

УДК 1 (091)

## **«МАРСИАНСКАЯ» ЭТИКА А.А. БОГДАНОВА**

**А.Е. Рыбас**

ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», г. Санкт-Петербург

Анализируется опыт философского моделирования неклассической этики в сочинениях А.А. Богданова (1873–1928). Показывается, что несмотря на кажущуюся парадоксальность базисных тезисов (в основу учения о нравственности кладутся нравственные нормы непринудительного типа и принципиально недостижимый идеал жизни), предложенная Богдановым «этика сорадования» представляет собой логически непротиворечивую систему обоснованных положений, которая сохраняет актуальность и в настоящее время. Важнейшими достижениями Богданова являются критика традиционной, «авторитарной» морали и морального истолкования человека и мира, доказательство возможности монистического учения о нравственности, обоснование необходимости творческого моделирования моральных ценностей, проблематизация ничто.

***Ключевые слова:** А.А. Богданов, русский позитивизм, эмпириомонизм, эмпириокритицизм, русская философия, этика сорадования, этика сострадания, критика морали, имморализм, проблема ничто.*

Обоснование этики имморализма как альтернативы традиционной авторитарной морали, базирующейся на метафизических ценностях и религиозных догматах, являлось важнейшей задачей, без разрешения которой проект позитивной философии не был бы реализуем. Практически во всех сочинениях Богданова так или иначе затрагивается вопрос о новой нравственности, в том числе и в его романах-утопиях «Красная звезда» (1908) и «Инженер Мэнни» (1913). Эти романы были написаны Богдановым как своего рода художественные эксперименты с целью апробации принципов эмпириомонистической философии. Красная звезда – это планета Марс, жители которой давно уже избавились от «проклятия индивидуализма» и достигли оптимального способа существования благодаря коллективистскому мышлению. Землянин, случайно оказавшийся на Марсе, поражается уровню развития техники и социального устройства, но больше всего, конечно же, его удивляет марсианская этика, кардинально отличающаяся от привычной нам всем морали.

Основное отличие марсианской этики заключается в том, что она не является «естественной», т. е. появившейся в результате стихийной организации опыта, а представляет собой продукт философского моделирования. Именно поэтому в ней отсутствуют «вечные» моральные ценности, а также такие базовые понятия, как «долг», «душа», «совесть», «абсолют», «воздаяние». Вообще идея «вечности» морали, со-

гласно Богданову, – это самое большое препятствие на пути нравственного развития человека, потому что она налагает запрет на творчество в наиболее важной для жизни сфере. Все существующие моральные ценности, наделенные ореолом вечности, в действительности существуют лишь в силу наличия в опыте «отрицательной основы», придающей им смысл; так, например, идеи свободы, равенства, братства – это реакция на фактическое отсутствие данных ценностей в реальной жизни, и пока эти ценности будут считаться вечными, они не будут иметь никакого положительного применения. Как показывает Богданов, традиционная система моральных норм, наиболее точно выраженная в практической философии Канта, основывается на «карательном императиве угрызенной совести» и примитивном представлении о человеке, автоматически стремящемся к счастью и вечной жизни. Поэтому «освободительная борьба современного *аморализма*, индивидуалистического и социального» [2, с. 53], приветствуется Богдановым как средство разоблачения лживости и губительности господствующей морали, которая уже давно превратилась в систему нравственного закабаления людей и всячески способствует их деградации.

Новая мораль, согласно Богданову, появится только при условии превращения стихийного движения жизни в движение гармоническое, т. е. «сознательно-целесообразное». Для решения этой задачи нужно, во-первых, обосновать возможность *нравственных норм непринудительного типа* и, во-вторых, найти *свободный от противоречий ответ о цели жизни*.

Конкретизируя первое требование, Богданов приходит к выводу, что нравственными нормами, свободными от принудительности и консерватизма, могут быть только «*нормы целесообразности*», которые не предписывают человеку его цели, а указывают на средства их достижения. Эти нормы схожи с «научно-техническими правилами» и напоминают гипотетические императивы Канта<sup>1</sup>, они подлежат критике опыта и выражают – уже вопреки Канту – примат теоретического разума над практическим [там же, с. 62]. Богданов называет их также «формами жизни», подчеркивая тем самым соответствие норм целесообразности гармоническому развитию жизни.

Что касается вопроса о сознательно («научно») сформулированной цели жизни, то ею, считает Богданов, может быть идеал, состоящий «в бесконечно возрастающей сумме счастья». Это «счастье» пока что принципиально неопределимо, потому что адекватно представить себе высший (монистический) тип жизни нельзя, находясь в условиях дисгармонии. Но тем не менее, полагает Богданов, мы уже теперь способны охарактеризовать это «счастье» в основных, существенных его чертах,

---

<sup>1</sup> Кант, как известно, называл гипотетические императивы «техническими» и считал их «предписаниями умения, повелевающими всегда лишь условно» [8, с. 277].

так как, во-первых, мы *предчувствуем* счастье в моменты экстатического созерцания красоты природы и мысли (когда «наше маленькое существо исчезает, сливаясь с бесконечностью») и, во-вторых, мы *понимаем* его как стремление к большей организованности, анализируя развитие жизни. Идеал счастья, таким образом, должен быть сверхиндивидуальным (не подавляющим личность своей недостижимостью и не возвышающим ее, а устраняющим в человеке его индивидуалистическое содержание и позволяющим тем самым перейти от *я* к *мы*) и динамическим (т. е. изменяющимся в процессе эволюции жизни и ее познания). К тому же этот идеал, или «максимум жизни общества, как целого, совпадающий в то же время с максимумом жизни его отдельных частей и его элементов – личностей» [там же, с. 62], должен оставаться, как и идеал познания, принципиально неосуществимым.

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

Этика сорадования на первый взгляд кажется абсурдной, так как предполагает выполнение внутренне противоречивой задачи – создание *морали имморализма*. Более того, эта этика обосновывается Богдановым с помощью таких положений, которые не выдерживают, по-видимому, никакой критики: легко заметить гипертрофированную зависимость новых моральных принципов от идеала общей цели, в результате чего провозглашается тезис о взаимной заменимости людей (теория «винтиков»), оправдывается «бесчувственность» к страданиям близких («товарищей»)². Однако если обратить внимание не на форму выражения мыслей Богданова, а на их содержание, вспомнив, к тому же, что он отнюдь не идеализировал «казарменный коммунизм» и отрицательно относился к нивелированию «рабочей силы» [4], то можно увидеть актуальность самой проблемы, разрешить которую и пытался Богданов.

Прежде всего нужно заметить, что теория «винтиков» в ее вульгарной формулировке не может рассматриваться в качестве конгениальной философским рассуждениям пролетарского мыслителя, призывавшего к превращению «человека-дробинки» в «человека-целое». Тезис о взаимной заменимости «товарищей» должен быть понят не как указание

---

<sup>2</sup> Так, напр., Богданов пишет: «Товарищ дорог товарищу как гармонично с ним действующая сила в общей борьбе, как частичное живое воплощение общей цели... Товарищ выбыл из строя, товарищ погиб, – первая мысль, которая выступает на сцену, это как *заменить* его для общего дела, как заполнить пробел в системе сил, направленных к общей цели. Здесь не до унынья, не до погребальных эмоций: все внимание направлено в сторону действия, а не “чувства”» [2, с. 69].

на их примитивность, а, наоборот, как требования всестороннего развития человека. Действительно, совершенный человек, по Богданову, представляет собой максимально возможное совпадение физического (объективного) и психического (субъективного) опыта, а это означает, что он обладает всеми навыками и познаниями, которые выработало на данный момент человечество. Отсюда следует, что чем развитее человек, тем более ему удалось вырваться из пут специализации и тем более он способен заменить собою другого человека, т. е. выполнять его работу и т. д. Уникальность человека, таким образом, может быть понята не как его достоинство – достоинство отдельного человека, а как болезнь или уродство всего человечества. Однако нельзя утверждать, будто «эмпириомонист Богданов отрицательно относился к личности» [7, с. 336]. Как раз наоборот: только освободившись от «пут самости», индивидуальности, человек впервые получает возможность развиваться во всей полноте. Уметь выходить из себя, становиться другим и синтезировать в своем действительном опыте бесконечные вариации опыта возможного – вот та задача, решением которой в первую очередь и занимался Богданов.

Как целое человек качественно отличается от того человека, который стал субъектом истории и как предмет философии послужил причиной ее стагнации в тупике метафизики. Это отличие сказывается прежде всего в том, что перед человеком открывается все богатство жизни, поскольку она теперь воспринимается не как жизнь личная, однозначно определенная и замкнутая в тесные рамки социокультурных условностей и индивидуальных характеристик, а как жизнь, постоянно требующая для себя все новых и новых форм, что *заставляет* человека творчески и свободно относиться к ней и к себе самому. Интерпретация жизни, какой бы удачной она ни была, лишается, таким образом, права считаться окончательной или же абсолютно истинной и вынуждена уступить место непрекращающемуся интерпретированию-экспериментированию жизни, которое только и может гарантировать бесконечность ее развития. Тезис о возможности полной взаимной заменимости и исчислимости людей, «когда в опыте каждого имеется уменьшенное, но верное и гармоничное отражение опыта всех, когда в переживаниях другого никто не находит ничего принципиально недоступного и непонятого» [2, с. 44], не кажется одиозным, если учесть, что в новом социуме, о котором говорит Богданов, нет человека, но есть человечество, как нет уникального опыта, а есть коллективный, и пролетарское самосознание является «живой клеткой живого коллектива» [3, с. 126].

Итак, как же возможна «этика сорадования», коль скоро это не простая идеологема и не лишнее смысла словосочетание? Ответить на этот вопрос помогает богдановское истолкование *свободы*, которое является своеобразным развитием практической философии Канта, хотя

в конечном итоге противоречит ей по существу. Известно, что Кант считал идею свободы условием морального закона и выводил из этого понятия идеи «о боге и бессмертии», утверждая их объективную реальность, исходя из субъективной необходимости допустить их в качестве регулятивов морального универсума. «Царство свободы», таким образом, открывало простор для веры, которая, будучи основанной на чистом практическом разуме, становилась гарантом аподиктичности всех теоретических истин. Неудивительно, что «моральное познание» было объявлено познанием высшим и полным, а теоретический разум оказался зависимым от разума практического. Но что это означает? Только то, что свобода незаметно трансформировалась в свою противоположность и что «чистое понятие свободы» стало играть в системе Канта роль более важную, чем указание на трансцендентальный статус свободы или ее проблематизация.

Действительно, с одной стороны, Кант характеризует свободу как проблематическое понятие, а с другой, утверждает, что это «единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но *знаем* а priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем» [8, с. 124]. Выходит, что возможность свободы априорно известна, т. е. аподиктична. Другими словами: свобода как возможность всегда действительна, и поэтому она уже как-то определена, реализована, а значит, закреплена в том или ином *понятии* свободы, которое куда важнее для философского системостроительства, чем непостижимая свобода-в-себе, лишенная всякого положительного содержания. Как понятие, свобода занимает строго фиксированное место в «метафизике нравов» и необходима для завершения системы трансцендентального идеализма; более того, она подчиняется необходимой логике этой системы и сама является необходимостью, поскольку обуславливает непротиворечивость и функционирование системы в целом. Вот почему Кант может сказать: «Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет опору всего здания системы чистого, даже спекулятивного, разума, и все другие понятия (о боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, т. е. возможность их доказываться тем, что свобода действительна, так как эта идея проявляется через моральный закон» [там же, с. 123].

Богданов критикует «метафизический идеализм», обращая внимание на то, что Кант создает, скорее, лишь новый кодекс *права*, не понимая, что «действительная, вполне реализованная свобода есть вовсе не “право”, а отрицание права» [2, с. 65]. Свобода вообще имеет *отрицательную* природу, и любые попытки заковать свободу в рамки положительных определений заканчивались тем, что она подменялась *поня-*

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

Именно такое истолкование свободы является доминирующим, и поскольку свобода как требование познать необходимость связана с ответственностью и наказанием, то нетрудно догадаться, почему в современном обществе она интегрируется в систему правовых представлений и истолковывается исключительно с юридической точки зрения. «Что такое эта свобода? Определенное *право*. Как норма правовая, она должна, следовательно, заключать в себе элементы внешнего принуждения» [там же, с. 64]. Очевидно, что такая свобода не может не служить интересам правящего *буржуазного* класса и не выполнять полицейские функции. Утверждая себя как право, свобода является как раз затем, чтобы не допустить осуществления этого права, сделать его номинальным, фиктивным. Ибо, размышляет Богданов, все говорят о «свободе» слова, союзов и т. п., но на деле ее не имеют, и никто не думает о «свободе» внутренних переживаний – мыслей и снов, о «свободе» дышать или мечтать, потому что все это просто есть и не может быть отнято у человека.

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

не бывает преступлений во благо? Следовательно, свобода как произвол нравственно нейтральна, и ее нельзя осуждать единственно на том основании, что она концептуально неопределима и поэтому непредсказуема.

Также обстоят дела и с нравственностью. Подобно тому, как свободу нужно освободить от ее понятия, и нравственность нужно развести с моралью. Традиционная мораль сострадания построена на известном софизме, утверждающем взаимосвязь и взаимную обусловленность нравственности и религиозности. Именно потому, что удалось создать видимость убедительности тезису о том, что только человек религиозный может считаться нравственным, дальнейшее отождествление морали и нравственности стало неизбежным. Синтезирующее все три понятия слово «духовность», как неперенный атрибут желаемого совершенства, окончательно задушило в человеке его нравственное достоинство и сделало его «свободным рабом» морали. Что же такое мораль? Прежде всего это система *понятий* о нравственности – и неудивительно, что здесь речь идет о понятиях, а не о нравственности. Нравственный поступок поэтому может осуждаться с точки зрения той или иной морали, а отрицающие Бога зачастую оказываются праведнее верующих. Богданов демонстрирует гетерогенность морали и нравственности на многих примерах, в том числе и указывая на обитателей Красной Звезды, которые прекрасно обходятся без авторитарных норм и вечных прав, но не превращаются от этого в волчью стаю.

Этика, как учение о нравственности, может и должна быть *имморальной*. Поэтому одним из важнейших условий ее научности является преодоление *совести* как фундаментального постулата старой морали. Традиционно совесть играла роль глашатая истинной моральности и как таковая могла противоречить общепринятым моральным нормам, корректировать и даже отвергать их. Согласно Богданову, понятие совести получило наибольшее развитие в практической философии Канта: приняв вид безличного категорического императива, она тем самым обнаружила свое существо: оказалось, что совесть так же моральна и так же искусственна, как и все «вечные ценности», но только более, чем они, наделена карательной функцией [9]. Совесть – это последнее прибежище морали, ее *ultima ratio* – своеобразный софизм, благодаря которому создается иллюзия прорыва в ноуменальное. С этим софизмом не справился даже Кант, и в результате критический пафос его философии сменился морализаторством в духе догматической метафизики.

Как и свобода, нравственность, согласно Богданову, естественна, и поэтому критерием нравственного поступка должна быть не совесть, ибо она искусственна, а научно обоснованный принцип, указывающий на объективные закономерности динамики нравственности, как определенной системы человеческого опыта. По Богданову, таким принципом является *положительный подбор*, который и должен занять место сове-

сти в новой этике сорадования. Отныне нравственным должно считаться все, что ведет к укреплению организации опыта, что способствует собиранию человека и приближает достижение гармонии. В будущем, *социалистическом* обществе, когда будет полностью реализована свобода и все люди достигнут нравственного совершенства, исчезнут представления о правах и моральных ценностях, человека перестанут мучить угрызения совести и сострадание станет казаться таким же абсурдным и оскорбляющим человека предположением, каковым сейчас, в наше критическое время тотальной дисгармонии, кажется тезис о взаимозаменяемости людей, их исчислимости и прозрачности.

Этика сорадования, по мысли Богданова, невозможна без доказательства принципиальной смертности человека. В этой связи интересно заметить, что представители русской религиозной мысли всегда считали своим долгом вести непримиримую борьбу против смерти, т. е. против ее осмысления в контексте проблематики *ничто*. С особенной силой эта борьба проявилась в конце XIX в., когда в России стали известны работы Ф. Ницше, содержащие убийственную для христианского миропонимания критику идеи «спасения». В частности, В.С. Соловьев, «оправдывая добро» и доказывая, что «все нуждаются в спасении», пытался опровергнуть эстетическое (т. е. основанное на опыте ничто) понимание смысла жизни и указывал, что, прежде чем полагать смысл жизни в создании сверхчеловеческого величия и новой, чистейшей красоты, «следовало бы упразднить главную уравнивательницу – смерть» [11, с. 88].

Богданов, вопреки Соловьеву и вслед за Ницше, понимал «смерть как элемент – и главный элемент – трагической красоты жизни» [10, с. 171]. Конечно, отсюда не следовал вывод о необходимости смирения перед смертью, пессимизма или поиска «метафизического утешения»; как раз наоборот: признание конечности человеческого существования требовало активного противодействия смерти – но не во имя бессмертия, а во имя насыщенной конечной жизни. В этом контексте становится понятной и идея переливания крови с целью максимально возможного продления жизни, реализованная Богдановым в созданном им институте: жизнь человека должна быть настолько длинной, насколько она может быть интересной и новой, но жизнь не должна быть бесконечной, поскольку в этом случае она «замкнется в безвыходном круге однообразия» и станет «невыносимой пыткой» [5]. Если бы действительно удалось упразднить «уравнивательницу-смерть», как об этом мечтал Соловьев, то тогда жизнь человека не только не исполнилась бы смыслом, но потеряла бы даже свое последнее эстетическое оправдание. «Вечно живое тело и вечно мертвый дух, холодный и равнодушный, как потухшее солнце» [там же], – таков неизбежный итог «праздника бессмертия».

Можно указать на этапы актуализации ничто в философии Богданова. Все они выражены в емкой художественной форме в романе



«Инженер Мэнни», точнее – в тех заключительных главах, где речь идет о последнем сне Мэнни, в котором ему грезятся образы смерти. Каждый «образ» представляет определенный ракурс рассмотрения проблемы ничто.

Прежде всего, смерть предстала Мэнни в образе черепа. Подобно Гамлету, Мэнни беседует с ним, но, в отличие от шекспировского героя, вскоре узнает, что этот череп – он сам. «Костяная маска» охотно участвует в разговоре и с «ее стереотипной улыбкой» доказывает инженеру, что он – ничто и что после смерти ничего не будет: ни мрака, ни скуки, ни тоски. Так открывается ужас ничто: он хуже, чем муки ада, потому что даже в самых жестоких адских страданиях заключается «смутный отблеск» жизни. Мэнни протестует, не хочет верить. «Но улыбка черепа становится грустной. “Попробуй опровергнуть! – читает в ней Мэнни, – увы! – это невозможно”...» [1, с. 276]. Важная деталь – улыбающийся череп: она свидетельствует о торжестве ничто, о победе смерти над человеком. В «Тайне смеха» Богданов писал, соглашаясь с Л. Нуаре, что «очертания рта при смехе напоминают радостное оскаливание зубов хищника при виде беззащитной добычи» [6, с. 178]. Таким образом, «насмешливая маска» не сомневается в своем превосходстве: она демонстрирует предел человека, за который нельзя проникнуть даже мыслью. Проблема ничто становится принципиально открытой.

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

Третий образ: кроваво-красный шар – гаснущее Солнце. Погибнут все. Ничто возвращается как «конец сиянию мысли, усилиям воли, конец радости и любви» [1, с. 278], как последний суд и окончательный приговор, на который нет апелляции. Жизнь не скрывает жестокого равнодушия к гибели своих разнообразных форм, в том числе и тех, которые еще недавно считали себя «сущностями»: теперь они все иллюзия, «и нет им наследника, кроме немого, вечного эфира, которому все равно» [там же, с. 278]. Простой иллюзией оказываются также идеалы «всеобщего счастья», «организационной науки», «монистической философии» и т. д. «Зачем сплетало солнце фальшивую ткань жизни из своих призрачных лучей? Какое издевательство!» Безответность «зачем?»

подводит итог всему, что было целью или средством, что имело смысл и значение. «Скелет был прав: этот итог ничто» [там же].

Следует подчеркнуть, что доказательство смертности человека отнюдь не должно было, по мысли Богданова, ввергать в смятение или толкать к самоубийству. Как раз наоборот: тезис о конечности человека рассматривался как надежное основание для оптимизма. Действительно, только при освобождении человека от метафизически приписанного ему смысла жизни он получает возможность самостоятельно создавать этот смысл, осмысляя сущее в его динамике. Более того, понимание конечности человеческого существования и отсутствия «алиби в бытии» способствует осознанию себя как субъекта и одновременно как объекта творчества. В человеке открывается новое основание его жизни, которое выражается формулой «действую – значит существую». В результате труд человека, преобразующий мир, становится ключом к познанию всего бытия, представляющего арену сотрудничества и борьбы различных человеческих активностей.

### **Список литературы**

1. Богданов А.А. Инженер Мэнни: фантастический роман // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 204–283.
2. Богданов А.А. Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 28–89.
3. Богданов А.А. Падение великого фетишизма. (Современный кризис идеологии). Вера и наука (о книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм»). М.: Изд. С. Дороватовского и А. Чарушникова, 1910. 231 с.
4. Богданов А.А. Письмо Луначарскому 19 ноября (2 декабря) 1917 г. // Богданов А.А. Вопросы социализма: работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 353–355.
5. Богданов А.А. Праздник бессмертия // Летучие альманахи. СПб., 1914. Вып. XIV. С. 51–70.
6. Богданов А.А. Тайна смеха: научно-популярный очерк // Молодая гвардия. 1923. № 2.
7. Гусев С.С. От «живого опыта» к «организационной науке» // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб.: Наука, 1995. С. 287–350.
8. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов: пер. с нем. СПб.: Наука, 1995. С. 121–258.
9. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов: пер. с нем. СПб.: Наука, 1995. С. 259–506.

10. Неизвестный Богданов: в 3 кн. Кн. 1: А.А. Богданов (Малиновский). Статьи, доклады, письма и воспоминания. 1901–1928 гг. М.: ИЦ «АИРО-XX», 1995. 252 с.
11. Соловьев В.С. Оправдание Добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 47–580.

## «MARTIAN» ETHICS OF A.A. BOGDANOV

**A.E. Rybas**

Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg

The article examines the experience of philosophical modelling of a non-classical ethics in the works of A. A. Bogdanov (1873–1928). It reveals that, in spite of the fact that some basic theses may seem to be paradoxical (e. g., morality theory is founded on the moral norms of the non-coercive type and on the ever unattainable ideal of life), “the ethics of delight” proposed by Bogdanov is a logically consistent system of substantiated propositions that remains vitally important at present. Bogdanov’s most important achievements are the criticism of the traditional, “authoritarian” morality and moral interpretation of man and the world, the proof of the possibility of a monistic doctrine of morality, the justification of the need for creative modelling of moral values, the problematization of nothing.

**Keywords:** *A.A. Bogdanov, Russian positivism, empiriomonism, empiriocriticism, Russian philosophy, ethics of delight, ethics of compassion, criticism of morality, immoralism, problem of nothing.*

*Об авторе:*

РЫБАС Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург. E-mail: alexirspb@mail.ru.

*Author information:*

RYBAS Aleksandr – Ph.D., Associate Professor, Russian Philosophy and Culture Department, Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg. E-mail: alexirspb@mail.ru