как и всегда почти в идейных сражениях — не убедив и не победив друг друга, возвращаются по домам. Лишь изредка воцарившаяся тишина нарушается грохотом отдаленной канонады: то на своем заброшенном редуте, никем не тревожимый, т. Деборин защищает от кого-то диалектику, или же г-жа Ортодокс, отступая в правильном порядке, отстреливается из своей тяжелой артиллерии по Авенариусу и Маху. Но в общем все спокойно. Все теоретические аргументы приведены, все доводы выложены — и теперь остается только выждать их действия<sup>3</sup>.

Наиболее важным результатом этого спора, по мнению Юшкевича, стало привлечение внимания к вопросу марксистской философии. Марксизм для Юшкевича, как и для многих других русских последователей этого течения, был не только политической теорией, но и мировоззрением, и, будучи таковым, он не мог обойтись без

<sup>1</sup> См.: Потресов А.Н. Критические наброски. Еще о ликвидаторском и философском эпизодах // Наша заря. 1910. № 4. С. 95.

<sup>2</sup> Там же. С. 97.

<sup>3</sup> Юшкевич П.С. Идеология и политика (К вопросу о философии марксизма) // Новая жизнь. 1911. № 8. С. 149–150.



определенной философии<sup>1</sup>, причем эта философия, подчеркивал он, не должна была рассматриваться в узком техническом смысле. Так, Юшкевич размышлял в тот период не только об интеллектуальных, но и об эмоциональных мотивах идеологии, признавая за марксистской философией двойную роль: с одной стороны, анализа и постижения реальности, а с другой — стимула к переходу от единичного к целому (речь в данном случае шла о стимуле, порождающем тот толчок к революции, который должен был стать неотъемлемым элементом марксизма)<sup>2</sup>. Однако в отличие от остальных приверженцев этого течения, Юшкевич пытался не ограничивать свободу мысли и свободу исследования в идее марксизма как мировоззрения. По его мнению, преодолев первую «органическую» стадию, марксизм вступил в так называемый «критический» период, когда именно из свободного сопоставления взглядов должно было возникнуть новое мировоззрение<sup>3</sup>.

Период махистской дискуссии завершился, но так и оставалась необходимость более широкого и свободного обсуждения идеологии, результатом которого должно было стать новое мировоззрение, способное подготовить революцию в умах, а как только появятся объективные для этого условия, осуществить ее на практике. В данном случае необязательно оценивать то, какими были намерения всех участников этого спора, и то, насколько им удалось в итоге согласовать столь желанную свободу дискуссии с предложенным ими мировоззрением, которое — по крайней мере по своему замыслу — казалось им стройным и цельным. Вероятно, «еретики» полагали, что могут согласовать два этих аспекта посредством маховского принципа конкуренции идей и выживания в итоге самой эффективной и подходящей из них, а потому надеялись, что марксизм как мировоззрение будет утвержден уже не на основе принуждения, пусть и пролетарского, но на основе его превосходства и наилучшего соответствия требованиям реальности<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Он писал: «Философия — и вообще идеология — для пролетарского движения, идущего под знаменем марксизма, совсем не безразлична, играя в нем ту же роль, что известные соли в организме: в излишнем количестве они отравляют его, но без них организм совсем не может существовать» (Юшкевич П. С. Идеология и политика (К вопросу о философии марксизма) // Новая жизнь. 1911. № 8. С. 157–158).

<sup>2</sup> См. там же. С. 161–162; см. также: Юшкевич П. С. Мировоззрение и мировоззрения. Очерки и характеристики. СПб., 1912; Он же. О сущности философии (К психологии философского мирозерцания). Одесса, 1921.

<sup>3</sup> Делясь своими юношескими воспоминаниями, Юшкевич признавался, что никогда не относился к марксизму с энтузиазмом и не принимал его до конца; в другом отрывке он добавлял по поводу «нигилизма» Добролюбова и Чернышевского, а также таких их марксистских наследников, как Плеханов: «Они отталкивали меня своей односторонностью, прямолинейностью, своим вечным мэфистофельским “нет”» (Личный архив А. П. Юшкевича. Воспоминания П. С. Юшкевича. Л. 37 об., 73 об. — 74).

<sup>4</sup> В этом же направлении развивались и идеи Богданова о коллективизме как идеальной форме, возникающей уже в капитализме. О той связи, которая существовала между предреволюционным «махизмом» и постреволюционным режимом, см.: Kelly A. Empirio-criticism: A Bolshevik Philosophy? // Cahiers du monde russe et soviétique. 1981.



История положила конец надеждам махистов, если так могли называться те, кто теперь уже больше не ссылался на Маха, развивая свои взгляды в различных направлениях — кто в сторону пролетарской культуры или «теории организации», кто в направлении «философии действия», кто ориентируясь на прагматизм и так далее.

Когда разразилась революция, главные участники махистских споров находились в России — все, кроме Луначарского. Он прибыл только через несколько дней, проделав, как и Ленин, путь через Германию. Бесспорно, Луначарский был самым удачливым из «махистов»: после большевистской революции он был назначен комиссаром по просвещению и сохранил за собой эту важную должность вплоть до 1933 года, когда был назначен послом в Испанию, но куда, по причине своей смерти во Франции во время переезда, так и не попал<sup>1</sup>. Преданность большевистскому правительству продемонстрировал и Яков Берман: сначала он был заключен в тюрьму в Венгрии, а после этого в Австрии, куда был отправлен по заданию советского руководства и, вернувшись на родину, получил кафедру права в Коммунистическом, а затем в Московском университете. Базаров, Богданов, Юшкевич и Валентинов также приняли большевистский октябрь, но выразили свое неудовольствие по поводу нового государственного устройства — кто-то в более, кто-то в менее открытой форме. Первые двое, Базаров и Богданов, нередко подчеркивали при этом, что революция была преждевременной<sup>2</sup>. Меньшевик Юшкевич в 1920 году приостановил начатую им после Февральской революции политическую деятельность сразу после того, как большевистское правительство установилось в Одессе, где он тогда находился<sup>3</sup>, а Валентинов не раз выражал обеспокоенность той революцией, которую мог совершить Ленин по возвращении на родину в апреле 1917 года<sup>4</sup>. Надо сказать, НЭП примирил некоторых из них с режимом. Базаров, например, в 1922 году стал работать в Госплане. Как экономист он добросовестно положил все свои силы на реализацию проекта построения нового социалисти-

XXII. P. 113–114; *Brave New Worlds*. *New York Review of Books*. XXXVII. 6.XII.1990. P. 60–67; *Red Queen or White Knight? The Ambivalence of Bogdanov* // *The Russian Review*. 1990. 49. P. 305–315.

<sup>1</sup> О повороте Луначарского к ленинизму, а также о том, насколько быстро это произошло см.: *Gloveli G.D.* «Socialism of Science» versus «Socialism of Feelings»: Bogdanov and Lunacharsky // *Studies in Soviet Thought*. 1991. 42. P. 38–39. О «критических» взглядах Луначарского в последние годы и о вынужденной отставке с поста народного комиссара рассказала его дочь, подготовившая также публикацию части неизданного дневника отца. См.: *Lunacharskaja I.* Why Did Commissar of Enlightenment A.V. Lunacharskii Resign? // *The Russian Review*. 1992. LI. P. 319–342.

<sup>2</sup> См.: *Базаров В.* О конечных целях // Книга. 1917. № 1. С. 167–187; *Он же.* На пути к социализму. Харьков, 1918; *Богданов А.А.* Вопросы социализма. М., 1918.

<sup>3</sup> См.: *Юшкевич А.П.* П.С. Юшкевич: личность и философские взгляды // *Философские науки*. 1990. № 9. С. 77.

<sup>4</sup> См.: *De Liencourt F.* Introduction // *Valentinov N.* Mes rencontres avec Lénine. Paris, 1964. P. 22.



ческого государства, в начале которого он участия не принял, но который в конечном счете поддержал<sup>1</sup>. Втянутый в процесс над меньшевиками, он странным образом уцелел, скончавшись позже, в 1939 году<sup>2</sup>. Валентинов тоже занимал важные посты в советской администрации<sup>3</sup>. В 1929 году он был отправлен в Париж с коммерческим представительством, однако начиная со следующего года до него стали доходить тревожные известия из России, сообщавшие о все более репрессивном режиме, что окончательно убедило его в необходимости эмигрировать, избрав своей второй родиной Францию. Совсем иная судьба ждала Юшкевича: отойдя от общественных дел, он прожил несколько лет в Одессе, где работал в отделе статистики городского совета, ограничиваясь чтением лекций по истории философии. Вернувшись по совету Луначарского и Каменева в Москву, он занялся переводами философских текстов и несмотря на то, что не скрывал своей неприязни к установившемуся режиму, в целом не имел особых проблем с властью вплоть до своей кончины в 1945 году<sup>4</sup>.

Самой же необычной была история Богданова, безжалостного критика ленинского авантюризма и «военного коммунизма» — неиз-

<sup>1</sup> Базаров сыграл весьма важную роль в развитии понятия «план». В литературу по этой тематике он ввел категорию «телеологии», понимаемой в качестве директивы, устанавливающей «перспективный план», который не ограничивается прогнозированием на основе конкретных данных, но предлагает необходимые критерии для того, чтобы как можно выгоднее использовать возможности в соответствии с собственными целями (см.: *Jasny N. Soviet Economists of the Twenties. Names to Be Remembered.* Cambridge, 1972. P. 127). В этом нетрудно разглядеть связь с «философией действия» и с теми взглядами, которые отмечались у Базарова еще до революции. К тому же следует отметить, что весьма важное для Базарова понятие «экономического равновесия» не раз пересекалось с представлениями Бухарина. См.: *Susiluoto I. The Origins and Development of Systems Thinking in the Soviet Union: Political and Philosophical Controversies from Bogdanov and Bukharin to Present-Day Re-evaluations.* Helsinki, 1982; *Biggart J. Bukharin and the Origins of the Proletarian Culture Debate // Soviet Studies.* 1987. 39. P. 229–246; *Глобели Г.Д. А.А. Богданов и Н.И. Бухарин. Сближения и размежевания // Н.И. Бухарин: исследование научного наследия (политико-экономический аспект).* М., 1988. С. 94–119; см.: *Бухарин Н.И.* Рецензия: А. Богданов. Вопросы социализма // Коммунист. 1918. № 3. С. 19–20; *Он же.* К подстановке проблем теории исторического материализма (Беглые заметки) // Вестник социалистической академии. 1923. № 3. С. 3–15; *Он же.* А.А. Богданов // Правда. № 84. 8.IV.1928. С. 3; *Он же.* Памяти Богданова // На новом поле. М., 1928. С. IX–XI; *Плюотно П.А.* Документ, отражающий эпоху // Социологические исследования. 1990. № 9. С. 112–117.

<sup>2</sup> Биографию Базарова см.: *Клебанер В.С.* К возвращению Владимира Базарова // Вопросы философии. 2004. № 6. С. 75–93.

<sup>3</sup> Он был главным редактором ежедневной газеты Высшего совета народного хозяйства (ВСНХ), и ему покровительствовал сам влиятельнейший Дзержинский. Кроме того, поддерживаемый Рыковым, Валентинов в то время пользовался огромными привилегиями, например, мог часто ездить для лечения в Германию (см.: *De Liencourt F. Introduction // Valentinov N. Mes rencontres avec Lénine.* Paris, 1964. P. 25).

<sup>4</sup> См.: *Юшкевич А.П. П.С. Юшкевич: личность и философские взгляды // Философские науки.* 1990. № 9. С. 78.



бежных, как он считал, последствий преждевременной революции<sup>1</sup>. Продолжив работать над прежним проектом по созданию новой «пролетарской культуры», начиная с 1921 года Богданов стал отходить от активной политической деятельности, все больше посвящая себя научной работе<sup>2</sup>, что, однако, не помешало его аресту в октябре–ноябре 1923 года по обвинению в разжигании вражды к новому режиму<sup>3</sup>. В последние годы своей жизни Богданов весьма реалистично описывал в своих блокнотах современную ему эпоху, когда в обществе царил «трусость» перед властью, а Ленин обоготворялся, когда происходил постепенный переход «от мышления револ[юционн]о-демокр[атического]» «к бюрократич[ескому]», а «идеология творчества» становилась «идеологией застоя и самодовольства»<sup>4</sup>. С горечью он заключал: «Что я хотел сделать из м[аркси]зма и что *они* из него сделали?»<sup>5</sup> 7 апреля 1928 года Богданов трагически погиб в основанном им Институте переливания крови<sup>6</sup>, после того как практически полностью обменялся своей кровью с молодым больным туберкулезом, страдавшим малярией<sup>7</sup>. До сих пор остается без ответа вопрос, было ли это случайной ошибкой во время эксперимента или же оставшимся неразгаданным самоубийством.

<sup>1</sup> См.: Глобелли Г.Д. А.А. Богданов и Н.И. Бухарин. Сближения и размежевания // Н.И. Бухарин: исследование научного наследия (политико-экономический аспект). М., 1988. С. 39–45; *Pljutto P.A. Aleksandr Bogdanov on the Period of «War Communism» // Revolutionary Russia*. 1992. 5. P. 46–52; *Плютто П.А.* А.А. Богданов о несоциалистическом характере октябрьской революции // Социологические исследования. 1992. № 4. С. 130–136.

<sup>2</sup> Свидетельством тому являются многочисленные доклады самого Богданова, сделанные им в Социалистической (в будущем Коммунистической) академии. См.: *Богданов А.А.* Исторический материализм и вопросы первобытной жизни // Вестник социалистической академии. 1923. № 3. С. 16–27; *Он же.* Организационные принципы социальной техники и экономики // Вестник социалистической академии. 1923. № 4. С. 272–284; *Он же.* Учение об аналогиях // Вестник социалистической академии. 1923. № 2. С. 78–97; *Он же.* Учение о рефлексгах и загадки первобытного мышления // Вестник коммунистической академии. 1925. № 10. С. 67–96; *Он же.* Пределы научности рассуждения // Вестник коммунистической академии. 1927. № 21. С. 244–290. Вероятно, именно Богданову принадлежала идея сборника статей по теории относительности, который в последний раз объединил вместе «махистов». Помимо статьи Богданова и перевода работы Шлика, в сборник вошли также статьи Базарова и Юшкевича. См.: Теория относительности и ее философские истолкователи. М., 1923.

<sup>3</sup> См.: Неизвестный Богданов. Т. 1. М., 1991. С. 34–57; *Biggart J. Alexander Bogdanov and the Theory of a «New Class» // The Russian Review*. 1990. 3. P. 265–282.

<sup>4</sup> РГАСПИ. Ф. 259. Оп. 1. Д. 48. *Богданов А.А.* Записные книжки. Л. 39, 28 об., 36 об., 42 об., 46. Некоторые отрывки из блокнотов были опубликованы в работе: *Плютто П.А.* Время и люди // Социологические исследования. 1992. № 11. С. 133–142.

<sup>5</sup> РГАСПИ. Ф. 259. Оп. 1. Д. 48. *Богданов А.А.* Записные книжки. Л. 111.

<sup>6</sup> О научной деятельности Богданова, связанной с переливанием крови, см.: *Krentsov N. A Martian Stranded on Earth. Alexander Bogdanov, Blood Transfusions, and Proletarian Science*. Chicago; London, 2011.

<sup>7</sup> См.: На новом поле. М., 1928. В частности, см.: *Кончаловский М.П.* Болезнь и смерть А.А. Богданова. С. XII–XXVI.

# Указатель имен

- Абрамов А.И. 329, 341, 342  
Авенариус Р. [Avenarius R.] I, 2, 5–8, 12–14, 17, 18, 21, 26–29, 33–36, 38, 39, 45–47, 49, 52, 55–64, 66–68, 70, 72–74, 91–94, 101, 102, 106–108, 111, 114, 115, 118–121, 125, 126, 129, 131–133, 136, 137, 140, 146, 159–163, 166–170, 174, 175, 177, 179, 181, 182, 186, 189, 192, 195, 197, 198, 203, 204, 206, 212, 214, 217, 223, 231, 232, 234, 244, 245, 252, 255, 260, 265, 268–272, 277, 279, 281, 291, 298, 313–315, 324, 325, 327, 330–332, 337, 345  
Аврамов Р.П. 216  
Агафонов В.К. 108  
Адлер М. [Adler M.] 7, 342  
Адлер Ф. [Adler F.] 6, 7, 238, 242, 244, 287, 333, 341–343  
Аксельрод И.И. 331  
Аксельрод Л.И. (Ортодокс) 18, 35, 62, 153, 154, 212–214, 218, 220, 221, 223, 225, 227, 231, 234–236, 247, 262, 265, 272, 277, 278, 282, 291, 302, 331, 332, 333, 334, 344, 345  
Аксельрод П.Б. 55, 56, 66, 69–71, 73  
Александр II 52, 55  
Алексеев Н.Н. 267, 268, 272, 278, 282  
Алексинская Т.И. 259, 306, 307, 313, 317, 321  
Алексинский Г.А. 259, 274, 296, 305, 321, 322  
Алиотта А. [Aliotta A.] 6  
Амфитеатров А.В. 293, 307  
Андреев Н. 248  
Андреева М.Ф. 254, 255, 293, 294, 307, 321  
Анненский Н.Ф. 50  
Антонов А.И. 64, 110  
Антонов М. (А-в) 268, 282  
Аронсон Г.Я. 315  
Асмус В.Ф. 20, 91  
Базаров В.А. (Руднев) I, II, 140, 141, 155, 156, 173, 175, 176, 178–181, 209, 210, 215, 219, 220, 226, 227, 234, 243, 253, 261–265, 271, 279–281, 285, 293, 300, 301, 309–312, 315, 327, 329, 330, 334–336, 343, 344, 347–349  
Бакиров У.Н. 269, 296  
Бакунин М.А. 55  
Балабан А. 324  
Баллестрем К.Г. [Ballestrem K.G.] 156, 210, 296  
Бар Г. [Bahr H.] 6  
Барабашев А.Г. 228  
Барт П. [Barth P.] 5  
Барчугов П.В. 316, 317, 319  
Батурин Н.Н. 126, 155  
Бачинский А.И. 102, 103, 107  
Бебель А. [Bebel A.] 55  
Беер Ф. [Beer Th.] 192, 324  
Безуглый Д.М. 23  
Бейлис К.Е. [Bailes K.E.] 79, 156, 165, 305, 308, 321  
Беккариа Ч. [Beccaria C.] 76  
Беккерель А. [Becquerel H.] 126  
Белинский В.Г. 10, 190  
Белов В.Н. 12  
Белов С.В. 112  
Белтрами Э. [Beltrami E.] 40

- Белый А. 94, 286  
 Бельх А.А. 156  
 Бендианидзе 341  
 Бергсон А. [Bergson H.] 14, 59, 280, 311, 324–327  
 Бердяев Н.А. 9, 12, 18, 65, 127–130, 135, 141, 143, 145–148, 152, 154, 156, 159, 161, 162, 164, 166, 170, 179, 252, 260, 265, 267, 314–316, 339, 340  
 Беркли Дж. [Berkeley G.] 206, 233, 297, 330–332  
 Берлинраут Л.Я. 281  
 Берман Я.А. 173, 221, 226, 228, 235, 249, 269, 279, 281, 282, 285, 325, 326, 330, 347  
 Бернар К. [Bernard C.] 13  
 Бернштейн Э. [Bernstein E.] 55, 69, 127, 130, 131, 153, 213, 214, 226  
 Бертело М. [Berthelot M.] 101, 111  
 Бетховен Л. ван [Beethoven L. van] 196  
 Бжозовский С. [Brzozowski S.] 59, 256, 309  
 Биггарт Дж. [Biggart J.] 143, 156, 273, 274, 348, 349  
 Блай Ф. [Blei F.] 58  
 Блок А.А. 262  
 Блэкмор Дж.Т. [Blackmore J.T.] 6, 8, 22, 82, 190  
 Блюм О. (Рахметов Н.) 220, 221, 225, 236  
 Боборыкин П.Д. 172  
 Богданов А.А. (Малиновский, Н. Корсаков, Максимов, Рядовой, Н. Вернер) I, II, 8, 11, 18, 20, 69, 77, 80, 93, 107, 127, 140–146, 152, 155–166, 168, 169, 173, 175, 177–180, 182–184, 187, 191, 196, 202, 205, 207, 209–216, 218–220, 221–236, 244–246, 248–250, 252, 263, 266, 269–281, 284, 288, 289, 291–298, 300, 301, 304–314, 316–323, 326, 329–333, 336–339, 346–349  
 Богданович А. 150  
 Болдырев Н. 272  
 Больцман Л. [Boltzmann L.] 96, 299  
 Бон Ф. [Von F.] 80  
 Бонч-Бруевич В.Д. 18, 26, 46, 56, 57, 59–63, 127, 157, 210–212, 216, 273, 300, 301  
 Борохов Б. 281  
 Боцяновский В.Ф. 149, 173  
 Бронштейн Н.И. 246  
 Бронштейн С.Ю. (Семковский) 246, 250  
 Брюсов В.Я. 195  
 Бугаев Н.В. 99, 106  
 Булгаков М.И. (Антонов) 195, 314, 329  
 Булгаков С.Н. 12, 127, 128, 130, 131, 141, 147–149, 151, 152, 170, 186, 211, 252, 253, 307, 316, 340  
 Бутру Э. [Boutroux E.] 327  
 Бухарин Н.И. 205, 291, 313, 348, 349  
 Бэкон Ф. [Bacon F.] 78, 193  
 Бэн А. [Bain A.] 52, 65  
 Бюхнер Л. [Büchner L.] 331  
 Вайнштейн И. 245  
 Валентинов Н. (Вольский) 7, 17, 18, 61, 119, 211, 213–215, 221, 222, 226, 234, 244, 245, 248–250, 269, 271, 278, 279, 284–291, 304, 307, 308, 347, 348  
 Валицкий А. [Walicki A.] 41, 59, 256, 309  
 Вандервельде Э. [Vandervelde E.] 255  
 Васильев А.В. 190  
 Васильев Н.З. 173  
 Васман Э. 14  
 Вахлер Е. [Wachler E.] 47, 134, 202  
 Введенский А.И. 32, 172, 190  
 Вебер М. [Weber M.] 251  
 Вересаев В.В. 149  
 Вернадский В.И. 89  
 Веселовский А.Н. 90





- Вико Дж. [Vico G.] 199  
 Викторов Д.В. 94, 107, 190, 270–272, 286, 325  
 Вилли Р. [Willy R.] 5, 35, 94  
 Вилонов Н.Е. (Михаил) 306–309, 312, 320, 321  
 Вилонова М.М. (Золина) 306–308  
 Виндельбанд В. [Windelband W.] 214  
 Виноградов П.Г. 204  
 Виноградов С. 205, 274  
 Виппер Р.Ю. I, 107, 197–203, 207  
 Влассак Р. [Wlassak R.] 5, 67  
 Воблый К. 150  
 Воден А. 35, 70, 71, 89, 271, 272  
 Войтинский Н. 274, 275, 322  
 Войтоловский Л.Н. 312  
 Волковичер И. 213  
 Володин А.И. 10, 291, 296, 304, 333, 341  
 Вольский С. (Соколов А.В.) 309, 312–314, 317, 322  
 Вольф Б.Д. [Wolfe B.D.] 208  
 Воровский В.В. 209, 215, 330  
 Воронцов В.В. 19  
 Вундт В. [Wundt W.] 35, 52, 57, 89, 115, 179, 214, 221, 270  
 Вучинич А. [Vucinich A.] 10, 14, 52, 53, 76, 87–89, 95, 99, 104, 126  
 Выготский Л.С. 4  
 Вырубов Г.Н. 31, 37, 51  
 Галкин Е.Ф. 18, 249, 296, 300–305, 308, 328, 333  
 Гамбаров Ю.С. 28, 73  
 Гангнус А. 267  
 Ганейзер Е. 19–24, 26–28, 32, 34, 35, 43, 50, 62, 92  
 Гарибджанян Г.Б. 270, 329  
 Гауле Ю. [Gaule J.] 58, 67  
 Гегель Г.В.Ф. [Hegel G.W.F.] 10, 71, 72, 104, 127, 144, 199, 214, 227, 237, 244, 290  
 Гед Ж. [Guesde J.] 263  
 Гейгер Л. [Geiger L.] 80  
 Гейликман Т. 175, 176  
 Гейман Л.П. 108  
 Гейне Г. [Heine H.] 84  
 Геккель Э.Г. [Haeckel E.] 104  
 Гельвеций К.А. [Helvétius C.-A.] 290  
 Гельм Г. [Helm H.] 98  
 Гельмгольц Г. фон [Helmholtz H. von] 96, 99, 103, 108  
 Гельрот М. 173  
 Гельфонд И. 153, 250, 251, 279, 281  
 Генрих В. [Heinrich W.] 59  
 Геринг Е. [Hering E.] 271  
 Геринг К. [Göring C.] 31, 33, 135, 271  
 Герц Г. [Hertz H.] 83, 103, 177  
 Герцен А.И. 24, 134, 190  
 Геффдинг Г. [Höfdding H.] 221, 253, 262  
 Гильфердинг Р. [Hilferding R.] 7  
 Гиппиус З.Н. 195  
 Глаголев С.С. 13, 14  
 Гловели Г.Д. 156, 157, 165, 305, 347–349  
 Гоголь Н.В. 133, 210  
 Голосенко И.А. 118, 119  
 Голуб С. 343  
 Гольбах П.А.Т. [Holbach P.H.T.] 218, 277, 290  
 Гольдгаммер Д.А. 89, 97, 98  
 Гольдштейн М.Я. 158  
 Гольцев В.А. 17, 21, 34, 35, 50, 57, 108  
 Гончаров Д.Д. 142  
 Горин-Галкин В.Ф. 18, 249, 290, 296, 300–305, 308, 328, 333  
 Горнфельд А.Г. 50  
 Горохов В.Г. 75, 79  
 Гортер Г. [Gorter H.] 238  
 Горцка Г. 156  
 Горький М. (Пешков А.М.) I, II, 59, 141, 155, 157, 172, 173, 210, 211, 215, 216, 223, 246, 254–259, 261–264, 266, 267, 272, 285, 289–

- 296, 300, 305–309, 311, 312, 315,  
317, 319–322, 326, 328, 337, 338
- Готлобер Д. 249, 319, 336
- Гофмансталь Г. фон [Hofmannstahl  
H. von] 6
- Гранат А.Н. 272, 300
- Гранат И.Н. 272, 300
- Грифцова И.Н. 12
- Грот Н.Я. 19, 25, 26, 57, 172, 270
- Груздев И.А. 308
- Гуревич А.В. 117–122
- Гуревич Г.Е. 56
- Гуревич М. 118, 120
- Гуревич П. 251
- Гусев С.С. 20
- Гюисманс К. [Huysmans C.] 275
- Давиташвили М.Н. 269
- Давыдов И.А. 127, 140
- Дан Ф.И. 131, 213, 219, 261, 273,  
278, 279
- Даниленко В.Д. 330
- Дарвин Ч. [Darwin C.] 10, 13, 14,  
52, 57, 65, 77, 96, 160, 161, 189,  
281
- Дауге П.Г. 216, 238, 241–249, 251,  
300
- Де Роберти Е.В. [de Roberty E.] 27,  
28, 31, 32
- Деборин А.М. (Иоффе) 224, 227,  
231, 233, 236, 284, 285, 295, 323–  
325, 341, 345
- Дейч Г.М. 300
- Декарт Р. [Descartes R.] 100, 289
- Демидов С.С. 228
- Демокрит [Democritus] 154
- Депре М. [Deprez M.] 75
- Джаксон В. [Jackson W.] 253
- Джаншиев Г. 87
- Джапаридзе А.А. (Т-н) 329, 330
- Джемс У. [James W.] 14, 324–327
- Дженсен К.М. [Jensen K.M.] 156,  
311
- Дзержинский Ф.Э. 348
- Дивильковский А. 302, 304
- Дильтей В. [Dilthey W.] 134, 200
- Дицген Е. [Dietzgen E.] 237, 242,  
244, 246, 248
- Дицген И. [Dietzgen I.] 153, 216,  
237–252, 255, 281, 287, 319
- Дмитриева Н.А. 12, 32
- Добролюбов Н.А. 19, 56, 65, 346
- Добротвор Н. 141
- Донецкий 132
- Достоевский Ф.М. 13, 110, 133, 190
- Драгоманов М.П. 23–25
- Дубинский-Мухадзе И. 275
- Дубровинский И.Ф. 295, 296, 318
- Дьюи Дж. [Dewey J.] 326
- Дюбуа-Реймон Э. [Du Bois-Rey-  
mond E.] 92
- Дюгем П. [Duhem P.] 98, 192, 270
- Дюринг Е. [Dühring E.] 331, 341
- Дюркгейм Э. [Durkheim E.] 251
- Егоров Б.Ф. 51
- Елизарова-Ульянова А.И. 73, 290,  
299–301
- Емельянов Б.В. 91
- Ермичев А.А. 35, 183
- Ермолаев Е.И. 18, 143, 144, 146,  
156
- Ермолаева Р.А. 329
- Есаиашвили В.Г. 275, 328, 329
- Ефремов С. 23, 24
- Житловский Х. 133
- Жуковский Д.Е. 94
- Засулич В.И. 213
- Звездина Л.А. 20
- Звонкин В.А. (Астров) 190
- Зеньковский В.В. 9, 10, 90, 93
- Зиммель Г. [Simmel G.] 159
- Зиндеберг А. 54
- Зиновьев А.А. 4
- Зиновьев Г.Е. 319, 333
- Знаменский Г.К. 142
- Иванов-Разумник Р.В. 131, 185
- Иванова А.А. 336
- Игнатъев А.М. 276
- Иерузалем В. [Jerusalem W.] 192





- Изгоев А.С. 151, 257, 264, 265, 272, 340, 344
- Ильин И.А. 282, 329
- Йоллос А. [Jollos A.] 191
- Каблешков С. 34, 57, 107
- Каменев Л.Б. 274, 314, 316, 317, 319, 321, 348
- Камо С.А. (Тер-Петросян) 275
- Кант И. [Kant I.] 12, 26, 31–33, 36, 68, 72, 91, 92, 96, 114, 116, 119, 120, 126, 127, 132, 135, 152, 153, 206, 214, 223, 224, 226, 227, 290, 297, 298, 315
- Капп Э. [Kapp E.] 80
- Капра М. 4
- Кареев Н.И. 17, 20, 22, 28, 29, 34, 43, 57
- Карнап Р. [Carnap R.] 6
- Карпенгер Э. [Carpenter E.] 79
- Карпинский В. 215
- Карстанъен Ф. [Carstanjen F.] 5, 18, 34, 35, 48, 56, 60–63, 94, 191, 192
- Каутский К. [Kautsky K.] 14, 55, 238, 242, 244–246, 249, 277, 309, 319, 341–343, 345
- Кауфман М. 114
- Келли А. [Kelly A.] 57, 156, 263, 346
- Кеплер И. [Kepler J.] 200
- Киреевский И.В. 190
- Кирхгоф Г.Р. [Kirchhoff G.R.] 96, 99, 152, 177
- Кистяковский Б.А. 118, 119, 143, 146, 187
- Клайн Дж.Л. [Kline G.L.] 14, 259, 267, 313
- Клебанер В.С. 348
- Клейнборт Л.М. 186
- Клейнпетер Х. [Kleinpeter H.] 94, 269, 270
- Клоус Э.В. [Clowes E.W.] 172, 254
- Ключевский В.О. 204
- Ковалевский М.М. 27, 28, 49, 71, 73
- Кодис Ж.Э. [Kodis J.] 21, 34, 58, 59, 107
- Козлов А.А. 19
- Колаяни Н. [Colajanni N.] 44
- Колеров М.А. 128, 147
- Коллонтай А. 112, 173
- Колубовский Я.Н. 23, 24, 35
- Кольбе Б. [Kolbe B.] 54
- Компанец А.И. 99, 100
- Конт О. [Comte A.] 19, 20, 26–31, 36–38, 42, 45, 57, 113, 119, 193, 199
- Кончаловский М.П. 349
- Корнелиус Г. [Cornelius H.] 192, 297, 337
- Короленко В.Г. 50, 170, 319
- Корф Н.А. 23
- Косоногов И.И. 101
- Коссут И. [Kossuth J.] 104
- Костылев Н. 191
- Котляр Г.А. 158, 192, 196, 242
- Котляревский С.А. 187, 324
- Кохно И.П. 166
- Красин Л.Б. 215, 219, 275–276, 319
- Крживицкий Л. [Krzywicky L.] 59
- Кржижановская В.Г. 143
- Крумбюгель Л. 301
- Крупская Н.К. 290
- Кугельман Л. [Kugelmann L.] 237, 291
- Кудрина Н.Е. 80
- Кудринский М.А. 149
- Кудрявцев П. 89
- Кузько В.А. 302
- Кузьмин А. 4
- Куролдов 54
- Кюльпе О. [Külpe O.] 95, 118
- Кюри М. [Curie M.] 126
- Кюри П. [Curie P.] 126
- Лаас Э. [Laas E.] 34
- Лабриола А. [Labriola Antonio] 245, 246

- Лабриола А. [Labriola Arturo] 259  
 Лавров П.А. 9, 19, 21, 22, 40, 46, 47,  
 55, 65, 66, 118, 133, 134, 172  
 Ладыженский 144  
 Ладыжников И.П. 292, 293, 307,  
 328  
 Лазарев А. 324  
 Ланге Ф.А. [Lange F.A.] 128, 132,  
 249  
 Ланц Г. 324  
 Лаппо-Данилевский А.С. 20  
 Лапшин И.И. 190  
 Ларский И. 110  
 Лассаль Ф. [Lassalle F.] 19  
 Лафарг П. [Lafargue P.] 251  
 Ле Дантек Ф. [Le Dantec F.] 191  
 Лебедев П.Н. 89  
 Лебедев-Полянский В. 111–113,  
 209, 241  
 Лебедев-Полянский П.И. 56  
 Левин О.Е. 34  
 Левинтов И.А. 54, 189, 190  
 Левицкий В. 339, 340  
 Лезин Б.А. 95  
 Лейбниц Г.В. [Leibniz G.W.] 106  
 Лейкина-Свирская В.Р. 28, 76  
 Леклер А. вон [Leclair A. von] 331  
 Ленгник Ф. 126, 290  
 Ленин В.И. (В. Ильин) I, 3, 8, 17,  
 18, 28, 73, 80, 105, 106, 112, 126,  
 140, 155–157, 161, 196, 208–211,  
 213–217, 233, 238, 242, 247, 249,  
 261, 269, 270, 272–278, 289–306,  
 308, 309, 315–322, 328–339, 343,  
 347–349  
 Леонардо да Винчи 96  
 Леонов Л. 269  
 Лесевич В.В. 14, 17–52, 57–64, 66,  
 68, 77, 91, 92, 107, 116, 125, 132,  
 134, 159, 168, 190, 191, 281, 297  
 Либкнехт К. [Liebknecht K.] 55,  
 112  
 Лившиц С. 307, 309, 322  
 Липпманн Г. [Lippmann G.] 97  
 Лист Г.И. 73  
 Литтре Э. [Littré E.] 31, 36, 37, 51  
 Лобачевский Н.И. 40, 116  
 Локк Дж. [Locke J.] 206  
 Ломброзо Ч. [Lombroso C.] 44  
 Лопатин А.М. 105, 106, 172, 297,  
 324, 325  
 Лопатин Н.Г. 21  
 Лосберг К.И. 243  
 Лосский Н.О. 76, 91, 270, 272, 324  
 Лотце Г. [Lotze H.] 93  
 Луначарская И.А. 347  
 Луначарский А.В. I, II, 18, 59, 60,  
 64–75, 77, 110, 125, 129, 140–  
 147, 151–153, 155, 157, 160, 165–  
 178, 181, 182, 184, 185, 187, 188,  
 196, 203, 204, 209, 210, 215, 216,  
 218–221, 223, 233, 252–267, 272,  
 279, 281, 285, 291, 293, 295, 298,  
 300, 302, 304–309, 311–313, 315,  
 317–322, 326, 329, 331, 337, 344,  
 347, 348  
 Луначарский В.Ф. 64, 74  
 Луначарский П.В. 73  
 Лункевич В.В. 95  
 Луппол И. 328, 329  
 Лурье С.В. 325  
 Лутохин Д.А. 326  
 Львов В.А. 261  
 Льюис Дж.Г. [Lewes G.H.] 19  
 Люксембург Р. [Luxemburg R.] 319  
 Лютгенау Ф. [Lütgenau F.] 279  
 Лядов М.Н. 141, 215, 219, 220, 317,  
 322  
 Ляшкевич А. 204  
 Мажанди Ф. [Magendie F.] 13  
 Майер Р. [Mayer R.] 162  
 Максвелл Дж.К. [Maxwell J.C.] 96,  
 177, 204  
 Малинин Д. 141  
 Малиновская А.А. (Луначарская)  
 144  
 Малиновская Е.К. 321  
 Малиновская Н.Б. 338





- Малиновски Б.К. [Malinowski B.K.] 59
- Маллесон М. [Malleson M.] 296
- Мамардашвили М.К. 4
- Мамиконян К.А. 269, 274, 329, 341
- Мануильский Д.С. 274, 317, 322
- Маркс К. [Marx K.] 7, 18, 65, 67, 68, 71, 72, 77, 112, 129, 130, 132–134, 149, 154, 162, 163, 174, 186, 195, 196, 200, 208, 212, 214, 217, 218, 220–222, 237, 245, 246, 248, 249, 253, 256, 259, 260, 266, 268, 277, 279–281, 287, 288, 291, 298, 302, 311, 312, 326, 330, 336, 339, 341–343
- Марот Дж.Э. [Marot J.E.] 156
- Мартин Р. [Martin R.] 67
- Мартов А. 208, 213, 261
- Маслов П.П. 178
- Мах Э. [Mach E.] I, II, 5–8, 12–14, 17, 18, 22, 34, 38, 39, 52–55, 74–77, 79–86, 89, 92, 94, 95, 97, 98, 102, 103, 105–111, 114, 117, 125, 131, 132, 137, 138, 140, 144, 146, 152, 155, 158, 159, 161–164, 166–168, 175, 177, 179, 181, 186, 189–200, 203, 206, 212, 214, 215, 217, 218, 220, 222, 223, 225, 233, 235, 242, 244, 245, 248, 249, 265, 266, 268–271, 277–279, 281, 285–289, 291, 298, 299, 310, 311, 315, 324, 327, 330–333, 337, 341–343, 345, 347
- Маяковский В.В. 125
- Мейер А.А. 108
- Менделеев Д.И. 11, 95, 126
- Менжинский В.Р. 322
- Меринг Ф. [Mehring F.] 249
- Мечников И.И. 27
- Миль Дж.С. [Mill J.S.] 19, 42, 65
- Милославский П. 57
- Милютин В.А. 29
- Милютин В.П. 205
- Митин М.Б. 242
- Михайловский И. 23
- Михайловский Н.К. 19, 25, 31, 36, 40–44, 46–50, 58, 95, 129, 132–134, 136, 138, 150, 172, 237, 324
- Михневич В. 32
- Мицкевич С.И. 56, 216
- Мокиевский П.В. 43, 48–50, 324, 325
- Мошешотт Я. [Moleschott J.] 13
- Морев А. 140
- Морозов Н.А. 126, 127
- Морозов С.Т. 276
- Москалев М.А. 274
- Музиль Р. [Musil R.] 6
- Мурадов А. 275
- Мыльцына И.В. 108
- Мэлли Л. [Mally L.] 156, 306
- Мэникэ-Гионгиози К. [Mänicke-Gyöngyösi K.] 156, 306
- Надибадзе Ф.К. 269
- Натансон М.А. 132
- Невский В.И. 297
- Нежданов П. 127, 131
- Никитин Е.Н. 141
- Николай I 10, 19, 52
- Николай-ев 241, 242
- Ницше Ф. [Nietzsche F.] 10, 11, 59, 129, 144, 172–177, 179, 186, 253, 281, 312, 313, 315
- Новгородцев П.И. 147
- Новиков 66
- Норн Н. 324
- Нохотович В. 8, 189, 190
- Нуаре Л. [Noiré L.] 80
- Ньютон И. [Newton I.] 96, 200
- Нэтеркотт Ф. [Nethercott F.] 325
- Овсяннико-Куликовский Д.Н. 24, 89, 90, 95, 117
- Олигер Н. 5
- Ольминский М.С. 141, 209, 212, 215
- Оснобишин Г. 53



- Оствальд В. [Ostwald W.] 11, 97, 98, 157, 158, 162, 168, 177, 192, 203  
 Остроухова К. 273, 274, 321  
 Оффенбах Ж. [Offenbach J.] 196  
 Панин М. 341  
 Паннекук А. [Pannekoek A.] 238, 251  
 Панов А.Н. 190  
 Пастер Л. [Pasteur L.] 27  
 Пелацца А. [Pelazza A.] 5, 6  
 Песковский М. 23  
 Петцольдт И. [Petzoldt J.] 34, 38, 40, 94, 166, 192, 196, 206, 235, 270, 271, 284, 285, 297, 314  
 Пешехонов А.В. 150  
 Пешкова Е.П. 293, 308, 309, 326  
 Писарев Д.И. 56, 57, 65, 90  
 Планк М. [Planck M.] 270  
 Платон [Plato] 169, 206  
 Платтен [Platten] 67  
 Плеве Б.К. 144  
 Плеханов Г.В. (Бельтов) 4, 10, 11, 49, 58, 66, 67, 69–72, 112, 114, 117, 125, 126, 130, 132, 136, 138, 141, 153–155, 157, 163, 164, 172, 177, 195, 196, 202, 206, 208–218, 220–229, 231–233, 234, 235–238, 242, 244–249, 251, 252–255, 260, 261, 265–267, 272, 275, 278, 279, 285, 289, 291, 293–295, 298, 299, 301, 302, 304, 305, 309, 318, 323–325, 331, 333, 334, 342, 343, 346  
 Плотников Н.С. 147  
 Плюто П.А. 156, 337, 348, 349  
 Погодин А.А. 253  
 Подарский В.Г. 150  
 Подвойский Н.И. 302  
 Покровский М.Н. I, 202, 204–207, 209, 216, 306, 309, 319, 322  
 Поляков М. 302  
 Поссе В.А. 254  
 Потебня А.А. 90  
 Потресов А.Н. 14, 213, 290, 340–345  
 Предводителей А.С. 99, 100  
 Преображенский В.П. 172  
 Пришвин М.М. 321  
 Прокофьев В. 295  
 Пуанкаре А. [Poincaré H.] 97, 98, 102, 103, 270, 283  
 Пудов С.Я. 156  
 Пустарнаков В.Ф. 19  
 Пустильник С. 156  
 Пушкин А.С. 266  
 Пятницкий К.П. 216, 285, 300, 309, 326  
 Радлов Э.А. 95, 104, 270, 272, 325  
 Разломалин Д. 140–142, 307  
 Ранке Л. фон [Ranke L. von] 205  
 Ранкин У.Дж. [Rankine W.J.] 97  
 Раппопорт Ш. [Rappoport S.] 324  
 Ратнер М.Б. 150, 184, 339, 343  
 Рачинский Г.А. 172  
 Раш Г. 82  
 Редкин П.Г. 87  
 Рей А. [Rey A.] 324, 332  
 Ремизов А. 140, 143, 145, 146  
 Ренувье Ш. [Renouvier S.] 93  
 Рибо Т. [Ribot T.] 52  
 Риккерт Г. [Rickert H.] 134, 200, 201, 205, 207  
 Риль А. [Riehl A.] 19, 31, 33, 34, 36, 40, 130, 132, 133, 192, 213  
 Риман Б. [Riemann B.] 40  
 Рихтер Р. [Richter R.] 175  
 Рожков Н.А. 151, 202–205, 209, 216, 219, 220, 265, 291, 324  
 Розенталь И.С. 328, 329  
 Роланд Холст Г. [Roland Holst H.] 238, 242  
 Рубинштейн М.М. 206, 268, 285  
 Румянцев П.П. 143, 178, 209, 215, 219  
 Рыков А.И. 348  
 Рысс С.Я. (Борецкая Э.) 115, 163  
 Ряховский Н. 126, 155



- Саблин В.М. 286  
 Савинков Б.В. 143, 145  
 Садовский В.Н. II  
 Самсонов Н.В. 270, 271, 286  
 Сафронов Б.Г. 197  
 Сванидзе А.С. 269  
 Свердлов Я.М. I, 249, 328  
 Свердлов К.Т. 328  
 Севян В.К. 269, 270  
 Семашко Н.А. 322  
 Семейский В.И. 25  
 Семенов С. 28  
 Серж В. [Serge V.] 5, 107  
 Сеченов И.М. 29, 96, 99, 154, 229  
 Сиrola Ю. 329  
 Скворцов-Степанов И.И. 140–142, 156, 205, 209, 216, 253, 262, 300  
 Скимунт С.А. 242  
 Скобеев А. 222  
 Слонимский Л.З. 185–187, 268  
 Соболева М. 156  
 Совсун В. 289  
 Сойкин П.П. 112  
 Соколов О.Д. 205  
 Соловьев В.С. 20, 25, 26  
 Соловьев Н. 103  
 Соловьев Э.А. 254  
 Соловьева А.К. 270, 325  
 Сорель Ж. [Sorel G.] 59, 251, 259, 302, 326  
 Сорин В.Г. 145  
 Сохор З.А. [Sochor Z.A.] 156  
 Спенсер Г. [Spencer H.] 10, 19, 41, 42, 47, 57, 58, 65–67, 70, 247  
 Спиноза Б. [Spinoza B.] 154, 225, 277, 290  
 Сталин И.В. I, 79, 205, 249, 319, 328, 336  
 Штампфер Ф. [Stampfer F.] 251  
 Станкевич Н.В. 190  
 Старостин Б.А. 53  
 Стейла Д. [Steila D.] I, II, 3, 4, 59, 71, 96, 126, 154, 206, 215, 224, 229, 235, 236, 247, 256, 325, 334  
 Столетов А.Г. 96, 97, 99  
 Столовский А.В. 190  
 Страда В. [Strada V.] 8, 130, 156, 157, 219, 305, 306  
 Стрейчи Дж. [Strachey J.] 296  
 Струве П.Б. 12, 112, 114, 128, 130, 133, 153, 154, 179, 213, 289, 316, 340  
 Струмилин С.Г. 111, 126, 144, 146  
 Суворов С.А. 143, 145, 146, 155, 178, 179, 182, 183, 185, 210, 219, 252, 279, 280  
 Сурин Н. 204  
 Сусилуото И. [Susiluoto I.] 156, 348  
 Сыsoева Е. 108  
 Т-ский В. 119  
 Танненбаум Н. 221  
 Тарасевич А.А. 222  
 Таратута В.К. 276, 317  
 Твардовская В.А. 40  
 Теодорович И. 249, 328  
 Тимирязев К.А. 52, 89, 98, 99  
 Тихонов А.Н. 255, 259  
 Ткачев П.Н. 32  
 Толстой Л.Н. 22, 60, 78, 79, 172, 285  
 Толстяков А.П. 112  
 Томсон У. (лорд Кельвин) [Thomson W. (lord Kelvin)] 99, 126  
 Тополянский В. 276  
 Тотомянец 57  
 Трифонов Н.А. 73  
 Тронин В.В. 18, 58–64, 74  
 Троцкий Л.Д. 9, 161, 208, 246, 291, 309  
 Трубецкой Е.Н. 172  
 Трубецкой С.Н. 88, 148, 152  
 Трусевич А. 53  
 Туган-Барановский М.И. 67, 112, 128, 211  
 Тугаров А.Б. 110  
 Туманов Г.М. 25, 26, 28  
 Турати Ф. [Turati F.] 44

- Тургенев И.С. 140  
 Тучанский П.Л. 143  
 Тыркова А.В. 223  
 Уайт Дж.Д. [White J.D.] 127, 156, 157, 202, 209  
 Угрюмов А. 249, 319, 336  
 Уильямс Р.Ч. [Williams R.C.] 56, 156, 157, 238, 274, 275  
 Ульянова М.А. 157, 300  
 Умов Н.А. 89, 94, 97, 99–102, 105, 107  
 Унтерман Э. [Unterman E.] 242, 245, 246, 249  
 Уорд Ф.Л. [Ward F.L.] 42, 43, 45, 76, 133, 134, 138  
 Уткина Н.Ф. 20  
 Уэвелл У. [Whewell W.] 22  
 Фаминцын А. 103  
 Фарадей М. [Faraday M.] 204  
 Федоров И. 61, 108, 270  
 Федоров Н.Ф. 236  
 Фейербах Л. [Feuerbach L.] 22, 72, 134, 154, 166, 214, 216, 217, 225, 229, 231, 237, 256, 285, 298, 304  
 Фельштинский Ю.Г. 276  
 Ферворн М. [Verworn M.] 270, 330  
 Ферри Е. [Ferri E.] 44  
 Фигуровская Н.К. 156  
 Филиппов Б.М. 111, 112, 113  
 Филиппов М.М. 20, 57, 58, 60, 108–117, 125, 151, 152, 158, 173, 183  
 Филиппова Н.И. 111, 112, 113  
 Философов Д.В. 149, 150, 185, 267  
 Финн-Енотаевский А.Ю. 178, 209, 220, 344  
 Фихте И.Г. [Fichte J.G.] 72, 223, 231, 290  
 Фишер К. [Fischer K.] 72, 144, 247  
 Фишер Л. [Fischer L.] 296  
 Фолькман П. [Volkman P.] 270, 324  
 Фольмар Г. фон [Vollmar G. von] 55  
 Фохт К. [Vogt K.] 13  
 Франк С.Л. 119, 128, 166, 196, 249, 268, 269, 282, 284, 285, 289, 325, 326, 331, 340  
 Франклин Б. [Franklin B.] 283  
 Фриче В.М. 209, 216  
 Фулье А. [Fouillée A.] 191  
 Хан Х. [Hahn H.] 6  
 Хвольсон О.Д. 103–105, 108  
 Хвостов В.М. 118, 119  
 Хейсин М. 173  
 Херсонская Е. 234  
 Хольцапфель Р. [Holzapfel R.] 170, 175, 190, 270  
 Целлер Э. [Zeller E.] 52  
 Целльнер И.К.Ф. [Zöllner J.K.F.] 271  
 Циглер К.В. [Ziegler K.W.] 11  
 Цинцадзе К.М. 269  
 Цхакая М. 223, 296, 319  
 Цявловский М.А. 307, 322  
 Чаадаев О. 142  
 Челпанов Г.И. 19, 32, 91–94, 107, 129, 161, 183, 190, 324  
 Чернобаев А.А. 204, 205, 322  
 Чернов В.М. 19, 26, 27, 107, 132–140, 212, 252, 253, 291, 297, 330, 332, 333  
 Чернышевский Н.Г. 10, 13, 19, 56, 99, 172, 346  
 Чехов А.П. 254, 289  
 Чичерин Б.Н. 88  
 Чмыхало Р.Ф. 25  
 Чопров В.П. 27  
 Чупров А.И. 65  
 Шакинко И.М. 307  
 Шаляпин Ф.И. 307  
 Шанце О. 82  
 Шанцер В.Л. (Марат) 205, 274, 315, 316, 318, 319, 321, 322  
 Шарвин В.В. 82, 107, 109, 189, 193–196  
 Шаумян С.Г. 275, 319  
 Шахназарова К.В. 329  
 Шеллинг Ф.В.И. [Schelling F.W.J.] 10, 72, 233, 247, 290





- Шерпер Ю. [Scherrer J.] 156, 216, 252, 253, 258–259, 261, 274, 306–309, 322
- Шестернин С.П. 276
- Шиллер Н.Н. 101, 103, 104
- Шиманский А. 62
- Шипкарин А. 249, 319, 336
- Ширинский-Шихматов П.А. 91
- Шишкин Н.И. 105, 106, 297
- Шкуринов П.С. 20, 29, 32
- Шлейермахер Ф. [Schleiermacher F.] 255
- Шлик М. [Schlick M.] 349
- Шмидт К. [Schmidt K.] 153
- Шмит Н.П. 276, 317
- Шницлер А. [Schnitzler A.] 6
- Шопенгауэр А. [Schopenhauer A.] 11, 72, 126, 225, 233
- Шостак И.Ф. 73
- Штаммлер Р. [Stammler R.] 117
- Штейн С.Ф. фон 95
- Штейнберг С. 172
- Штейнталь Х. [Steinthal H.] 271
- Штирнер М. [Stirner M.] 237, 312
- Шуберт-Зольдерн Р. фон [Schubert-Soldern R. von] 6
- Шулятиков В.М. 184, 216, 289
- Шуппе В. [Schuppe W.] 6, 115, 271
- Щеглов А. 205
- Щеголев П.Е. 143, 145
- Щукарев А.Н. 101, 102, 104, 105, 107
- Эвелинг Э. [Aveling E.] 112
- Эймонтова Р.Г. 87
- Эйнштейн А. [Einstein A.] 6, 104
- Эйслер Р. [Eisler R.] 31, 114
- Энгельмейер П.К. 54, 74–86, 89, 90, 94, 95, 101, 107, 108, 110, 111, 189, 193, 266, 325
- Энгельс Ф. [Engels F.] 72, 77, 112, 133, 136, 137, 186, 211, 212, 214, 217, 221, 222, 229, 231, 235, 237, 248, 249, 268, 281, 287, 288, 298, 302, 312, 330, 341
- Эрдман Э.Ф. [Erdman E.Th.] 89
- Эспинас А. [Espinass A.] 80
- Южаков С.Н. 28, 59
- Юм Д. [Hume D.] 40, 126, 206, 297, 330, 331
- Юрьев Б. 340
- Юшкевич А.П. 228, 250, 338, 346–348
- Юшкевич П.С. I, II, 18, 20, 94, 140, 153, 156, 172, 221, 223, 226–229, 233–235, 245, 248–251, 260, 268, 269, 271, 276, 278, 279, 281–286, 288, 289, 298, 301, 304, 312, 315, 323, 326, 327, 329–336, 338–340, 343, 345–349
- Яковенко Б. 326
- Яковлев В. 150
- Ясинский А. 264
- Яссур А. [Yassour A.] 156, 216, 281
- Alexejeff W.N. 106
- Ascher A. 55, 56, 69
- Balmuth D. 13, 42, 109
- Barber J. 205
- Baron S.H. 71, 126
- Caruso B. 319
- Clifford W.K. 225
- Cordier A.W. 321
- Couwelaert F. van 6
- Cross T.B. 134
- Davies R.D. 172
- De Liencourt F. 347, 348
- Delacroix H. 6
- Ellen R. 59
- Elwood R.C. 308
- Enteen G.M. 205
- Fenner H. 306
- Ferro M. 306
- Fitzpatrick S. 306
- Flis A. 59
- Frankel J. 133, 281
- Frapon I. 60
- Gagliardi E. 56, 60
- Gavin W.J. 326
- Geldsetzer L. 76

- Gellner E. 59  
Getzler I. 71  
Graham L. 299  
Grille D. 80, 156  
Haimson L.H. 70  
Hall T.C. 252  
Haller R. 7, 244, 287, 333, 343  
Haupt G. 275  
Heller K.D. 83  
Hentschel K. 82  
Hitch M. 238  
Jasny N. 348  
Jaubert A. 294  
Jaumann G. 54  
Joravsky D. 104  
Kassow S.D. 27, 76, 88  
Kegler V.D. 47  
Knight W. 40  
Kolakowski L. 59  
Krementsov N. 349  
Kubica G. 59  
Ladoff I. 252  
Mastroianni G. 110  
Medvedev R.A. 319  
Meijer J.M. 55  
Mendel A.P. 128  
Miloslawski P. 58  
Mlikotin A.M. 173, 313  
Mucha J. 59  
Nabholz H. 56, 60  
Odstril J. 54  
Oittinen V. 156  
Pipes R. 130, 153  
Plaggenborg S. 156  
Read C. 263  
Rogers J.A. 10, 13  
Rosenthal B.G. 172, 173  
Scanlan J.P. 47  
Schapiro L. 314  
Schilpp P.A. 6  
Seitz J. 47, 58  
Sesterhenn R. 259  
Stadler F. 7, 244, 287, 333, 343  
Stites R. 267  
Strohl J. 56, 60  
Tatarkiewicz W. 59  
Ulam A.B. 296, 297  
Venturi F. 21, 132  
Verrier R. 28  
Weill C. 126



# Содержание

Предисловие ( <i>В.А. Лекторский</i> ) . . . . .	1
Предисловие переводчика ( <i>О. Попова</i> ). . . . .	3
Введение . . . . .	5
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. Проникновение эмпириокритицизма в русскую культуру . . . . .	
15	
Глава первая. В.В. Лесевич и народническое прочтение эмпириокритицизма . . . . .	17
Ангажированный интеллигент . . . . .	20
От позитивизма к эмпириокритицизму . . . . .	29
Критика опыта и субъективная точка зрения . . . . .	40
Глава вторая. Русские последователи Маха и Авенариуса . . . . .	52
Рабочий-философ В.В. Тронин . . . . .	59
Молодой Луначарский, философ и революционер . . . . .	64
Инженер Энгельмейер . . . . .	74
Глава третья. Университеты и лаборатории . . . . .	87
Эмпириокритические симпатии академического философа . . . . .	90
Среди ученых-механицистов и «физиков-идеалистов» . . . . .	94
Глава четвертая. Распространение эмпириокритицизма . . . . .	107
Роль М. М. Филиппова и «Научного обозрения» . . . . .	110
Интерпретация А. Гуревича . . . . .	117
ЧАСТЬ ВТОРАЯ. Русский махизм между идеализмом и материализмом . . . . .	
123	
Глава первая. Poleмика между марксистами и идеалистами . . . . .	125
Эмпириокритицизм Чернова . . . . .	132
Группа «махистов» в Калуге и Вологде . . . . .	140
«Проблемы идеализма» . . . . .	147
Александр Богданов и разработка эмпириомонизма . . . . .	155
А.В. Луначарский и ницшеанский эмпириокритицизм . . . . .	165
Реалистическое мировоззрение . . . . .	177

Глава вторая. Эмпириокритицизм и революция . . . . .	189
Набросок эмпириокритической историографии . . . . .	197
Махизм и марксизм . . . . .	208
Вопрос о «вещи в себе» . . . . .	223
Дицгенизм в России . . . . .	237
Марксизм и религия . . . . .	251
Глава третья. Философия и политический раскол . . . . .	268
Богданов и Ленин: большевистская дилемма . . . . .	272
Большевистская ересь? . . . . .	276
Реакция большевиков-ортодоксов: Ленин и Горин . . . . .	290
Раскол . . . . .	305
Глава четвертая. Завершение махистского спора . . . . .	323
Ответы Ленину . . . . .	328
Философия и политика . . . . .	339
Указатель имен . . . . .	350



*Научное издание*

Стейла Даниэла

## НАУКА И РЕВОЛЮЦИЯ

Рецепция эмпириокритицизма  
в русской культуре (1877–1910 гг.)

Компьютерная верстка

*Т.В. Исакова*

Корректор

*Т.Ю. Коновалова*

ООО «Академический Проект»

111399, Москва, ул. Марتنювская, 3.

СЕРТИФИКАТ СООТВЕТСТВИЯ

№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012.

Орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51

ООО «ПРОФИ-СЕРТИФИКАТ»

*По вопросам приобретения книги  
просим обращаться в ООО «Трикта»:*

111399, Москва, ул. Мартенювская, 3.

Тел.: (495) 305 3702, 305 6092; факс: 305 6088

Е-mail: [info@aproject.ru](mailto:info@aproject.ru)

Интернет-магазин: [www.aproject.ru](http://www.aproject.ru)

Подписано в печать 11.09.13.

Формат 60×90/16. Гарнитура MyslC.

Бумага писчая. Печать офсетная. Усл. печ. л. 23,0.

Тираж 1000 экз. Заказ №

## **КНИГА — ПОЧТОЙ**

**ИЗДАТЕЛЬСКО-КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА  
«ТРИКСТА»**

*предлагает заказать и получить по почте книги  
следующей тематики:*

- ▶ **психология**
- ▶ **философия**
- ▶ **история**
- ▶ **социология**
- ▶ **культурология**
- ▶ **учебная и справочная литература  
по гуманитарным дисциплинам  
для вузов, лицеев и колледжей**

Прислав маркированный конверт с обратным адресом,  
Вы получите каталог, информационные материалы  
и условия рассылки.

Наш адрес:

111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,  
ООО «Трикста», служба «Книга — почтой».

Заказать книги можно также по  
тел.: (495) 305-37-02, факсу: 305-60-88

или по электронной почте:

e-mail: [info@aproject.ru](mailto:info@aproject.ru)

Просим Вас быть внимательными и указывать полный  
почтовый адрес и телефон / факс для связи.

С каждым выполненным заказом Вы будете получать  
информацию о новых поступлениях книг.

**ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!**

**Издательство  
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»  
представляет:**

**Пома А.**

**КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ГЕРМАНА  
КОГЕНА**

**Пер. с итал. О.А. Поповой**

*2012. — 319 с.*

Книга профессора Андреа Пома «Критическая философия Германа Когена» впервые была опубликована в Милане в 1988 г. В 1997 г. в США Джон Дентон перевел ее на английский язык. Несмотря на то что первая публикация книги была представлена сравнительно давно, его книга и сегодня представляет интерес среди исследователей неокантианства, поскольку взгляды профессора Пома на неокантианство Когена отличаются выраженным своеобразием. Согласно его воззрению, Коген создал систему критической философии, в которую, с чем соглашаются все исследователи философии Марбургской школы, входили логика, этика и эстетика. Однако в последние годы, как отмечает Андреа Пома, Коген занимался философией религии: в своих поздних работах он не только предложил так называемую теологическую «сумму» — Сумму теологии (*Summa theologiae*) современного иудаизма, но и неразрывно со своим ранним мышлением углубил и усилил критицизм, связывая его с проблемами религии.



Книга Даниэлы Стейлы «Наука и революция. Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910 гг.)» — классическое исследование по истории философии, в котором на базе общего анализа состояния российской науки на рубеже XIX–XX веков приводится детальная характеристика своеобразия русского эмпириокритицизма и на этом фоне рассматривается закономерность революции в России.

Влияние эмпириокритицизма на развитие европейской науки и философской мысли было весьма существенным, на идеи этого учения опирались многие выдающиеся мировые ученые. В России же начиная с конца XIX века эмпириокритицизм стал предметом весьма ожесточенных партийных споров, в связи с чем надо говорить об особом, не только научном, но и социально-политическом звучании этой доктрины.

А после издания ленинского «Материализма и эмпириокритицизма» в России представления об этом философском течении приобрели во многом искаженный характер. Автор ставит своей целью восстановить историческую справедливость, отыскать во многом неизвестные или утерянные сведения по этому деликатному и противоречивому периоду, когда Россия стояла на перепутье и ее развитие могло пойти в совсем ином направлении.

ISBN 978-5-8291-1459-6



9 785829 114596

