ИЗДАТЕЛЬСТВО грамота

Манускрипт • Manuscript

ISSN 2949-3242 (online)
ISSN 2618-9690 (print)

2026. Том 19. Выпуск 5 | 2026. Volume 19. Issue 5
Материалы журнала доступны на сайте (articles and issues available at): manuscript-journal.ru

RU

Философия коллективизма «русского эмпириокритицизма» (В. А. Базаров, А. В. Луначарский) как секулярная трансформация идеи соборности

Коротышева Н. Н., Кушова И. А.

Аннотация. Цель исследования – обоснование непрерывности и преемственности развития национального феномена русской идеи на основе братского коллективного начала, нашедшего воплощение как в традиционной православной соборности, так и в социальной философии коллективизма представителей «русского эмпириокритицизма» (в трудах В. А. Базарова и А. В. Луначарского). В статье рассмотрены гносеологические и социокультурные основания коллективного опыта в учениях «русских махистов», проведен сопоставительный анализ категорий соборности и солидарности, раскрыта критика буржуазного индивидуализма и мещанства, а также осмыслена специфика адаптации марксистского учения к отечественному мировоззренческому контексту. Научная новизна исследования состоит в том, что в нем впервые в контексте исторической преемственности феномена русской идеи детально эксплицирован гносеологический и этический потенциал философии коллективизма В. А. Базарова и А. В. Луначарского, показана глубинная связь философии коллективизма с интуициями православной соборности и продемонстрирована надличностная, созидательная природа солидарного сознания, альтернативная западному эгоцентризму. В результате исследования установлено, что философия коллективизма теоретиков «русского эмпириокритицизма» не сводится к механическому отрицанию индивидуальности, а утверждает коллективный опыт как фундаментальное условие целостности бытия, познания и культуры; выявлено, что переход от религиозной православной соборности к социалистическому коллективизму в отечественной мысли представляет собой органическую эволюцию единого социокультурного архетипа служения и «общего дела».

EN

The philosophy of collectivism in “Russian empiriocriticism” (V. A. Bazarov, A. V. Lunacharsky) as a secular transformation of the idea of sobornost

N. N. Korotysheva, I. A. Kushova

Abstract. The study aims to substantiate the continuity and succession peculiar to the development of the national phenomenon of the Russian idea based on the fraternal collectivist principle, embodied both in traditional Orthodox sobornost and in the philosophy of collectivism of the “Russian empiriocriticism” representatives (primarily in the works of V. A. Bazarov and A. V. Lunacharsky). The article examines the epistemological and socio-cultural foundations of collective experience in the doctrines of Russian Machists, provides a comparative analysis of the concepts of sobornost and solidarity, reveals the critique of bourgeois individualism and philistinism, and explores the specifics of adapting Marxist doctrine to the domestic worldview context. The scientific novelty of the study lies in the fact that, for the first time in the context of the historical continuity of the phenomenon of the Russian idea, the epistemological and ethical potential of V. A. Bazarov’s and A. V. Lunacharsky’s philosophy of collectivism is explicitly revealed, their deep connection with the intuitions of Orthodox sobornost is demonstrated, and the supra-individual, creative nature of solidarity consciousness as an alternative to Western egocentrism is substantiated. As a result of the study, it was found that the philosophy of collectivism of the “Russian empiriocriticism” theorists does not boil down to a mechanical denial of individuality, but asserts collective experience as a fundamental condition for the integrity of being, cognition, and culture; it is shown that the transition from religious Orthodox sobornost to socialist collectivism in Russian thought represents an organic evolution of a single socio-cultural archetype of service and the “common cause”.

Научная статья (original research article) | https://doi.org/10.30853/mns20260293

© 2026 Авторы. © 2026 ООО Издательство «Грамота» (© 2026 The Authors. © 2026 Gramota Publishing, LLC). Открытый доступ предоставляется на условиях лицензии CC BY 4.0 (open access article under the CC BY 4.0 license): https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Введение

Актуальность данного исследования обусловлена современными цивилизационными трансформациями и необходимостью поиска ценностно-смысловых ориентиров дальнейшего развития российского общества. Еще в конце 1990-х годов академик В. С. Степин писал, цитируя Г. В. Плеханова, что Россия – это «кентавр, который возник в результате петровских реформ, когда Петр I пришил европейскую голову к азиатскому туловищу традиционной России» (1998, с. 8). Это «гибридное» состояние страны привело, по мнению мыслителя, к нескольким масштабным попыткам модернизации, порожденным отставанием от технологически ориентированного Запада. Сегодня Россия вновь сталкивается с историческим вызовом и вынуждена искать принципиально иные стратегии исторического движения. Если в конце XX века будущее мыслилось исключительно в парадигме вестернизации и модернизационной «игры в догонялки», то сегодня отчетливо проявляется тенденция к поиску ответов в традиционных основаниях бытия человеческого сообщества. Как отмечал еще в начале XX века Г. К. Честертон, культ абстрактного будущего нередко выступает проявлением слабости: «…люди придумывают новые идеалы, потому что не осмеливаются опробовать старые. Они смотрят вперед с энтузиазмом, потому что боятся оглядываться назад» (Честертон, 2024, с. 51).

В контексте современного перехода от модели однополярной глобализации к многополярному (или полицентричному) мироустройству (Дугин, 2013) особое значение приобретает концептуальный потенциал русской идеи, воплощающей опыт соборного единения. Так, А. В. Черняев (2023, с. 93-94) обоснованно указывает на целесообразность разработки теории исторического развития, альтернативной западным схемам модернизации и утверждающей преемственность отечественной государственности и культуры поверх политических разрывов. В этой связи особый исследовательский интерес представляет обращение к отечественной философской традиции первой трети XX столетия, когда религиозно-философская интуиция соборности получила неожиданное, но внутренне закономерное преломление в секулярных проектах «русского эмпириокритицизма». Выбор в качестве предмета специального анализа философских воззрений В. А. Базарова и А. В. Луначарского обусловлен тем, что среди представителей «русского эмпириокритицизма» именно эти два мыслителя (выступившие ведущими авторами программного сборника «Очерки философии коллективизма» 1909 года) осуществили целостный взаимодополняющий синтез идеи коллективизма в двух фундаментальных измерениях: гносеологическом (концепция коллективного опыта и «универсального сотрудничества» В. А. Базарова) и социально-этическом, аксиологическом (критика буржуазного мещанства и концепция коллективизма как «видового самосознания» А. В. Луначарского), наиболее полно выразив секулярную трансформацию отечественного идеала соборности.

Для достижения вышеуказанной цели исследования необходимо решить следующие задачи:

– рассмотреть эволюцию и концептуальную преемственность категорий «соборность» и «коллективизм» в отечественной социально-философской мысли;

– проанализировать гносеологическую модель коллективного опыта и критику субъективного обособленного «я» в трудах В. А. Базарова;

– охарактеризовать критику буржуазного индивидуализма и мещанства в социально-этической теории А. В. Луначарского;

– выявить социокультурные основания адаптации марксизма и философии коллективизма в интеллектуальном пространстве России первой трети XX века.

Методы исследования: 1) метод историко-философской реконструкции, позволивший воссоздать интеллектуальный контекст формирования «русского эмпириокритицизма» и проследить генезис коллективистских концепций В. А. Базарова и А. В. Луначарского в русской мысли начала XX века; 2) метод понятийного и сравнительно-сопоставительного анализа (философской компаративистики), использованный для выявления смысловых пересечений и структурного изоморфизма между религиозно-философской категорией «соборность» и секулярными концептами «коллективизм», «коллективный опыт» и «видовое самосознание»; 3) системный подход, обеспечивший рассмотрение гносеологических, онтологических, социально-этических и эстетических воззрений русских махистов как целостной мировоззренческой парадигмы в русле развития русской идеи; 4) метод герменевтической интерпретации философских и художественно-публицистических первоисточников, направленный на экспликацию глубинных социокультурных архетипов солидарности и «общего дела» в текстах отечественных мыслителей.

Материалом для исследования послужили философские работы представителей отечественного эмпириокритицизма «Материал коллективного опыта и организующие его формы» и «Мистицизм и реализм нашего времени» В. А. Базарова (1909; 2019) и «Мещанство и индивидуализм» А. В. Луначарского (1909), опубликованные в программных сборниках «Очерки философии коллективизма» (1909) и «Очерки по философии марксизма» (2019), труды других теоретиков русского позитивизма и эмпириокритицизма В. В. Лесевича (1891), П. С. Юшкевича (2019), Я. А. Бермана (2019), Н. В. Валентинова (Вольского) (2010), С. А. Суворова (2019), труд «Анализ ощущений и отношение физического к психическому» Э. Маха (2005), классические произведения русской религиозно-философской мысли Ф. М. Достоевского (1989), В. С. Соловьева (1988; 1989), Н. Ф. Федорова (1982), С. Н. Трубецкого (1994), а также философско-публицистические и художественные

тексты А. А. Богданова (1990; 1999), А. П. Платонова (2011a; 2011b), Н. А. Бердяева (1990), Ф. А. Степуна (2001), Г. К. Честертона (2024) и Н. Постмана (1990).

Теоретическую базу исследования составили труды мыслителей, исследовавших содержание русской идеи, феномен соборности и специфику отечественного мировоззрения: А. В. Гулыги (2003), А. П. Козырева (2024), А. А. Горелова (2025), И. И. Евлампиева (2023), Т. М. Кожевниковой (2012), И. В. Подвойской (2011), С. Ю. Пискорской (2006); работы по истории русского махизма, теории познания и социально-философским исканиям отечественного эмпириокритицизма и западноевропейской марксистской мысли Н. Н. Полуян (2009; 2010), Д. Стейлы (2013), М. В. Локтионова (2022), А. Ю. Морозовой (2020) и Т. А. Кузьминой (1978); а также культурологические, социально-философские и цивилизационные концепции В. С. Степина (1998), А. В. Черняева (2023), Д. Б. Зильбермана (2014), А. Г. Дугина (2013) и А. А. Зиновьева (2005).

Практическая значимость исследования заключается в том, что его выводы и материалы могут быть использованы в вузовских курсах по истории русской философии, социальной философии, культурологии, при подготовке спецкурсов по философии Серебряного века и раннесоветской мысли, а также при разработке теоретических моделей национальной идентичности и воспитательных программ, ориентированных на укрепление гражданской солидарности.

Обсуждение и результаты

Неотъемлемой частью целостного содержания русской идеи, ключевыми выразителями которой А. В. Гулыга (2003, с. 5-12) называет Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева и Н. Ф. Федорова, выступает коллективизм, концептуализированный в классической русской философии через понятие соборности. Введенное в философский оборот славянофилами (прежде всего А. С. Хомяковым и И. В. Киреевским), понятие соборности изначально фиксировало свободное единство верующих в любви к Богу и друг другу, противопоставленное как авторитарному принуждению («единству без свободы»), так и атомизированному протестантскому и либеральному индивидуализму («свободе без единства»). Однако уже в XIX столетии эта категория вышла далеко за пределы чисто экклезиологической проблематики, превратившись в универсальную социально-философскую, антропологическую и гносеологическую матрицу отечественного миропонимания. Как справедливо подчеркивает А. П. Козырев, соборность относится к базовым, конституирующим категориям отечественной мысли: «…русский человек – не индивидуалист, он умеет находить нужные ему формы самоорганизации в коллективы и сообщества» (2024, с. 141), вследствие чего соборное начало обнаруживается на самых разных уровнях социальной жизни – от традиционной крестьянской общины («мира») и трудовой артели до советских форм товарищеского общежития.

В русской философской традиции последовательно осмысляется идея солидарного человеческого бытия, глубоко созвучная толстовскому «роевому началу» – органической потребности индивида осознавать и переживать себя неотъемлемой частью большего духовного и социального целого: семьи, общины, народа, Отечества, а в пределе – всего человечества и космоса. С этим неразрывно связано специфически русское понимание реализации личностного предназначения: подлинный смысл индивидуального существования раскрывается не в эгоистическом самоутверждении и не в обособлении от других людей, а исключительно через свободное и ответственное участие в «общем деле». Если Л. Н. Толстой усматривал в обособленной жизни исключительно для себя «духовную смерть» и иллюзию бытия, то родоначальник русского космизма Н. Ф. Федоров в своем главном труде «Философия общего дела» (в работе «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства») провозглашал нравственный императив «жить не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех» (1982, с. 110), видя в разобщенности («небратстве») главный источник как социальных бедствий, так и онтологической смертности человека. В свою очередь, В. С. Соловьев (1988, с. 255-260; 1989, с. 122-125, 221-246) в фундаментальных работах «Чтения о Богочеловечестве», «Русская идея» и «Оправдание добра. Нравственная философия» обосновывал метафизический и социально-исторический идеал «положительного всеединства» и соборного воплощения абсолютного Добра как единственное нравственное оправдание человеческой истории. Ф. М. Достоевский (1989, с. 512-525) в «Дневнике писателя» (прежде всего в знаменитом очерке «Пушкин» 1880 года) также связывал существо русской идеи с «всемирной отзывчивостью» и братским единением людей, указывая, что обособление личности в буржуазном мире оборачивается не расцветом индивидуальности, а трагическим одиночеством и самоуничтожением. При этом, как справедливо показывает А. А. Горелов (2025, с. 655-657) в своем исследовании концепции русской идеи и «русского социализма» Ф. М. Достоевского, именно в преодолении буржуазной атомизации на путях православного братского единения писатель видел всемирно-историческое призвание России.

Таким образом, между религиозно-философской категорией соборности и секулярным коллективизмом начала XX века прослеживается глубокая структурно-смысловая преемственность. Секуляризация общественного сознания в предреволюционной России не отменила фундаментальную установку на поиск целостности и братского жизнеустройства, но перевела ее с языка православного богословия и метафизики всеединства на язык социальной философии, позитивной науки и теории социализма. Анализируя природу отечественного коллективизма, Т. М. Кожевникова (2012, с. 75) определяет его как исторически сформированную социокультурную норму и ценностную доминанту, согласно которой благо сообщества признается приоритетным

по отношению к партикулярному благу отдельного лица, причем сам этот приоритет воспринимается не как внешнее насилие над личностью, а как условие ее собственного сохранения и достоинства. И. В. Подвойская, проводя детальный категориальный анализ, констатирует, что «между содержанием соборности и содержанием гуманистически ориентированного коллективизма противоречий возникнуть не может по определению» (2011, с. 143), поскольку оба концепта исходят из преодоления отчуждения между человеком и обществом на основе взаимной ответственности и солидарности.

Социально-философское соотнесение соборности и коллективизма в контексте развития русской идеи предпринимает и С. Ю. Пискорская, относя к фундаментальным принципам коллективизма товарищескую солидарность, нравственный долг, взаимопомощь и гармонизацию личного и общественного блага; при этом исследовательница особо подчеркивает, что речь идет отнюдь не о нивелировании или уничтожении индивидуальности, поскольку «только в коллективе личность может полностью раскрыть свои способности и дарования» (2006, с. 277). В отличие от западноевропейского индивидуализма, полагающего общество лишь вторичным, механическим агрегатом автономных субъектов, связанных юридическим договором и конкуренцией, принцип коллективизма предотвращает атомизацию человека, конституируя его социальное и духовное значение мерой сознательной интеграции в органическое целое (Пискорская, 2006, с. 280). Личность в соборно-коллективистской парадигме не растворяется в безликой массе («стадности»), а обретает подлинную полноту бытия, преодолевая границы собственной конечности.

Примечательно, что современные исследователи, выстраивая генеалогическую линию преемственности «соборность – коллективизм – русская идея», все чаще обращаются к философскому наследию раннего русского марксизма, прежде всего А. А. Богданова (Полуян, 2010; Стейла, 2013; Морозова, 2020). В частности, А. Ю. Морозова (2020) обстоятельно исследует богдановскую концепцию «физиологического коллективизма» и товарищеского сотрудничества как масштабный проект гармоничной организации общества будущего. Сам А. А. Богданов в своих программных трудах начала XX века (переизданных в 1990-е годы) трактовал сотрудничество не просто как экономический механизм разделения труда, но как решающий онтологический и гносеологический фактор исторической динамики: «Сотрудничество здесь принимается как хозяйственная связь общества; коллективы… как первичные деятели истории и познания; развитие стройности и силы коллективов как сущность человеческого прогресса» (1990, с. 292; см. также: Богданов, 1999). У Богданова категория коллектива фактически принимает на себя те функции синтеза человеческого опыта и преодоления мировой раздробленности, которые в русской религиозной философии выполняла соборность.

Однако к числу представителей русского позитивизма и неортодоксального марксизма начала XX века (получившего в историографии наименование «русского махизма» или «русского эмпириокритицизма») принадлежали и другие оригинальные мыслители: П. С. Юшкевич (2019, с. 162-214), В. В. Лесевич (1891, с. 180-215), Я. А. Берман (2019, с. 71-106), Н. В. Валентинов (Вольский) (2010, с. 140-210), С. А. Суворов (2019, с. 291-328), а также В. А. Базаров (Руднев) (1909; 2019) и А. В. Луначарский (1909), чьи концепции коллективной природы познания, творчества и этики заслуживают специального историко-философского анализа. Их программные взгляды нашли концентрированное выражение в знаковых коллективных трудах «Очерки по философии марксизма» (1908) и «Очерки философии коллективизма» (1909). При этом, как детально показано в историко-философском исследовании Д. Стейлы (2013, с. 45-198), посвященном рецепции эмпириокритицизма в русской культуре 1877-1910 годов, внутри этого интеллектуального течения существовали весьма различные теоретические акценты. Так, В. В. Лесевич (1891) сосредоточился на общеметодологическом обосновании «научной философии» в духе критического позитивизма; П. С. Юшкевич (2019) разрабатывал конвенционалистскую концепцию «эмпириосимволизма»; Я. А. Берман (2019) занимался формально-методологической ревизией гегелевской и марксистской диалектики с позиций прагматизма и принципа экономии мышления; Н. В. Валентинов (2010, с. 140-210) стремился непротиворечиво дополнить исторический материализм психофизиологическим учением Э. Маха и Р. Авенариуса; а С. А. Суворов (2019) выводил законы общественной жизни из универсального натуралистического «закона экономии сил». Все перечисленные авторы фокусировались преимущественно на специально-эпистемологических, логико-методологических или энергетических вопросах и не создали целостной социально-этической и культурфилософской теории коллективизма, сопоставимой с отечественной традицией соборности (в то время как организационная концепция и «эмпириомонизм» А. А. Богданова (1990; 1999) уже стали предметом многочисленных специальных публикаций). Авторы статьи сосредоточились на В. А. Базарове и А. В. Луначарском, поскольку в их работах идея коллективизма обрела наиболее глубокое и взаимодополняющее гносеологическое и социально-этическое обоснование, позволившее перебросить прочный концептуальный мост от классической русской философии XIX века к социокультурным проектам советской эпохи.

В философском наследии В. А. Базарова (Владимира Александровича Руднева, 1874-1939) можно выделить две неразрывно взаимосвязанные теоретические линии: во-первых, фундаментальное обоснование коллективного характера человеческого опыта как онтологического и гносеологического условия единства и объективности мира; во-вторых, последовательную философскую критику изолированного «индивидуалистического сознания» и буржуазного фетишизма замкнутого «я». Как убедительно показано в работах Н. Н. Полуян (2009; 2010, с. 8-14), посвященных анализу гносеологии В. А. Базарова и теории познания «русского эмпириокритицизма», оригинальность базаровского подхода заключалась в преодолении пассивно-созерцательной трактовки опыта и выявлении деятельностной, коллективно-трудовой природы познавательных форм.

Показательно, что гносеологический аспект соборности еще до выступления русских махистов глубоко исследовал представитель метафизики всеединства С. Н. Трубецкой в своем программном труде «О природе человеческого сознания» (1889-1891). Полемизируя как с рационалистическим солипсизмом, так и с узким британским эмпиризмом, С. Н. Трубецкой определял человеческое сознание не как личную собственность изолированной монады, а как «коллективную функцию человеческого рода», утверждая соборную природу самого акта мышления: «Фактически я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми. И только то для меня истинно, достоверно всеобщим и безусловным образом, что должно быть таковым для всех» (1994, с. 495). Согласно Трубецкому (1994), сама объективность внешнего мира и общезначимость логических категорий гарантируются тем, что индивидуальное сознание изначально пронизано универсальной связью со всеми другими сознаниями.

В. А. Базаров (1909), работая в совершенно иной – позитивистско-марксистской и эмпириокритической – системе координат, развивает поразительно сходную философскую интуицию. В статье «Материал коллективного опыта и организующие его формы» (1909) он формулирует ключевой гносеологический тезис: «…на почве индивидуального опыта целостная картина мира была бы совершенно недостижима» (Базаров, 1909, с. 195). В работе «Мистицизм и реализм нашего времени» (1908) мыслитель детально поясняет ограниченность индивидуального психофизиологического аппарата: «Не трудно убедиться, что в действительности из одних только “моих” представлений – т. е. фактически дифференцировавшихся как функции моего организма, никакого единства мира, ни в пространстве, ни во времени сложить невозможно» (Базаров, 2019, с. 40).

Обособленный субъект, предоставленный исключительно потоку собственных ощущений, не способен схватить объект во всей его действительной полноте и многомерности. К непосредственному, всегда фрагментарному и одностороннему чувственному восприятию человек вынужден постоянно добавлять мыслительные гипотетические конструкции, почерпнутые из интерсубъективного общения и совокупной практики человечества (например, достраивая в сознании образ невидимой обратной стороны предмета или внутренней части дерева в глубине лесного массива) (Базаров, 2019, с. 40). То, что наивному или буржуазно-индивидуалистическому сознанию кажется продуктом его личного усмотрения, на деле оказывается результатом тысячелетней кристаллизации общечеловеческого труда и языка. Именно коллективный опыт связывает дискретные, разрозненные акты индивидуального восприятия в непрерывную, закономерную пространственно-временную картину универсума (Базаров, 1909, с. 195-197).

При этом В. А. Базаров решительно преодолевает созерцательность классического западноевропейского эмпиризма и кантианского априоризма. Если для И. Канта формы созерцания и категории рассудка суть доопытные структуры трансцендентального субъекта, накладываемые на хаос ощущений и отделяющие познающего от непознаваемой «вещи в себе», то для Базарова организующие формы опыта вырабатываются в реальном историческом процессе коллективного труда. Мыслитель подвергает острой критике как «материалистический мистицизм» (постулирующий потустороннюю опыту «материю в себе»), так и идеалистический субъективизм, противопоставляя им концепцию «конкретного когнитивного реализма» (Базаров, 2019, с. 15-28; Полуян, 2009, с. 14-16; 2010, с. 11-15). В рамках этой концепции исчезает непреодолимая пропасть между субъектом и объектом: познание трактуется В. А. Базаровым не как пассивное зеркальное копирование застывшей реальности изолированным наблюдателем, а как активный, созидательный акт в рамках «универсального сотрудничества» (1909, с. 198) людей, где «все данное есть в то же время созданное» (2019, с. 32).

Мир действительного опыта, по мысли философа, есть единая мастерская коллективного человечества, в которой познание и практическое переустройство бытия сливаются воедино. В этом созидательном коллективном порыве реализуется подлинная человеческая свобода, которая, как точно отмечает И. И. Евлампиев применительно к магистральной линии русской философской традиции, принципиально отличается от западного правового формализма и «направлена на творчество, на созидание искусственной природы – культуры» (2023, с. 100).

С концепцией коллективного познания и созидания у В. А. Базарова органично сопряжена радикальная деконструкция эгоцентрического начала в философии и культуре. Анализируя феномен индивидуализма, Базаров (1909, с. 160-168; 2019, с. 58-62) показывает, что само понятие замкнутого, непроницаемого «индивидуального Я» не является первичной самоочевидной данностью (как полагал Р. Декарт в своем *cogito*), а представляет собой исторически преходящую идеологическую иллюзию, порожденную товарным производством, разделением труда и социальной конкуренцией. Буржуазный индивид, вынужденный ежедневно отстаивать свои частные интересы в борьбе со всеми остальными, переносит эту социально-экономическую отгороженность на устройство собственного сознания, воображая свои мысли и переживания «частной собственностью» своего «я».

Опровергая претензии индивидуалистов на монополию в сфере духовного созидания, мыслитель выдвигает тонкий психологический и эстетический аргумент: если бы изолированное «я» действительно являлось подлинным источником творчества, то в моменты наивысшего напряжения творческих сил индивидуальное самосознание и ощущение собственной обособленности должны были бы максимально обостряться. Однако многочисленные автобиографические свидетельства великих ученых, философов и художников убедительно подтверждают прямо противоположное: в момент истинного творческого вдохновения авторское субъективное «я» с его мелочным самолюбием и частными капризами полностью отступает на задний план, растворяясь в объективной логике созидаемого предмета. Опираясь на глубокое суждение Г. В. Ф. Гегеля о том, что при подлинном мышлении субъект отрешается от своих частных особенностей и всецело погружается в суть дела, В. А. Базаров утверждает: «…в действительности стиль безличен» (2019, с. 63).

«Безличность» (или, точнее, надличностность) высокого стиля у Базарова означает отнюдь не серость или шаблонность, а высшую ступень объективности и всеобщности: гениальное художественное произведение или научное открытие воспринимается как единственно верное, внутренне необходимое и общезначимое решение, в котором говорит не каприз отдельного индивида, а голос самого родового человеческого опыта. Напротив, навязчивое стремление «оригинальничать» и выпячивать свое обособленное «я» свидетельствует о творческом бессилии и распаде целостного мировосприятия. Следовательно, заключает философ, возведение единичного «я» в абсолют представляет собой глубоко ошибочную, реакционную попытку превратить естественную физиологическую и социальную ограниченность отдельного индивида в «высшее предназначение личности» (Базаров, 2019, с. 61). Преодоление этой ограниченности возможно лишь на путях сознательного включения личности в безграничный поток коллективного опыта и солидарного жизнетворчества.

Критика буржуазного индивидуализма и мещанства в социально-этической теории А. В. Луначарского

Если В. А. Базаров осуществляет деконструкцию эгоцентризма преимущественно в гносеологической и онтологической плоскостях, то развернутую критику индивидуализма на социально-этическом, культурно-историческом и эстетическом уровнях предпринимает Анатолий Васильевич Луначарский (1875-1933) в своем исследовании «Мещанство и индивидуализм» (1909, с. 219-344), опубликованном в первом сборнике «Очерков философии коллективизма». Данная работа представляет собой один из наиболее ярких в русской социально-философской мысли начала XX века опытов комплексного анализа духовного кризиса буржуазной цивилизации и обоснования этики социалистического коллективизма.

Отправной точкой размышлений А. В. Луначарского выступает необходимость строгого теоретического прояснения категорий «индивидуализм» и «мещанство», которые в русской публицистике и философии Серебряного века оказались в центре острых мировоззренческих дискуссий (в частности, в работах Р. В. Иванова-Разумника, Н. А. Бердяева, Д. С. Мережковского, М. Горького). В интеллигентской среде того времени широкое распространение получило романтическое противопоставление «серого, стадного мещанства» и «гордого, свободного индивидуализма» (в духе вульгаризированного ницшеанства или декадентского эстетизма), при котором социализм и коллективизм нередко третировались как грядущее торжество духовной уравниловки и «казарменного мещанства». А. В. Луначарский подвергает эту дихотомию радикальному пересмотру. Анализируя социально-экономический и психологический генезис буржуазной культуры, он приходит к фундаментальному выводу о том, что мнимая вражда между «утонченным индивидуалистом» и «пошлым филистером-мещанином» является чисто поверхностной, семейной ссорой внутри одного и того же социального типа: «…в общем и целом, мещанство и индивидуализм совпадают» (Луначарский, 1909, с. 322), а их общим материальным и бытийным фундаментом выступает институт частной собственности и порождаемая им атомизация общества.

Осуждая капиталистический уклад, сводящий многогранное человеческое бытие к узкоутилитарному потребительскому воспроизводству и конкурентной борьбе за выживание (Луначарский, 1909, с. 317), автор раскрывает глубинную пространственную и символическую метафорику собственнического мира: «Огороженное поле, забор – это символы частной собственности и индивидуализма, в смысле сознания своей отъединенности от прочих, от общества» (Луначарский, 1909, с. 283). «Забор» у Луначарского выступает универсальной социально-философской метафорой отчуждения: он возводится не только вокруг земельного участка или капитала, но и внутри самой человеческой души, превращая внутренний мир личности в осажденную крепость, враждебно противостоящую всему остальному человечеству.

Мыслитель детально прослеживает историческую эволюцию и внутреннюю типологию буржуазного индивидуализма. На заре капиталистической эпохи (в период Возрождения, Реформации и ранних буржуазных революций) индивидуализм имел определенное историческое оправдание как сила, разрушавшая средневековые сословно-цеховые перегородки и пробуждавшая личную инициативу. Однако по мере укрепления буржуазного строя героический порыв сменился, с одной стороны, хищническим социал-дарвинизмом крупных капиталистов, а с другой – трусливым, самодовольным квиетизмом мелкого собственника-обывателя («мещанина» в узком смысле слова), чей жизненный горизонт ограничен личным благополучием, покоем и накоплением (Луначарский, 1909, с. 265-285).

Особое внимание А. В. Луначарский уделяет феномену «утонченного», богемно-интеллигентского и декадентского индивидуализма конца XIX – начала XX века (от культа «сверхчеловека» Ф. Ницше и анархического эгоизма М. Штирнера до русского модернизма и мистического анархизма). Как отмечает М. В. Локтионов (2022), исследующий формирование философских взглядов А. В. Луначарского и специфику его «ницшеанского эмпириокритицизма», мыслитель прошел через критическое переосмысление эстетики жизнетворчества Ф. Ницше и биологической эстетики Р. Авенариуса и Э. Маха, решительно отвергнув буржуазно-индивидуалистический культ эгоцентрического «Я» во имя коллективистского идеала восходящего развития человеческого рода. Художник-декадент или философ-эгоцентрист искренне презирает лавочника-филистера за его прозаичность и пошлость, однако в своей глубинной жизненной установке он остается плотью от плоти того же самого мещанского мира. Если буржуазный делец рассматривает общество как арену для материального обогащения своего «я», то рафинированный эстет-индивидуалист рассматривает мир, культуру и других людей как резервуар утонченных впечатлений и переживаний для услаждения своей замкнутой субъективности (Луначарский, 1909, с. 315-322). И в том, и в другом случае нарушается органическая связь части и целого: индивид отказывается от служения надличностному делу и замыкается в скорлупе собственной

самости. Но, как убедительно показывает Луначарский, личность, оторванная от питающей почвы коллективной жизни, неизбежно обречена на внутреннее опустошение, пессимизм, неврастению и страх перед смертью, поскольку в пределах индивидуального, биологически конечного существования невозможно обрести устойчивый и неуничтожимый смысл бытия.

Индивидуалистическая разобщенность в масштабах социума (действующая по принципу «кто в лес, кто по дрова») неизбежно порождает глубокий аксиологический и мировоззренческий хаос в силу отсутствия объединяющего людей фундаментального ценностного базиса (Луначарский, 1909, с. 226). В обществе, где каждый замкнут в своем партикулярном интересе, распадаются общие критерии истины, добра и красоты. Примечательно, что десятилетия спустя сходную социокультурную дезориентацию и фрагментацию сознания в западном обществе позднего модерна зафиксировал американский исследователь медиа и культуры Н. Постман (1990), констатировав утрату «великих нарративов» и отсутствие всеобъемлющей, целостной концепции мира, способной упорядочивать сферу человеческих смыслов и нравственных ориентиров.

А. В. Луначарский еще в 1909 году пророчески предупреждал о неизбежном релятивизме, эклектизме и духовной всеядности эгоцентрической культуры: «Если выставлять для этой публики [индивидуалистов] знамя, то надо, чтобы оно было либо мутноцветно, либо пестроцветно, чтобы всякий нашел там свое» (1909, с. 226). «Пестроцветное» и «мутноцветное» знамя индивидуализма – это точный диагноз состояния духовного распада, когда место целостного мировоззрения занимает калейдоскоп субъективных мнений, модных интеллектуальных течений и симулякров, не обязывающих человека ни к какому солидарному действию и нравственному подвигу.

Буржуазно-мещанскому распаду и культу обособленного «я» А. В. Луначарский противопоставляет этику и эстетику пролетарского коллективизма. При этом мыслитель подробно разбирает и опровергает главный предрассудок критиков социализма, утверждающих, будто коллективизм враждебен яркой индивидуальности и стремится превратить людей в одинаковые «винтики» социального механизма. Луначарский (1909, с. 325-338) вводит принципиальное разграничение между *индивидуализмом* (как социально-психологической установкой на эгоцентрическое обособление и противопоставление себя общности) и *индивидуальностью* (как неповторимым своеобразием дарований, темперамента и творческих сил конкретного человека).

Подлинной основой высокой культуры и расцвета человеческой личности мыслитель признает коллективизм, определяемый им как «видовое самосознание» человечества: сознательное подчинение частного, эгоистического импульса общему созидательному плану не подавляет, а неизмеримо возвышает и расширяет личность, тогда как сиюминутный эгоизм и самоизоляция ведут к ее духовной деградации и измельчанию (Луначарский, 1909, с. 335). В человеке, охваченном «видовым самосознанием» (социалистическим аналогом соборного чувства), преодолевается трагический разрыв между личным счастьем и общественным долгом: радость и страдание других людей, борьба и творчество всего человеческого рода переживаются им как его собственное, интимно близкое дело.

В этой перспективе коллектив выступает не как внешняя принудительная инстанция, а как живая симфония свободных индивидуальностей. Чем богаче и самобытнее развита каждая отдельная личность, тем многограннее и мощнее становится совокупный опыт коллектива; и наоборот, только приобщаясь к океану надличностной родовой жизни, человек побеждает ужас собственного одиночества и биологической конечности. Таким образом, социально-этическая теория А. В. Луначарского (включая его идеи «эстетического гуманизма» и эмоционально-возвышенного отношения к человеческому роду как творцу культуры) оказывается в своей глубинной структуре секулярной переработкой традиционного для русской мысли идеала соборного братства, противопоставленного западному буржуазно-мещанскому индивидуализму.

Обращение русских мыслителей начала XX века к философским концепциям «второго позитивизма», в частности к эмпириокритицизму австрийского физика и философа Э. Маха и швейцарского мыслителя Р. Авенариуса, определялось целым комплексом эпистемологических и социокультурных причин (Полуян, 2010, с. 10-16; Стейла, 2013, с. 201-265). С одной стороны, теоретики «русского эмпириокритицизма» стремились модернизировать философский фундамент марксизма, приведя его в соответствие с новейшими открытиями естествознания на рубеже XIX-XX веков (революцией в физике, психологией восприятия, энергетизмом и теорией систем). С другой стороны – и этот фактор имел определяющее мировоззренческое значение в российском контексте – их привлекло глубинное созвучие центрального тезиса Э. Маха (2005, с. 65) об иллюзорности неизменного, обособленного метафизического «Я» («наше Я спасти нельзя» – *das Ich ist unrettbar*) с отечественными соборно-коллективистскими идеалами.

Действительно, в «Анализе ощущений» Э. Мах доказывал, что то, что мы называем своим «Я», не есть некая абсолютно изолированная субстанция или неизменная монада, а представляет собой лишь относительно устойчивый, постоянно меняющийся комплекс элементов опыта, не имеющий непроходимой границы, отделяющей его от мира и других людей. Если в западноевропейской культуре этот тезис Маха нередко воспринимался в духе скептического релятивизма или импрессионистического распада субъекта, то русские мыслители (А. А. Богданов, В. А. Базаров, А. В. Луначарский) прочли его сквозь призму отечественного архетипа всеединства и соборности: раз крушение терпит буржуазная иллюзия замкнутого «я», значит, подлинной реальностью обладает великое «Мы» – трудящееся и познающее человечество. Как особо отмечал А. В. Луначарский (1909, с. 248), сам австрийский ученый делал из критики эгоцентризма высокий этический вывод (Мах, 2005, с. 65-66), видя высшее призвание человека не в культивировании собственной индивидуальной

замкнутости, а в бескорыстном служении социальному преобразованию, науке и грядущим поколениям, в которых продолжает жить дело личности после ее физической смерти.

Хотя в советской и постсоветской историографии термин «русский эмпириокритицизм» (или «русский махизм») прочно утвердился после выхода острой полемической работы В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1909), сами рассматриваемые мыслители неизменно осознавали себя убежденными марксистами и теоретиками пролетарского социализма. Достаточно напомнить, что именно В. А. Базарову совместно с И. И. Скворцовым-Степановым принадлежит классический, образцовый научный перевод трех томов «Капитала» К. Маркса на русский язык, выдержавший впоследствии десятки переизданий, а после 1917 года В. А. Базаров стал одним из ведущих экономистов Госплана СССР, разрабатывавшим методологию перспективного планирования народного хозяйства. А. В. Луначарский же на протяжении двенадцати послереволюционных лет (1917-1929) возглавлял Народный комиссариат просвещения РСФСР, став одним из главных архитекторов советской системы образования, науки и массовой культуры.

Тем самым «русские эмпириокритики» осуществили фундаментальную интеллектуальную работу по органичной, творческой адаптации марксистских категорий к российской культурно-исторической почве, тогда как в западноевропейской социал-демократии эпохи Второго Интернационала марксизм зачастую редуцировался к плоскому экономическому детерминизму, позитивистскому эволюционизму и неокантианскому индивидуалистическому морализаторству (Кузьмина, 1978). Русская мысль не могла удовлетвориться сведением социализма к чисто экономической задаче перераспределения материальных благ и повышения уровня потребления (в чем и А. И. Герцен, и Ф. М. Достоевский, и затем А. В. Луначарский с В. А. Базаровым справедливо усматривали лишь демократизацию буржуазного мещанства). Для российской традиции социализм должен был стать целостным мировоззрением, преображающим саму природу человеческих отношений, побеждающим отчуждение и утверждающим братское онтологическое единство людей в совместном творческом труде.

В дальнейшем этот глубинный синтез традиционной православной соборности и новой социалистической солидарности ярко проявился в раннесоветской философии, культуре и художественной литературе. Одной из вершин такого художественно-философского синтеза стало творчество А. П. Платонова, испытавшего в молодости прямое влияние идей Пролеткульта А. А. Богданова, эстетики А. В. Луначарского и «философии общего дела» Н. Ф. Федорова. В ранней публицистике А. П. Платонова 1920-х годов (впервые собранной в издании 1991 г.) «дух единения» и преодоления буржуазной разъединенности объявляется главным стержнем пролетарского творчества и созидания нового мира («дух любви, за который мучился Христос и который называл Богом») (Платонов, 2011a, с. 16). Еще более рельефно эта соборно-коллективистская интуиция воплощена в его философском романе «Чевенгур» (1926-1928; впервые полностью издан в отечественной печати в 1988-1991 гг.), где изображается поиск абсолютного братского общежития, в котором люди пребывают «без паузы» между собой и отвергают узкоутилитарный рыночный расчет во имя живой человеческой близости: как объясняет герой романа Чепурный московскому проверяющему Сербинову, чевенгурцы «работают не для пользы, а друг для друга» (Платонов, 2011b, с. 360-361). В этой формуле Платонова предельно точно схвачена антибуржуазная, антимещанская суть русского коллективизма, для которого главным «продуктом» совместного труда выступает не вещное богатство само по себе, а братское единение людей.

Органическую, сущностную близость христианской соборности и социалистического идеала проницательно отмечал и выдающийся мыслитель русского зарубежья Ф. А. Степун: «…христианская душа по природе социалистична и хозяйственной проекцией русской идеи должен быть потому признан социализм, а не капитализм» (2001). Анализируя истоки русской революции и духовные искания Серебряного века, мыслитель был убежден, что при всех трагических издержках исторического катаклизма именно России суждено возглавить всемирно-историческое преодоление разрушительного западного буржуазного индивидуализма и открыть человечеству путь к новому соборному (солидарному) жизнеустройству.

О глубинном духовном родстве православной соборности и идеалов русского коммунизма писал во второй половине XX века и самобытный философ и культуролог Д. Б. Зильберман (2014). В своем исследовании «Православная этика и материя коммунизма» он убедительно показал, что марксистский проект (в его специфически русском, коллективистском и преобразовательном прочтении) был принят и усвоен в России отнюдь не случайно, а благодаря глубокому внутреннему структурному созвучию с традиционными духовными архетипами отечественной культуры (включая восточнохристианские исихастские интуиции синергии и соборного преображения мира): «Таким образом, советский коммунизм укоренился как система, соответствующая глубинным склонностям народа» (Зильберман, 2014, с. 173). В отличие от протестантской этики Запада, которая, согласно классической концепции М. Вебера, сакрализовала индивидуальный коммерческий успех и породила дух капитализма, православная этика соборного служения подготовила в России социокультурную «материю» для восприятия коллективистского проекта. По справедливому заключению Д. Б. Зильбермана, отечественная культура даже в секулярных формах сохраняет надличное ценностное измерение и способность подчинять частные, эгоистические интересы высшему нравственному долгу и общему делу (Зильберман, 2014, с. 172).

Резюмируя данную историко-философскую и социокультурную закономерность, можно привести известное суждение Н. А. Бердяева из книги «Судьба России» (1918) о том, что «русский народ всегда любил жить в тепле коллектива» (1990, с. 13). И хотя сам Бердяев с позиций персонализма нередко критиковал недостаточную дифференцированность личностного начала в русской истории, он неизменно признавал, что западному буржуазному индивидуализму и формальному законничеству Россия противопоставляет искание коммюнотарности, братства и всеобщего спасения. В свою очередь, разрушение советского коллективного этоса

в конце XX столетия выдающийся отечественный социолог и философ А. А. Зиновьев называл фундаментальной антропологической и социальной трагедией эпохи: «…легче пережить потерю друзей и родственников, чем коллектива» (2005, с. 25), поскольку именно товарищеский коллектив и отношения солидарности составляли естественную, смыслообразующую среду обитания отечественного человека, защищавшую его от социального отчуждения и экзистенциальной заброшенности.

Таким образом, в русской идее, исторически основанной на братском, соборном начале (Горелов, 2025), содержится инвариантное ценностное ядро, объединяющее поверх идеологических барьеров как религиозных мыслителей XIX – начала XX века, так и представителей секулярного социализма и «русского эмпириокритицизма». Острая теоретическая полемика между В. И. Лениным и русскими махистами (А. А. Богдановым, В. А. Базаровым, А. В. Луначарским) велась преимущественно в плоскости эпистемологического обоснования материализма и партийно-политической тактики; в макроисторическом же контексте цивилизационного противостояния западного буржуазного индивидуализма и отечественного коллективизма обе стороны объективно отстаивали единую солидаристскую, созидательную парадигму бытия.

Заключение

Таким образом, в результате проведенного исследования мы приходим к следующим выводам:

1. Развитие феномена русской идеи в исторической перспективе демонстрирует неразрывную преемственность между традиционной религиозно-философской категорией православной соборности и секулярным понятием коллективизма. Утверждение приоритета «общего дела», надличностного созидания, солидарности и братского единения людей выступает инвариантной чертой отечественного философского самосознания и социокультурного кода, противостоящей атомизации человека в западной индивидуалистической модели.

2. Философия «русского эмпириокритицизма» в лице В. А. Базарова внесла существенный вклад в онтологическую и гносеологическую концептуализацию коллективизма. Разработанная В. А. Базаровым гносеологическая модель коллективного опыта доказывает, что объективность, единство и пространственно-временная целостность картины мира конституируются исключительно совокупным социальным опытом человечества в процессе «универсального сотрудничества», тогда как изолированный индивид не способен создать связную картину реальности. В акте подлинного научного и художественного творчества ограниченное субъективное «я» преодолевается ради общезначимого, надличностного созидания.

3. В своей социально-этической теории А. В. Луначарский всесторонне критикует буржуазный индивидуализм, доказывая его генетическое и сущностное тождество с феноменом мещанства на общей основе института частной собственности. Раскрывая духовную деградацию, отчуждение и аксиологический релятивизм («пестроцветное знамя») разобщенного индивида, А. В. Луначарский противопоставляет мещанскому эгоцентризму социалистический коллективизм как «видовое самосознание», в котором гармоничное развитие неповторимой человеческой индивидуальности достигается через солидарное служение целому.

4. Успешное восприятие марксизма в России первой трети XX века и формирование советского типа социальности были во многом подготовлены традиционными социокультурными архетипами соборности, что обеспечило органическую конвергенцию восточнохристианских интуиций братской любви и «общего дела» с идеалами пролетарского товарищества и коллективистского жизнеустройства.

В качестве перспектив дальнейшего исследования заявленной проблематики представляется продуктивным сравнительно-исторический анализ преломления философских идей «русского эмпириокритицизма» в культурно-просветительских практиках Пролеткульта и эстетике раннесоветского авангарда, а также сопоставление гносеологии коллективного опыта В. А. Базарова и А. А. Богданова с проектами антропологического и космического преобразования в русском космизме.

Материалы исследования | Research materials

1. Базаров В. А. Материал коллективного опыта и организующие его формы // Очерки философии коллективизма: сборник статей. СПб.: Знание, 1909. Сборник 1.
2. Базаров В. А. Мистицизм и реализм нашего времени // Очерки по философии марксизма: сборник статей. Изд-е 2-е, репринт. М.: Либроком, 2019.
3. Бердяев Н. А. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. М.: Философское общество СССР, 1990.
4. Берман Я. А. О диалектике // Очерки по философии марксизма: сборник статей. Изд-е 2-е, репринт. М.: Либроком, 2019.
5. Богданов А. А. Вопросы социализма: работы разных лет (1904-1918) / сост. Л. И. Абалкин и др. М.: Политиздат, 1990.
6. Богданов А. А. Познание с исторической точки зрения: избранные психологические труды / под ред. А. Л. Журавлева. М.: Институт психологии Российской академии наук; Наука, 1999.
7. Валентинов Н. В. (Вольский). Философские построения марксизма: диалектический материализм, эмпириомонизм и эмпириокритицизм. Изд-е 2-е, репринт. М.: Либроком, 2010.
8. Достоевский Ф. М. Дневник писателя: избранные страницы (1873-1881) / сост., вступ. ст. и коммент. И. Л. Волгина. М.: Современник, 1989.
9. Лесевич В. В. Что такое научная философия? Этюд. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1891.

10. Луначарский А. В. Мещанство и индивидуализм // Очерки философии коллективизма: сборник статей. СПб.: Знание, 1909. Сборник 1.
11. Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому / пер. с нем. М.: Территория будущего, 2005.
12. Платонов А. П. Фабрика литературы: литературная критика, публицистика: статьи 1920-1940-х гг. / сост., коммент. Н. В. Корниенко. М.: Время, 2011a.
13. Платонов А. П. Чевенгур: роман; Котлован: повесть / под ред. Н. М. Малыгиной. М.: Время, 2011b.
14. Постман Н. Информируем себя до смерти (Informing Ourselves to Death) / пер. с англ. 1990. https://cyber-psy.ru/docs/Postman_Informiruemsya_do_smerti.pdf
15. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1.
16. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве; Русская идея // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2.
17. Степун Ф. А. Идея России и формы ее раскрытия. 2001. https://magazines.gorky.media/october/2001/6/ideya-rossii-i-formy-ee-raskrytiya.html
18. Суворов С. А. Основания социальной философии // Очерки по философии марксизма: сборник статей. Изд-е 2-е, репринт. М.: Либроком, 2019.
19. Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С. Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994.
20. Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства // Федоров Н. Ф. Сочинения / общ. ред. А. В. Гулыги. М.: Мысль, 1982.
21. Честертон Г. К. Что не так с этим миром / пер. с англ. М.: Эксмо, 2024.
22. Юшкевич П. С. Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Очерки по философии марксизма: сборник статей. Изд-е 2-е, репринт. М.: Либроком, 2019.

Источники | References

1. Горелов А. А. Ф. М. Достоевский: русская идея и русский социализм // Универсум Ф. М. Достоевского: антология. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2025.
2. Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы: философская биография. М.: Эксмо, 2003.
3. Дугин А. Г. Теория многополярного мира: монография. М.: Евразийское движение, 2013.
4. Евлампиев И. И. Пророчество русской философии о крахе западной либеральной цивилизации и об историческом предназначении России // Великое русское исправление имен: коллективная монография / под ред. А. Ю. Коробова-Латынцева, Н. В. Арутюнова. СПб.: Солнце Севера, 2023.
5. Зильберман Д. Б. Православная этика и материя коммунизма: монография. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2014.
6. Зиновьев А. А. Русская трагедия: социологический роман. М.: Алгоритм, 2005.
7. Кожевникова Т. М. К вопросу о природе русского коллективизма // Социально-экономические явления и процессы. 2012. № 2 (36).
8. Козырев А. П. Основные понятия русской философии // Контуры цивилизационного будущего России: коллективная монография / под ред. А. В. Черняева. М.: ИФ РАН, 2024.
9. Кузьмина Т. А. Философия и обыденное сознание // Философия и ценностные формы сознания: критический анализ буржуазных концепций природы философии: сборник статей / отв. ред. Б. Т. Григорьян. М.: Наука, 1978.
10. Локтионов М. В. Формирование философских взглядов А. В. Луначарского. Ницшеанский эмпириокритицизм // Полилог / Polylogos. 2022. Т. 6. № 4. https://doi.org/10.18254/S258770110023584-4
11. Морозова А. Ю. «Физиологический коллективизм» Александра Богданова: идея и практика // Самарский научный вестник. 2020. Т. 9. № 1 (30). https://doi.org/10.24411/2309-4370-2020-11208
12. Пискорская С. Ю. Социально-философский анализ понятия «коллективизм» и его связь с «русской идеей» // Вестник Красноярского государственного аграрного университета. 2006. № 11.
13. Подвойская И. В. Понятия «коллективизм» и «соборность», их интерпретации и соотношение // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. 2011. № 1 (15).
14. Полуян Н. Н. Идеи гносеологии Владимира Базарова // Вестник Вятского государственного университета. 2009. № 1 (1).
15. Полуян Н. Н. Идеи теории познания «русского эмпириокритицизма»: В. А. Базаров, А. А. Богданов: автореф. дисс. … к. филос. н. Киров, 2010.
16. Стейла Д. Наука и революция: Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877-1910 гг.) / пер. с итал. О. Поповой. М.: Академический Проект, 2013.
17. Степин В. С. Исторический вызов и проблема общенациональной идеи // Реформаторские идеи в социальном развитии России: сборник научных статей / отв. ред. С. А. Никольский. М.: Институт философии Российской академии наук, 1998.
18. Черняев А. В. «Исправление имен» в социально-гуманитарной повестке России // Великое русское исправление имен: коллективная монография. СПб.: Солнце Севера, 2023.

Информация об авторах | Author information

RU

Коротышева Наталья Николаевна[1], к. филос. н.
Кушова Ирина Андреевна[2], к. филос. н.
[1, 2] Вятский государственный университет

EN

Natalya Nikolaevna Korotysheva[1], PhD
Irina Andreevna Kushova[2], PhD
[1, 2] Vyatka State University

[1] *nnpoluyan@inbox.ru,* [2]

Информация о статье | About this article

RU

Публикация подготовлена в рамках реализации программы развития ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет» на 2025-2036 годы (стратегическая цель № 3 «Воспитание патриотичной и социально ответственной личности», проект «Мировоззренческий базис личности»).

EN

This publication was prepared as part of the implementation of the Development Program of Vyatka State University for 2025-2036 (Strategic Goal No. 3, “Fostering a Patriotic and Socially Responsible Individual”, project “The Ideological Foundation of the Individual”).

Дата поступления рукописи (received): 30.09.2026; опубликовано online (published online): 24.11.2026.

Ключевые слова (keywords): русский эмпириокритицизм; философия коллективизма; православная соборность; феномен русской идеи; коллективный опыт; Russian empiriocriticism; philosophy of collectivism; Orthodox sobornost; phenomenon of the Russian idea; collective experience.