

УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. А. М. ГОРЬКОГО
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА РАН
УРАЛЬСКИЙ ЮРИДИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ МВД РОССИИ

К. Н. ЛЮБУТИН
С. В. ФРАНЦ

**РОССИЙСКИЕ ВЕРСИИ МАРКСИЗМА:
АНАТОЛИЙ ЛУНАЧАРСКИЙ**

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2002

ББК ЮЗ(2)6-60
Л 934

Издание осуществлено при поддержке
Института «Открытое общество» (Фонд
Сороса) в рамках мегапроекта «Разви-
тие образования в России».

Рецензент
член-корреспондент РАН А. А. Гусейнов

Л 934 **Любути́н К. Н., Франц С. В.**

Российские версии марксизма: Анатолий Луначар-
ский. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. — 170 с.

ISBN 5 — 7525 — 0987 — 4

Книга содержит результаты продолжающегося исследования рос-
сийских версий марксизма. Уже опубликованы монографии, посвя-
щенные философским, политико-экономическим, политическим взгля-
дам Богданова, Бухарина, Сталина.

В центре внимания авторов данной книги — теоретические воз-
зрения выдающегося русского мыслителя-марксиста А. В. Луначар-
ского. Авторы стремились выявить специфику как философских, так
и эстетических, религиоведческих и иных взглядов Луначарского, их
влияние на его практически-политическую деятельность.

Издание рассчитано на исследователей, преподавателей, студен-
тов высших учебных заведений, на всех, кто интересуется историей
отечественной философской и политической мысли.

Л 0301000000 — 227
182(02) — 2002

ББК ЮЗ(2)6-60

ISBN 5 — 7525 — 0987 — 4

© К. Н. Любу́тин, С. В. Франц, 2002
© Издательство Уральского
университета, 2002

Памяти Луначарского
Надо стихи писать.
Он в голодное время
Вздумал балет спасать...
Бедной, сырой, недужной
Он доказал Москве:
Нужен балет ненужный —
Сердцу и голове.

Борис Слуцкий

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ. «Перикл советских Афин»: curriculum vitae	5
ГЛАВА 1. Философский поиск	9
§ 1. Формирование философских взглядов А. В. Луначарского	12
§ 2. Попытка марксистской философской интерпрета- ции эмпириокритицизма	44
ГЛАВА 2. Философские находки и практические следствия	91
§ 1. Антропология	91
§ 2. Аксиология	95
§ 3. Религия и социализм	109
§ 4. Культурное строительство	120
§ 5. Луначарский и литература социалистического реализма	140
ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ	168

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ.

«ПЕРИКЛ СОВЕТСКИХ АФИН»: CURRICULUM VITAE

Летом 1932 г. Анатолий Васильевич Луначарский писал Сталину:

«Дорогой товарищ Иосиф Виссарионович! Может быть, Вы уже слышали о постигшей меня неприятности? В ходе развития моей болезни (артериосклероз) произошел тромбоз (разрыв вены) в моем правом глазу. Я почти совсем потерял его, хотя, может быть, и временно. Это происшествие показывает, что болезнь вообще зашла довольно далеко.

Уже в течение 2-х последних лет врачи настаивали, чтобы я просил о решительной перемене в использовании моих сил. Теперь нельзя больше откладывать этой просьбы.

...Мне надо, по мнению врачей, перейти на работу более кабинетного типа, иначе дело не пойдет, большая агитационная и пропагандистская работа, которую я вел до сих пор, стала мне не под силу.

...Я прошу ЦК назначить меня полпредом в одну из Западных столиц»¹.

Да, Луначарский часто болел. Но дело не только в болезни. Составитель книги «Луначарский?.. Нет, он Антонов!» писатель Н. Ф. Пияшев справедливо подметил, что Луначарский пытался как-то противодействовать нарастающему сталинскому произволу (добивался освобождения из тюрьмы академика Тарле, внука Ф. Достоевского...), но вскоре понял бесперспективность предпринимаемых усилий и в 1929 г. оставил пост наркома просвещения².

¹ Луначарский?.. Нет, он Антонов! Документ. повествование о жизни и деятельности А. В. Луначарского: В 2 ч. / Автор-сост. Н. Ф. Пияшев. Б.м., 1998. Ч. 2. С. 430–431.

² Там же. Ч. 1. С. 12–13. В 1929 г. Луначарский писал Сталину: «Один из самых болезненных вопросов — это вопрос о разного рода “чистках”, которые теперь под всякими предлогами и соусами проводятся в отдельных учебных заведениях... Надо ли тех молодых людей, которые уже учатся, без всякой вины с их стороны и только за проблематическую вину родителей, — вдруг выбрасывать вон. Лично я в этом чрезвычайно сомневаюсь» (Там же. Ч. 2. С. 396). Надо было иметь большое мужество, чтобы в 1929 г. (время «великого перелома» и развертывания кампании против «правых») заступиться за детей «лишенцев».

Напомним и такой факт. В одном из писем, датированных февралем 1925 г., анализируя положение в компартии Германии, Сталин ввертывает следующий пассаж: «У нас в России процесс отмирания целого ряда старых руководителей из литераторов и ... “вождей” тоже имел место. Он обострялся в периоды революционных кризисов, он замедлялся в периоды накопления сил, но имел место всегда. Луначарские, Покровские, Рожковы, Гольденберги, Богдановы, Красиные и т. д., — таковы первые пришедшие мне на память образчики бывших вождей-большевиков, отошедших потом на второстепенные роли»¹.

Как видим, задолго до обращения Луначарского к Сталину «отец всех народов» отнес его к разряду «бывших», так что просьба об отставке, по существу, уже давно была удовлетворена. Известна и судьба большинства «бывших», доживших до середины 30-х годов...

Автобиографический рассказ Анатолия Васильевича Луначарского несколько лет назад опубликовал Н. Ф. Пияшев: «Родился я в 1875 г., 24 ноября в гор. Полтава. 3-летним ребенком я переехал оттуда в Нижний Новгород, где жил и воспитывался под руководством моего родного отца (я ношу фамилию первого мужа моей матери) Александра Ивановича Антонова, управляющего контрольной палатой. Это был человек радикальных настроений, несмотря на крупный пост, который он занимал. От него я получил первый толчок к атеизму и революционно-демократическому воззрению на окружающее».

Составитель документального повествования поясняет далее, что отчим Анатолия Васильевича — «Василий Федорович Луначарский был незаконнорожденным сыном помещика Черниговской губернии Ф. Е. Чарнолуцкого (фамилия Луначарский образовалась в результате перестановки слогов фамилии Чарнолуцкий)»².

¹ Сталин И. В. Соч. М., 1947. Т. 7. С. 43.

² Луначарский?.. Нет, он Антонов! Ч. 1. С. 17. В опубликованных «Правдой» 20 октября 1919 г. «Ответах на записки...» Луначарский писал: «В записках проскальзывает и такая идея, что вот-де я еврей и поэтому хитро хую чужую веру и обхожу свою. Да будет же известно писавшим эти записки, что не только я сам, но и мои отцы и деды — русские и православные, т. е. я был крещен, как православный, а теперь, конечно, не православный, не еврей, а коммунист». — См.: Там же. Ч. 2. С. 369.

Луначарский закончил знаменитую 1-ю Киевскую гимназию. Как он сам вспоминал, уже в 7-м классе начал настоящую политическую работу, в итоге получил в аттестате зрелости «4» по поведению, чем закрыл себе путь для поступления в отечественный университет.

В 1895—1896 годах учился в Цюрихском университете, уделяя главное внимание марксизму и эмпириокритицизму Р. Авенариуса, в семинаре которого участвовал.

Возвратившись в Россию, Луначарский продолжил активную пропагандистскую работу в пролетарских кружках, за что неоднократно арестовывался полицией. В трехлетней ссылке в Вологде (1901—1904 гг.) он сошелся с видными политическими деятелями и философами: Н. Бердяевым и А. Богдановым, А. Ремизовым и Б. Савинковым, а также другими колоритными фигурами.

Революционная деятельность Луначарского многогранна. Он — активный участник первой русской и Октябрьской революций, делегат ряда партийных съездов. Широко известна его роль в организации вместе с Богдановым партийных школ на острове Капри и в Болонье. Существование этих школ вызвало у Ленина крайне негативное отношение и поставило Луначарского вне партии, так что ему пришлось вновь вступать в нее на VI съезде (июль 1917) РСДРП (6).

12 лет работы на посту наркома просвещения России (1917—1929 гг.); его организационная деятельность в этом плане и теоретические установки толком еще не изучены. Н. Крупская имела все основания заявить, что нет другого человека в стране, который бы сделал больше для народного просвещения, чем Луначарский. Он был государственным деятелем и философом, драматургом и дипломатом, ученым и поэтом, одно время — директором Института русской литературы (Пушкинского дома)... Луначарского можно назвать универсальной личностью возрожденческого типа, образцом всесторонне просвещенного и образованного «коммунистического» человека — такого, о каком он мечтал. Академик В. А. Стеклов вспоминал: «Я слушал Анатолия Васильевича и разводил руками: я — специалист-математик, а должен сознаться, что ряд новейших математических трудов, на которые ссылался Анатолий Васильевич, я еще не

читал. Как этот человек, загруженный огромной политической, творческой работой, работой по руководству наркомата и т. д., как он успевает изучить груды научных, притом сугубо специальных книг, — для меня это прямо-таки загадка»¹.

¹ Анатолий Васильевич Луначарский. Жизнь и деятельность в фотографиях и документах. М., 1979. С. 62.

ГЛАВА 1. ФИЛОСОФСКИЙ ПОИСК

К числу философских прозрений Ленина следует отнести известный вывод: диалектика и есть теория познания Маркса. Правда, теория познания не сводится только к этому, и Маркс не оставил разработанной абстрактно-понятийно (в академическом смысле) гносеологии.

К тому же теоретики — и в их числе Луначарский, — которые просматривали историю науки и философии сквозь призму марксова прищела, не могли на рубеже веков держаться того понимания гносеологической ситуации (отношения субъекта и объекта познания), которое было характерно для философии, связанной с классической механикой.

Революция в физике внесла в гносеологию из самой науки о природе понимание того, что было гениально сформулировано Марксом еще в 1 томе «Капитала»: свойства раскрываются в отношениях. Вопрос: «Каков мир сам по себе, вне отношения к субъекту?» — смысла не имеет. Философствующие физики (вроде Маха), философы, работавшие на стыке с психологией (вроде Авенариуса), — при всех имеющихся издержках, это обстоятельство отразили профессионально и привлекли к себе в союзники некоторых марксистов, в том числе русских.

Наверное, блестящим подтверждением плодотворности теоретических поисков Маха и Авенариуса в настоящее время могут служить размышления великого русского ученого и мыслителя Никиты Николаевича Моисеева. Он вспоминал первое впечатление от статьи немецкого физика-теоретика Вернера Гейзенберга, в которой «была фраза о том, что нельзя отделить исследователя от объекта исследований. Она повергла всех нас в шоковое состояние. Студенты отчаянно заспорили, ничего, конечно, не понимая в предмете спора. А преподаватель, который нам только что излагал формализм уравнения Шредингера или что-то в этом духе, как я понимаю, тоже был поставлен в тупик таким утверждением одного из отцов квантовой механики. Он лишь повторил утверждение, которое тогда было стандартным: электрон всегда электрон,

его свойства не зависят от наблюдателя, и то, что сказал Гейзенберг, есть сплошной идеализм, об этом не стоит размышлять...

Прошло много лет, отшумела война, мне самому пришлось читать некоторые разделы теоретической физики. Пришлось по необходимости вернуться к тому вопросу, который был связан со злополучной фразой Гейзенберга. Вот тогда-то я и понял то, о чем говорилось... Выделение любого элемента всегда условно. Он всегда лишь часть целого — часть другой, более сложной системы, из которой его выделить иногда нельзя ни при каких обстоятельствах. Вот почему говорить о нем можно тоже только в сослагательном наклонении. Сам по себе электрон, электрон как таковой, не существует. Впрочем, как и человек, что понял еще великий Сеченов: человек существует только в единстве плоти, души и окружающей природы, как он говорил.

Произнося слово “электрон”, мы имеем в виду лишь вполне определенную интерпретацию некоего явления, это есть лишь словесное обозначение наблюдаемого явления, и раскрытие смысла термина “электрон” и есть задача науки! И она будет зависеть от наблюдателя. Электрон плюс наблюдатель, вооруженный камерой Вильсона, где мы видим след “электрона”, как и всякой материальной частицы, — это одна система, а электрон и дифракционная решетка, где он ведет себя как волновой пакет, — некая другая система. И разделить, то есть выделить электрон, как таковой, невозможно. А человек, наблюдая, всего лишь наблюдая происходящее, уже одним этим вмешивается в протекающие процессы, меняет их ход, пусть в ничтожной степени, но меняет! И, не поняв этого, человек не может проникнуть к тем силам природы, которые скрыты в недрах атома.

Все то, о чем говорилось, показывает, что основные парадигмы рационализма, и прежде всего принцип стороннего наблюдателя, должны быть подвергнуты ревизии. Физика это подтвердила экспериментом. Без квантовой механики не было бы атомной бомбы. Значит, все мы должны изучать “изнутри”, с позиции участника событий, с учетом нашего воздействия и нашей ограниченности, рожденной “законами” саморазвития Универсума. И этот отказ от рационализма XVIII века (вернее, переход к новому рационализму) вовсе не означает поте-

рю научности. Надо просто по-другому понимать смысл науки. Один из величайших мыслителей XX века Нильс Бор говорил о том, что никакое по-настоящему сложное явление нельзя описать с помощью одного языка. Необходима множественность ракурсов рассмотрения одного и того же явления. Мне эту мысль хочется выразить несколько по-другому. Для того чтобы человек имел нужное понимание (понимание, а не знание, что совсем не одно и то же), ему необходим некий голографический портрет явления. А его могут дать только различные интерпретации. В построении таких интерпретаций на основе эмпирических данных (а значит — и согласных с ними) и состоит основная задача современной науки (и не только квантовой физики). А совсем не приближение к мифической “абсолютной истине”, как полагал Гегель и, вслед за ним, теоретики диалектического материализма.

Но то, на что нам указала физика XX века, имеет место и в гуманитарных науках. Новые знания, усвоенная догма, — все это меняет сознание, а следовательно, действия людей. Что, в свою очередь, означает и изменение хода исторического процесса. Человек, изучающий историю, делающий какие-то выводы, неизбежно вмешивается в саму историю. Этот факт нельзя игнорировать. Фраза Гейзенберга превращается в принцип — принцип неразделимости исследования и объекта исследования. И надо учиться жить в этом странном относительном мире и извлекать из него ту информацию, которая помогает людям в нем существовать, без которой они просто не смогут выжить. Вот таким образом я и начал однажды относиться к науке.

Так, казалось бы безобидное эмпирическое обобщение о целостности Вселенной, о ее системном характере влечет за собой пересмотр многих основных положений, которые раньше носили для меня характер азбучных истин и воспринимались как раз и навсегда данные. Даже само понятие **истины** должно быть пересмотрено: истины для кого, ведь абсолютной истины просто нет! Мы видим себя погруженными в хаос мироздания, мы способны реагировать на нечто происходящее “около” себя, анализировать наблюдаемые зависимости, но не абсолютизировать их и наше знание. И в то же время эта ничтожная частица мироздания, именуемая человеком, способна извлекать из хаоса самоорганизации невероятное ко-

личество информации и ставить эти знания себе на службу, меняя и условия жизни, и историю, и себя... А может быть, и заметно влиять на весь ход процесса развития Универсума. Кто знает?

Это новая позиция антропоцентризма»¹.

§ 1. ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ

А. В. ЛУНАЧАРСКОГО

Надо сказать, что и среди марксистов начала XX в. все-таки были такие (в том числе Луначарский), которые весьма адекватно истолковывали позицию Маха-Авенариуса и ее гносеологические истоки, связанные с революцией в естествознании. Таков Фридрих Адлер, автор, кроме прочего, большой статьи «Диалектический материализм и эмпириокритицизм (Фридрих Энгельс и естествознание)». Он четко выявил основания материализма Маркса и Энгельса, эволюционно-исторические корни диалектики. Принцип практики (опыта) и принцип развития — основные принципы их философского знания. Так полагал, и справедливо, Адлер. Он писал: «Маркс-энгельсовская концепция истории человеческого общества была первым из великих открытий в области опытной истории развития. Только спустя десятилетия был сделан Дарвином второй великий шаг вперед в области органической жизни, и только спустя еще одно десятилетие Мах начал работать над эволюционно-историческим объяснением физических наук, которое представляет третий, в высшей степени важный, этап по тому же пути»².

Разработка диалектической концепции общественного развития позволила Марксу и Энгельсу легко признать значение эволюционно-исторических открытий в других областях: теорию Дарвина, теории космогонии и геологии, эмбриологии и первобытной истории человечества. В общем, ключ к анатомии обезьяны находился в анатомии человека.

Итак, диалектика имела опытное, практическое происхож-

¹ Моисеев Н. Н. Как далеко до завтрашнего дня... Свободные размышления 1917—1993. М., 1994. С. 197—199.

² Адлер Ф. Диалектический материализм и эмпириокритицизм (Фридрих Энгельс и естествознание) // Исторический материализм. СПб., 1908. С. 354.

дение. Изучая развитие, которое придает субъект объекту, Маркс и Энгельс открыли его принцип, опираясь на Гегеля, ввели в философский обиход соответствующие категории.

Адлер полагал, что Мах и Авенариус были одними из тех, кто пытался истолковать процесс познания диалектико-материалистически. Они, в частности, стремились преодолеть классическую схему, интерпретирующую субъект и объект познания как обособленные компоненты, и хотели показать, что в процессе познания субъект и объект соотносятся друг с другом вследствие того, что связаны практически, в опыте. Адлер писал: «Философия отделяет “красный платок” от “ощущения красного во мне”. Но ведь непосредственно мы знаем только одно опытно данное “красное”, которое так же мало возможно без платка, как и без людей. Платок “красен” **только** в соотношении с человеком, рассматривающим его. Действительный опыт — это ощущение, но, разумеется, не ощущение в смысле философских теорий, которые **вкладывают его внутрь** человека, а ощущение в том виде, как оно представляется непосредственному содержанию, т. е. как принадлежащее **одновременно “я” и среде**. Уразумение этого простого факта, в силу нашего ложного философского образования, требует полного переворота в наших представлениях. Усвоить себе эту точку зрения легче всего по мастерскому изложению Авенариуса, который обосновал ее с жизненной логикой»¹.

Адлер, комментируя Авенариуса, высказал ряд тонких замечаний гносеологического и психологического свойства, которые полезно учитывать в плане преодоления как излишнего «объективизма» в трактовке психологии человека, так и недооценки интроспекции. Он пояснял, что каждый человек непосредственно имеет дело только со своим собственным мирозерцанием, которое переживает как таковое. «Что у каждого другого человека тоже есть мирозерцание, что он тоже имеет ощущения и воспоминания, — это является **гипотезой**»². Конечно, эта гипотеза считается абсолютно вероятной. Других людей человек познает, как и другие объекты среды. Он

¹ Адлер Ф. Диалектический материализм и эмпириокритицизм. С. 364.

² Там же. С. 363–364.

видит движения людей, как и движения других предметов, слышит человеческую речь, как слышит гром. Но о том, что другой человек имеет ощущения, данный человек знает так же мало, как о миросозерцании у солнца или облака. Но он предполагает это, и предполагает с наивысшей вероятностью. «Итак, каждый человек в отдельности имеет дело со своим собственным миросозерцанием, в котором он чувственно познает **другого человека как объект**, наряду с другими объектами. **Другой человек, как субъект**, обладающий миросозерцанием, всегда необходимо остается гипотезой. Однако на этой гипотезе основана не только вся практическая жизнь, но и все науки»¹. Благодаря общности миросозерцания вырабатывается общность знаков, в которых оно выражается, прежде всего — общность языка. Из науки человек воспринимает то, язык чего ему понятен.

Итак, на рубеже веков вырабатывалась новая философская и естественнонаучная позиция.

Об истоках философских воззрений Луначарского судить непросто, как и об эволюции самих воззрений. Известно, что он любил французских материалистов XVIII в., особенно Гельвеция и Дидро, увлекался немецкими идеалистами — Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем, был последователем позитивиста Конта, эмпириокритиков Маха и Авенариуса, поддерживал популярные идеи как зарубежной (Ницше, Шопенгауэр, Фейербах, Маркс), так и отечественной (Богданов, Плеханов, Ленин) философии. Из всего многообразия перечисленных направлений хотелось бы выделить три, которые, на наш взгляд,

¹ Адлер Ф. Диалектический материализм и эмпириокритицизм. С. 365. Как психологически тяжело может быть даже большому, честному ученому, неспособному воспринять качественный скачок в науке, показывает трагедия выдающегося физика Г. А. Лоренца. В беседе с академиком А. Ф. Иоффе в 1924 г. Лоренц говорил о том, как он был счастлив, считая, что внес «свой вклад» в прочные завоевания науки. Но вот появилась квантовая физика. «Сегодня, излагая электромагнитную теорию, я утверждаю, — говорил Лоренц, — что движущийся по криволинейной орбите электрон излучает энергию, а завтра в той же аудитории говорю, что электрон, вращаясь вокруг ядра, не теряет энергии. Где же истина... Способны ли мы вообще узнать истину и имеет ли смысл заниматься наукой?» В заключение Лоренц сказал: «Я потерял уверенность, что моя научная работа вела к объективной истине, и я не знаю, зачем я жил: жалею только, что не умер пять лет назад, когда мне еще все представлялось ясным» (Цит. по: *Иоффе А. Ф. Встречи с физиками*. М., 1960. С. 57 — 58).

являются «китами», поддерживающими философскую систему Луначарского. Во-первых, это эмпириокритицизм, во-вторых, марксизм и, в-третьих, христианский (гуманистический) социализм.

Как отмечают исследователи (например, П. А. Бугаенко, В. В. Агиевич), несомненным остается тот факт, что «философский материализм был изначально существенным содержательным компонентом взглядов мыслителя», хотя в методологии Луначарский оставался позитивистом. Почему так произошло?

В. В. Зеньковский в «Истории русской философии» пишет: «...позитивизм... надо брать в очень широком смысле слова, — это скорее поиски “научной” философии, часто не идущие далее синтеза научных обобщений. Можно даже сказать: здесь больше интереса к научному мировоззрению, чем к философии»¹. Интерес к научному мировоззрению (особенно естествознанию) в России во 2-й половине XIX в. поддерживался исследованиями Пирогова, Менделеева, Ковалевского, Мечникова, Сеченова. Более того, любая теория стремилась выразить себя в виде системы. Новейший российский позитивизм только опирался на учение Конта, считал Зеньковский (а вслед за ним и мы. — *Авт.*), основное его течение «...лишь исходило от Конта и очень много вбирало в себя из построений Спенсера, Дж. Ст. Милля, равным образом из критицизма Канта и его последователей»². Не был исключением из общего правила и Луначарский. Анализ его ранних работ свидетельствует об интересе к научному мировоззрению, еще более — о приверженности к философским представлениям Маха и Авенариуса. Показательна даже тематика ранних работ Луначарского: «“Проблемы идеализма” с точки зрения критического реализма», «Идеалист и позитивист как психологические типы», «К вопросу о познании», «Основные идеи эмпириокритицизма» и др. В самой их формулировке содержится отсылка в область гносеологии, к работам классиков эмпириокритицизма. И даже если бы Луначарский ни разу не упомянул фамилий Маха и Авенариуса,

¹ Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2. Кн. 2. С. 5.

² Там же. С. 6—7.

не назвал их учения, названия и структура работ, приемы исследований, способы аргументации, теоретические выкладки и проч. позволили бы нам причислить его к последователям и популяризаторам их идей.

Луначарского можно назвать теоретиком эмпириокритицизма, пропагандистом взглядов Маха и Авенариуса. Он высказывал те же позитивные идеи, обнаруживал сходные с этими учеными теоретико-философские пристрастия, пользовался теми же категориями и понятиями, методологией. Приоритетная ориентация Луначарского на эмпириокритицизм объясняется тем, что в нем разрабатывалась общенаучная методология, по-новому понималась философия (с учетом результатов тогдашней научной революции), уточнялись основные ее положения и появлялась «...вера в возможность... количественно-точного познания всех явлений в их строго определенной последовательности, вера в возможность найти для мира... целесообразное и точное представление...»¹. Философия, по аналогии с точными науками, становилась опытной, способной прогнозировать будущее, служить теоретической предпосылкой для практических преобразований (поэтому в учении Луначарского махизм легко коррелировал с практикой марксизма).

Для Луначарского позитивизм — это цельное, научно обоснованное, стройное, объективное мировоззрение, материалистическое по своей природе, чуждое метафизике и идеализму. Продвижение позитивистских идей в русскую философию Луначарский осуществлял в двух направлениях: во-первых, публикуя собственные теоретические исследования, во-вторых, выступая как герменевтик эмпириокритицизма. Как теоретик Луначарский начал с рассмотрения фундаментальных вопросов философии, с обоснования основных положений нового мировоззрения, т. е. эмпириокритицизма Маха и Авенариуса.

«Э. Мах обрел славу прежде всего как ученый-физик, сумевший преодолеть кризис в науке путем нетрадиционного для того времени истолкования ее классических и централь-

¹ Р. Авенариус. Критика чистого опыта. В популярном изложении А. Луначарского; Новая теория позитивного идеализма. Критическое изложение А. Луначарского. М., 1905. С. 16.

ных понятий, как физиолог и психолог, связавший открытия современной ему науки с анализом человеческого сознания. Но огромное влияние Э. Маха-философа было связано не только с тем, что его принципы были поняты как новая “философия естествознания” и единственная научная философия. В махизме громко заявлял о себе новый тип мышления, ставший господствующим в XX в.»¹. Самым же интересным был тот факт, что Мах на роль ученого-философа не претендовал («Я не философ, а естествоиспытатель», — говорил он), но сделанные им открытия в области методологии точных наук стали универсальными для теории познания. Философия, переживающая методологический кризис, все более материализующаяся, «обнаружив» в достижениях Маха новые для себя перспективы, превратилась в инструмент познавательной деятельности и организационную теорию — т. е. в новую, позитивную, научную философию, названную «махизмом» в честь ее создателя.

Махизм (вторая волна позитивизма) ориентировался на точные науки, научный тип познания, опыт, познаваемость мира и не зависимое от человека его объективное существование (реальность). В нем были элементы нового воззрения на мир, что и позволило многим марксистам — соратникам Ленина (в том числе Луначарскому) — воспользоваться ими в практике культурного, государственного строительства и политической борьбы.

Каковы же те универсальные вопросы теории познания и методологии, которые были применимы и к физике, и к психологии, и к различным направлениям в философии — и сначала объединялись в рамках материалистического мировоззрения, а затем послужили основанием для идеологических нападок на махизм и на Луначарского как одного из его приверженцев?

Во-первых, это признание объективности существования человека и независимого от него «факта чувственного мира», единственной основой познания которого является «чувственное возбуждение».

Во-вторых, это истолкование понятий «чувственное воз-

¹ Никитина Н. Н. Философия культуры русского позитивизма начала века. М., 1994. С. 8.

буждение» и «чувственный опыт», их особенностей исходя из природы человеческого познания. Процессы познания одного человека, утверждал Мах, сходны с процессами познания другого. Кроме того, «каждый человек, пробуждаясь к сознательной жизни, открывает в себе готовое мировоззрение, для выработки которого он ничего не приносит, и даже наоборот, которое он принимает как вещь непосредственно понятую, как дар природы и цивилизации»¹. Это воззрение вырабатывается у людей, считал Мах, под давлением практической жизни. Помимо общих, сходных для всех людей механизмов практического освоения действительности, существуют и индивидуальные особенности, возникающие вследствие того, «что этот общий мир является каждому в немного различном виде, смотря по индивидуальности организма»², — значит, в той части, где он дан «непосредственно лишь о д н о м у», т. е. в области психической. Существующую же «совокупность того, что в пространстве дано непосредственно для в с е х», Мах называл физической. Разделяя понятие «опыт» на физическую и психическую составляющие, ученый называл первый вид восприятия «чувственный опыт», а второй — «чувственное возбуждение», учитывая, кроме всего прочего, физиологические процессы, протекающие в живых организмах. Следовательно, можно заключить, что потребность в познании возникает у человека из практической необходимости, а само знание имеет как социокультурную, так и индивидуальную природу. Оно и объективно, и субъективно, а картина мира все же — у каждого своя.

«Итак, данные каждого наблюдателя зависят не только друг от друга, но также с в о е о б р а з н ы м образом и от организма наблюдателя»³. Знание этой д в о й н о й зависимости, этих двух родов зависимости является еще одной заслугой Маха, позволяет субъекту отличить вещь от явления этой вещи, а мир реальный (объективный) от представлений человека о нем. Выводы, сделанные Махом, вполне оправданы как с точки зрения классических философских представлений, так

¹ Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908. С. 65.

² Там же. С. 71.

³ Там же. С. 69.

и с точки зрения современного ему уровня развития естественнонаучного знания. Опираясь на традиционную гносеологию Нового времени (Декарт, Лейбниц, Беркли) и теорию познания Канта (его феномены и ноумены), мыслитель попытался дополнить их, «учесть» открытия, сделанные в области психофизиологии и социологии. Он синтезировал различные виды знания, продемонстрировав тем самым «рабочие» возможности одной из функций философии. Мах совсем не собирався при этом (в чем его не раз упрекали) держаться философского дуализма, наоборот, его воззрения предельно монистичны. Все зависит лишь от точки зрения на окружающую действительность, в которой «нет ничего внешнего и внутреннего», а чувственный мир складывается из однорядных элементов: «Никогда не нужно упускать из виду предел нашего тела по отношению к тому, что окружает его. Мы обозначим этот предел через U . Ни одна теория не заставляет нас игнорировать этот предел и не отдавать себе отчета в зависимости данных нашего опыта в отношении двух родов обстоятельств. Данные, находящиеся вне U , зависят друг от друга; но они зависят также и от данных, находящихся внутри U . Изучение внешних U зависимостей (зависимостей физических), несомненно, много проще и более разработано, чем знание зависимостей, переходящих предел U зависимостей (зависимостей психофизиологических). Но физиология, все более и более опираясь на физику, достигнет достаточного развития, чтобы полно объяснить субъективные условия всего, что дано в опыте... В действительности же единственное, что нам важно, так это полное знание всех условий какого-либо данного; это только и имеет для нас практический и теоретический интерес»¹.

Следовательно, знание человека вообще монистично, опытно, зависит от «чистоты» условий. Единственное, что остается сделать для того, чтобы «очистить» процесс познания, а значит, и картину мира от субъективности (т. е. объяснять представления материалистически), — это получить полное представление о всех условиях какого-либо данного. Настаивая на «взаимной зависимости внешнего и внутреннего опыта человека», отмечая, что обнаружение этих зависимостей помо-

¹ Мах Э. Анализ ощущений... С. 71.

гает воссоздать связанное целое, Мах находит критерий объективности, или «очистительное средство» для опыта и установления зависимостей, — науку, вернее, научные методы познания: «Наука, всегда имея свою отправной точкой обычные опыты, расширяет их, собирает, что найдено в той или иной области более или менее значительного, и для общего пользования превращает все это в связанное и логичное целое: наука, которая имеет своей прямой целью — познание, ограничивается тем, что идет тем же самым путем, на который инстинктивно вступает каждый человек по собственному почину»¹. «Но для того, чтобы устранить обыденные, инстинктивно приобретенные взгляды, которые под самыми разнообразными масками находят себе кредит у философии, — недостаточно их просто заменить взглядами научно исправленными. Нужно обнаружить их психологический корень, иначе они всегда будут получать все новую и новую силу»². В этой части философское учение Маха вполне реалистично и материалистично, согласуется с данными наук как теоретических, так и практических.

В-третьих, в учении Маха появилась дефиниция «чистый опыт», ибо, считал мыслитель, «ни одна наука не могла бы принять инстинктивных понятий в том виде, в каком их нам дает обычная жизнь. Она обязана освещать последние критикой и выяснять те элементы, из которых они состоят», т. е. выявляя отношения зависимостей, отделяя ложные представления от истинных. Вводя в свое учение кантианские антиномии, сохраняя методологию «Критики чистого разума», «Критики практического разума» и «Критики способности суждения», Мах констатировал: «Так раскалывается видимое единство вещи, части отделяются не только друг от друга, но и от других условий. Осязаемое отделяется от видимого, от вкусового и т. д... Последовательный анализ чувственных возбуждений принадлежит науке. Она разлагает цвета на основные цвета, звуки на тона и т. д.»³. Далее шел процесс абстрагирования. «Абстрагировать — это значит схватывать общее в различном. То, что мы схватываем с помощью абстракции, конеч-

¹ Мах Э. Анализ ощущений... С. 68.

² Там же. С. 72 — 73.

³ Там же. С. 76.

но, существует лишь в терминах сравнения, но реальную основу имеет в чувственном возбуждении... Кратко говоря, все содержание нашего сознания складывается исключительно из возбуждений, исходящих из различных частей нашего тела, эти возбуждения имеют своими источниками или другие части тела, или то, что находится вне его. Все опыты этого рода можно назвать ощущениями. Рядом с ними мы имеем еще представления»¹. Представления, таким образом, как бы составляли более высокую ступень человеческого знания и представляли собой их комбинации: «Но если мы строго проанализируем наши даже самые абстрактные мысли, то найдем, что они содержат в себе непосредственно или, по крайней мере, в возможности, элементы наших чувственных опытов, в отдаленной от них форме и в новых комбинациях»². То, о чем писал философ, на наш взгляд, лишь незавершенная попытка классифицировать знание по уровням восприятия, отделить методы эмпирические от теоретических, иными словами, выйти в область методологии науки. Мах же считал, что он описывает процесс «очищения опыта» посредством его «критики», создавая тем самым новый вид философии, или критерий истинности знания, т. е. универсальное учение. Таким образом, очищение опыта происходило путем определения закономерного, общего в частных ощущениях, т. е. путем отказа от всего случайного, привносимого в наши восприятия: «Отношения правильной зависимости, которые наблюдаются между чувственными возбуждениями разного рода по отношению друг к другу, — ведут к представлениям материи и тела»³.

Восхождение конкретного к абстрактному, присущее и обыденному и научному познанию, покоящееся на отношениях зависимости, лежит в основе научной методологии. Любой научный термин — своего рода квинтэссенция отдельных чувственных данных⁴ в форме понятий, суждений, — т. е. в своего рода «шифрах», «кодах», в которые свернут процесс познания (т. е. выведения общего закона на основе частных, и

¹ Мах Э. Анализ ощущений... С. 76—77.

² Там же. С. 77.

³ Там же. С. 79.

⁴ «...Никто не может сомневаться, что количественные символы физики покоятся на чувственных элементах», — утверждал Мах. — Там же. С. 78.

принципов — на основе общих законов). Используя обыденные и научные знания, человек тем самым присваивает «свернутый» чужой опыт, облегчая и укорачивая себе путь к его достижению¹. Мах гениально описал процесс выработки критериев истинности научного знания, номинализируя его при этом в термине «чистый опыт».

Встав на эту точку зрения, вполне можно принять и еще один, четвертый, элемент философии Маха — его принцип «наименьшей меры сил», стремление «охватить на почве точных изысканий, с возможно большей экономией мысли взаимную зависимость внешнего и внутреннего опыта человека»². Мах высказывал глубокое убеждение в том, что принципы научного познания являются универсальными для всех областей знания, так как устанавливают отношения зависимостей в реально существующем мире. Так, будучи ученым, Мах, тем не менее, подошел к осмыслению фундаментальных мировоззренческих вопросов и указал на применимость открытых им принципов исследования к различным наукам, поскольку цель всех исследователей одинакова — «установить уравнения $F(A, B, C...) = O$ », — т. е. зависимость между явлениями, их последовательность.

Еще одной несомненной заслугой Маха явилось утверждение, что человеческое знание не имеет границ («...постоянное видоизменение, развитие и выяснение понятий характеризует историю развития самой науки») и поэтому — можно заключить — постоянно совершенствуется, как и сам человек.

Хотя Мах не был философом, но философское осмысление изменений, происходящих в физике, биологии и психологии, позволило ему обнаружить сходные процессы, наблюдаемые в этих областях знания, и изложить их в виде методологических приемов, которые влияют на формирование мировоззрения человека и создаваемую им картину мира, т. е. на систему его философских взглядов. Мах, таким образом, стоял у истоков возникновения философии науки, предвзято от-

¹ «Представления и понятия могли произойти только на почве ранее приобретенных опытов, и они имеют своею целью облегчать уму новые опыты и даже их частично предвосхищать» (Мах Э. Анализ ощущений... С. 78).

² Мах Э. Анализ ощущений... С. 64 — 65.

крытия К. Поппера, Р. Карнапа, Т. Куна, И. Лакатоса, А. Пуанкаре и др.

Ученым, продолжившим исследования, начатые Махом в области точных наук, и применившим их к другим областям знания, стал Рихард Авенариус. Его заслуга (в свете влияния на философские взгляды Луначарского) состоит в том, что намеченный в учении Маха принцип «наименьшей меры силы» (у Маха он формулировался то как «экономия мышления» — см. «Анализ ощущений...», то как «принцип наименьшей поверхности» — см. «Популярные научные очерки») он сделал основополагающим методологическим приемом своей теории познания и философии в целом. Утверждение Маха о том, что «если человек знаком не только с буквой закона, но и с мотивами его, он разберется и в тех случаях, к которым буква закона не совсем удачно подходит»¹, Авенариус использовал для перехода от частных наблюдений к широкому научным обобщениям. Он сформулировал основной принцип научного познания, суть которого в следующем: «...при возможно меньшей затрате труда, в возможно более короткое время, с возможно меньшим даже запасом идей достичь возможно большего в деле познания вечной, бесконечной истины»². Этот принцип был впоследствии преобразован Авенариусом в «принцип наименьшей меры сил» (и лег в основу определения философии эмпириокритицизма). А поскольку, утверждал Авенариус, философия относится еще и к «понимающим наукам» («...даже те философские исследования, которые занимались критикой постижимости мира и т. д., служат лишь косвенным доказательством общего стремления философии именно к пониманию»), «мыслит понятиями», «принцип наименьшей меры сил, который является вообще основой всех теоретических апперцепций, всякого стремления к пониманию и всех наук, ставящих

¹ См.: Популярные научные очерки. Пг., 1920. С. 9. (Так обстоит дело и с принципом «наименьшей поверхности», обнаруженным Махом, когда поверхность жидкости имеет наименьшие, возможные при данных условиях, размеры; им можно руководствоваться везде, даже за пределами области так называемой неживой природы, считал Мах, — «...и в государстве равновесие существует тогда... когда социальная потенциальная энергия достигла минимума». — Там же. С. 12.)

² Там же. С. 12.

последнее своей задачей, является в частности и корнем философии»¹.

Присущее понимающим наукам эмпирическое стремление к экономии мышления, по Авенариусу, делает их монистическими, синтетическими, значит, это относится и к философии как одной из них. Но если частные дисциплины все же стремятся к «единственному высшему единству» в пределах «отдельных частей, отраслей или сторон данного в опыте», то философия считает «коренной своей задачей научное постижение всей совокупности данного»², следовательно, это монистическое уже по своей природе знание³. «Поэтому мы должны рассматривать философию как ставшее научным стремление мыслить совокупность всего данного в опыте с наименьшей затратой сил»⁴. Синтезировав законы научного мышления в универсальный философский принцип, Авенариус завершил тем самым процесс оформления эмпириокритицизма в самостоятельное философское учение.

Ознакомившись с научно-теоретическими положениями эмпириокритицизма в целом, можно приступить к оценке влияния воззрений Маха и Авенариуса на философию Луначарского.

Луначарский не был первооткрывателем эмпириокритицизма в России, не превратил его в оригинальное учение (как, например, А. Богданов), а, как и большинство последователей Маха и Авенариуса, включил основные его положения в свою философскую систему, творчески их переработал и создал тем самым одну из российских версий эмпириокритицизма. Если взять за основу высказывание А. Богданова о том, что «каждая наука систематизирует или “организует” какую-либо отдельную область опыта, и потому именно является “специальностью”», а «философия не имеет такой области», поскольку «стремится охватить опыт и познание в целом», выражая

¹ *Авенариус Р.* Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы. Прологомены к критике чистого опыта. СПб., 1912. С. 25.

² Там же. С. 29.

³ «Монистичность» Мах и Авенариус понимают по-разному: Мах считает, что это «чистота» условий опыта, вытекающая из установления зависимостей, т. е. из науки вообще; Авенариус же — что это философия.

⁴ *Авенариус Р.* Философия как мышление о мире... С. 30.

«монистическую потребность человеческого мышления»¹, — то можно смело утверждать, что учение Луначарского — это философия, поскольку он пытался дать единую и цельную картину меняющегося мира.

Новая философия (эмпириокритицизм, по Авенариусу) привлекала Луначарского прежде всего потому, что представляла собой, как отмечалось, разновидность современного научного познания. Она позволяла «количественно точно» познать все явления в их «строго определенной последовательности» и «найти для мира целесообразное и точное представление». Таким образом, задача философии как научного познания сводилась, с одной стороны, к нахождению закономерностей в природе, а с другой, их постулированию на основе опыта. Поэтому понятие «опыт» являлось тем императивом, на котором эмпириокритицизм основывал свою методологию. Как отмечал Луначарский, Авенариус в «Критике чистого опыта» поставил и решил 3 вопроса, относящихся к этому понятию²:

1. В каком смысле и каком объеме можем мы принимать части окружающей нас среды за предпосылки опыта?

«Только в смысле дополнительных условий для конечных состояний системы С (система С — личное сознание. — *Авт.*), и то лишь тогда, когда высказываемые психологические ценности зависят непосредственно именно от этих конечных состояний. Это значит, что создаваемое нами и высказываемое нами за опыт не есть нечто чисто объективное... чем в меньшей мере привходят в условия этого состояния индивидуальные или временные особенности системы С, тем чище опыт, и тем более совпадает он с опытом общечеловеческим. Итак, устраняя результаты внутренних индивидуальных процессов из наших высказываний, мы приближаемся к чистому опыту»³.

2. В каком смысле и объеме мы можем признать за опыт человеческие высказывания?

¹ Богданов А. А. Вера и наука (О книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Вопросы философии. 1991. № 12. С. 4.

² Изложение Луначарским эмпириокритицизма интересует нас с точки зрения тех поправок, дополнений и пояснений, которые он делает к работе Авенариуса «Критика чистого опыта...», т. е. с точки зрения герменевтики.

³ Р. Авенариус. Критика чистого опыта... С. 128.

«Опытом люди называют все, что они находят в окружающей среде в отличие от того, что они активно создают своим воображением. Очевидно, однако, что такой опыт, соответствующий аналитическому его определению, не всегда соответствует синтетическому определению, т. е. идеалу чистого опыта... Лишь путем критической взаимопроверки выделяем мы из разрозненного мира человеческих опытов вообще единый общезначимый чистый опыт»¹.

3. В каком смысле и каком объеме совпадают синтетическое и аналитическое определение опыта?²

«Совпадение высказываемого нами опыта с чистым возможно лишь в том случае, когда методологические предпосылки наблюдения и обработки опыта гарантируют совершенное отсутствие всяких индивидуальных примыслов или искажений. Научный опыт открывает перед нами объективный мир, т. е. основываясь на нем, мы можем безбоязненно конструировать будущее, причем такая конструкция, как последняя критическая проверка, не может поколебать его, как не поколеблется он от критической сверки с опытами других индивидов. *Опыт вообще* может оказаться неправильным при применении логических выводов из его данных к действительности, он может оказаться неверным при сравнении его с опытом более наблюдательного индивида: ничто подобное невозможно для *чистого опыта*. В пределах чистого опыта уже невозможна борьба верных или неверных представлений, а лишь более или менее удобных, более или менее экономных концепций опыта; победа остается, конечно, за все более удобными, т. е. за все более экономными»³.

Итак; основным вопросом в эмпириокритицизме является вопрос об опыте, на его решении была основана методология, названная Авенариусом «чистый опыт», или очистка его⁴.

¹ Р. Авенариус. Критика чистого опыта... С. 129.

² *Аналитическое определение*: «Опыт чист, когда к нему не применено ничего иного, когда все его содержание сознается высказывающим, как пассивно найденное им»; *синтетическое определение*: «чистым опытом может быть названо лишь такое содержание сознания — высказанное нам или наше собственное, — которое не содержит ничего, кроме частей окружающей среды».

³ Р. Авенариус. Критика чистого опыта... С. 130.

⁴ Ср. с кантовскими приемами аргументации в «Критике чистого разума».

В чем же оригинальность интерпретации Луначарским понятия «опыт» и чем она отличается от существующих определений Авенариуса? Луначарский считает, что чистый опыт — это «нечто существующее или существовавшее, воспринимаемое или воспринятое»; «нечто *пассивно* воспринятое», «найденное или данное... а не созданное... воображением»; «чистым» опыт является в том случае, когда изменения в системе С обусловлены «во всех своих компонентах частями среды»¹; «организованный опыт приобретает характер чистого опыта» лишь постепенно, «путем взаимокритики индивидуумов, интроиндивидуальным социальным путем»²; и — наконец — «лишь ту организацию опыта можем мы считать за закономерную его обработку, которая ничего не прибавляет и не убавляет, но отражает элементы среды в сознании с наибольшим простотою»³. Или, еще короче: «чистый опыт» — это непосредственный коллективный опыт людей, устанавливающий общие закономерности путем наименьшей траты сил (если сравнить это определение с авенариусовским принципом «наименьшей меры сил», то можно признать его идентичным, скорректированным с расчетом на социальный опыт).

Какие еще изменения, дополнения и поправки внес эмпириокритицизм (и пропагандировавший его Луначарский) в существующий философский категориальный аппарат? Любая философская система начинает свое существование с вопроса «Как возможен этот мир» (какова его первопричина), или «Что такое жизнь»? Ответ на этот вопрос — своего рода «первопосылка познания» и предполагает наличие в системе таких понятий, как материя, сознание, природа, дух, субъект, объект, время, пространство, причина, следствие и т. д. Основной методологический прием и содержание вышеназванных понятий — вот тот классификационный документ, который позволяет определить «родословную» любого философского направления. Попытаемся составить ее для эмпириокритицизма. Итак, эмпириокритицизм исходит а priori из того факта, что:

¹ Р. Авенариус. Критика чистого опыта... С. 99.

² Луначарский А. В. Основные идеи эмпириокритицизма // Образование. 1904. № 10. Отд. 2. С. 63.

³ Р. Авенариус. Критика чистого опыта... С. 100.

— индивид берется самым конкретным образом, как определенный организм;

— среда берется в самом конкретном смысле: это мир физических явлений, совершающихся определенным наукою образом («Наука описала нам человеческий индивид и среду. Мы берем их у нее готовыми и смотрим, в какой взаимосвязи стоят они в факте «опыта»»¹);

— «опытом (первоначальное понятие) можно называть всякое содержание нашего сознания»¹;

— все явления строго и безусловно закономерны.

Пока достаточно, можно констатировать, что в эмпириокритицизме изначально существовало классическое философское разделение Бытия на субъектную (индивид) и объектную (среда) сферы, причем предпочтение отдавалось субъективному (сознанию), понимаемому объективно (абсолюция посредством «чистого опыта»). Луначарский, вслед за эмпириокритиками, стремился преодолеть этот дуализм посредством научной интерпретации понятия «опыт» (т. е. методологически). По его мнению, основной «философский вопрос, довольно грозно возникший перед наукой, был вопрос об отношении между субъектом и объектом, об отношении психического к физическому, или вопрос о сущности опыта»². Все противоречия он свел к распределению данных опыта между различными науками: субъективное — к психофизическим, объективное — к физическим. На самом же деле, считал он, «мир объективный вечен, целостен, непрерывен и закономерен. Все психическое находит в нем свое место, как часть, физическое же далеко превосходит рамки психического, оно уместается в нем лишь в форме знаков: законов, идей, понятий и общего чувства — необъятного «внешнего»; лишь шаг за шагом входит оно в рамки психического и затем социально организуется в систему знаков, все более точно отвечающих действительности, как то доказывает рост способности точно предсказывать независимые от нас события и рост нашего экономического могущества.

Какие же методологические указания вытекают из этого мировоззрения? Для того чтобы превратить противоречивую

¹ Р. Авенариус. Критика чистого опыта... С. 6.

² Луначарский А. В. Основные идеи эмпириокритицизма. С. 59.

и отрывочную *первоначальную* (ни субъективную, ни объективную, ни физическую, ни психическую) *реальность* в реальность *объективную, т. е. в стройную картину мира*, руководясь которой мы можем с наивысшим успехом жить в нем и бороться за дальнейшее развитие человеческого начала, мы должны: 1) только копировать действительность; 2) копировать ее с наименьшей затратой сил»¹.

Таким образом, философия эмпириокритицизма формируется вокруг понятия «опыт» и признает, что «все познаваемое — реально (поскольку познание — это тоже опыт), все реальное — познаваемо», «в реальной действительности нет ничего, что было бы непознаваемым, а вне реальной действительности нет вообще ничего»². Эмпириокритицизм, согласно

¹ Луначарский А. В. Основные идеи эмпириокритицизма. С. 62 — 63.

² Р. Авенариус. Критика чистого опыта... С. 3. Спорной, на наш взгляд, является точка зрения Ю. К. Саранчина, согласно которой «отсутствие у Маха и Авенариуса четкой дефиниции "опыта" явилось настоящей ловушкой для Луначарского. Подобное толкование опыта, построенное на отрыве субъекта от объекта, означало отрицание его объективного начала. По этой причине оканчивается неудачей попытка Луначарского найти какой-либо критерий объективного и субъективного» (Саранчин Ю. К. Философия русского махизма. Екатеринбург, 1996. С. 47). Соглашаясь в целом с положением о том, что у Маха и Авенариуса нет строгого определения «опыта», мы хотим заметить, что критерий истинности Луначарским в его работах формулируется довольно четко. «Наука, — пишет он, — согласно эмпириокритицизму, не может и не должна ставить вопроса о сущности мира, истинно сущем в явлениях и т. д. Всякое содержание опыта — сущее, все познаваемое есть бытие, но из этого всебытия мы выделяем и организуем объективное представление о мире, т. е. строим такую картину мира, в которой все элементы опыта занимают свои места стройно и без противоречий, притом картину, удовлетворяющую всякий нормальный ум» (Р. Авенариус. Критика... С. 89). На наш взгляд, понятия «объективное» и «субъективное» снимаются понятием «истина». «Истина, — утверждает Луначарский, — ясность, определенность, совпадение умственного отражения с реальностью, отсутствие противоречий» (Там же. С. 95). Критерии объективности (истинности) таковы: это наличие определенной чистоты и организации в опыте. «Если мы имеем перед собой две организации опыта, т. е. два мировоззрения, то они могут отличаться друг от друга: 1) чистотою; 2) организованностью. Из двух мировоззрений то, которое заключает в себе более *чистый* опыт, будет меньше вводить нас в заблуждение, оно дает нам возможность более точно *ориентироваться* в окружающем, вследствие чего предпочтение менее чистому опыту, например, из угодливости пресловутому "практическому разуму", может привести к непониманию природы...» (Основные идеи эмпириокритицизма. С. 63). Или: «Всякая истина должна находиться в гармонии с научно организованным коллективным опытом человечества (вспомните утверждение Маркса о

взглядам Луначарского, — это не эллиптическая теория, а стройное, монистическое мировоззрение, подчиняющееся своим законам, хотя следование им, сведение частных к более общим и в итоге поиски единого, всеобщего закона, который «при растущем обилии и разнообразии материала все более его монизирует»¹, формально напоминает, замечают оппоненты эмпириокритицизма, поиски вечной истины, устанавливающей пределы всякому познанию, а значит, и жизни.

Эмпириокритицизм — это не агностицизм, утверждал Луначарский. «Поскольку вселенная сама бесконечна... в ней постоянно развиваются новые формы... <поэтому> она постоянно будет ставить познанию новые и новые задачи»². Выявив это, Луначарский расширил понимание Авенариусом принципа развития, ибо последний видел в нем лишь постепенное, все более точное приспособление системы С к среде, все элементы, все комбинации которой отражаются в мозгу как «комоменты» (т. е. покрытия временного перерасхода жизнеразности. — *Авт.*), как акты планомерной гармонической жизни мозга. Таким образом, Луначарский процесс развития вывел из-под зависимости сознания и возвел его в ранг жизненной закономерности.

Процесс познания Луначарский также трактовал несколько иначе, чем Авенариус, который ставил его в зависимость от «внутренних условий, от строения самого индивида»³ и, по

том, что все социально значимое и есть объективное!)... из двух одинаково «чистых» мировоззрений мы выбираем конечно то, которое более организовано». Таким образом, чистый опыт и является критерием истинности, пополняется Луначарским эпитетом «организованный». Что это такое? Это значит, что элементы в нем расположены «в таком порядке, при котором в них легче ориентироваться» (Там же. С. 64). Можно, конечно, обвинить Луначарского в том, что все, о чем бы он ни говорил, он выводит из «чистого опыта» и сводит к нему, что напоминает сказку «Про белого бычка». Однако расположение элементов в определенном порядке есть не что иное, как нахождение закономерностей, установление научных законов, которое «формально родственно поискам единоспасующей, искупляющей, вечной истины», а в идеале представляет собой «строгую взаимоопределенность в с е х... сторон» природы (Р. Авенариус. Критика... С. 122), устраняет из философской системы понятие причинности (на что неоднократно указывал Луначарский).

¹ Р. Авенариус. Критика чистого опыта... С. 127.

² Там же. С. 124.

³ Там же. С. 26.

сути, сводил к «теории положительной жизнеразности», т. е. к устранению перерасхода энергии в нервной системе человека и установлению в ней подвижного равновесия. «Авенариус констатирует лишь механический фактор, лежащий в основе жизни мозга, а также и в основе его развития. При всяком нарушении равновесия мозг как бы стремится восстановить его, при этом сплошь и рядом восстанавливается не прежнее равновесие, а иное, обогащенное выработанной вновь реакцией, усложненное, более готовое к отражению последующих раздражений, стало быть, более жизнеспособное... Не застой — идеал Авенариуса, нет, но равновесие есть то, чем... стремятся закончить все процессы в природе; всякое движение, всякое изменение есть лишь результат инерции данной системы и действующих на нее внешних влияний»¹. Познание Луначарский также вывел за пределы гносеологии и переместил в область эстетики, что вообще было ему свойственно: «В процессе мышления о мире мозг вырабатывает новые формы подвижного равновесия, внутренне закономерные, обладающие необходимым для жизни характером стройности и связности и в то же время отвечающие требованиям многообразной среды. В сознании успех этой выработки высшей формы равновесия сказывается как умственный рост, как закономерное познание природы; каждый шаг по этому пути к познанию, именно как шаг к устранению мучительного расстройств и замене его единством, испытывается как высокое наслаждение... захватывающая прелесть логического познавательного мышления вырастает до того умственного восторга, который освящен греками именем “философии”, т. е. любви к мудрости»².

Кроме того, процесс научного (в т. ч. и философского) познания, по Луначарскому, являлся не только беспредельным, но и имел социально- и экономически-эволюционный характер, ибо всегда «явная противоречивость отдельных частей теории между собою или всей теории с фактами гнала мысль далее к менее привычным методам... Изменение методов мышления и объяснения зависело не только от этого, потому что изменялась также экономическая, а с тем вместе

¹ Р. Авенариус. Критика чистого опыта... С. 58—59.

² Там же. С. 58—59.

социальная обстановка человека, его общественная среда»¹. Возможной казалась Луначарскому идея подобной интерпретации не только гносеологического, но и историко-философского процесса: «Заманчива задача изобразить историю философии как жизненный ряд, находящийся в зависимости не только от основных свойств мозга и особенностей мировой среды, но и от направления привычек жизни, обусловленных высотой хозяйственной техники и способами производства у данного народа в данную эпоху»². Эта идея была вполне прогрессивной и позволяла связать в дальнейшем идеи махизма с марксизмом.

Таковы, на наш взгляд, основные положения эмпириокритической теории в интерпретации Луначарского. Сделаем выводы:

1. Критикуя кантовскую «вещь в себе», преодолевая юмовское противопоставление средств познания их задачам, Луначарский раздвинул границы познаваемости природы, заявив, что «в реальной действительности нет ничего, что было бы непознаваемым, а вне реальной действительности нет вообще ничего»; он заменил кантовскую формулировку (вслед за Авенариусом) иной — «вещью для нас».

2. Процесс познания — это не только процесс приспособления живых организмов к окружающей среде, но и эстетический вид деятельности, имеющий социально-экономическую обусловленность.

3. Прогресс из сферы психофизиологической (устранение дискомфорта жизнеразностей) Луначарский перенес в социальную и стал рассматривать его как характеристику изменения самой среды. Следовательно, в понятие «прогресс» Луначарский привнес социально-креативный момент.

4. Эмпириокритик Авенариус обогатил философию новым содержанием (аналитического) понятия «опыт», назвав его «чистым» (синтетическим). Луначарский сделал «чистый опыт» критерием истинности, так как он есть такой, который общезначим для всех людей, а потому является результатом социальной организованности и коллективного согласования. Подчеркнем еще раз: основным методологическим приемом

¹ Р. Авенариус. Критика чистого опыта... С. 112–113.

² Там же. С. 113.

у Авенариуса был принцип наименьшей меры (или траты) сил, в интерпретации Луначарского он трансформировался в понятие «чистый опыт», стал методологическим основанием его философии.

5. В соответствии с объявлением «чистого опыта» критерием истинности изменилось и содержание понятия последней. «Истина о мире есть именно весь *организованный коллективный* опыт человечества»¹ по установлению закономерностей, отвечающий принципу экономии. Луначарский настаивал на относительном, преходящем характере истины, в противном случае процесс познания был бы конечным, чего на самом деле нет.

6. Трактовка философии Луначарским в целом эмпириокритическая: это монистическое мировоззрение, заменившее категориальный альянс «причина-следствие» понятием «законосообразность», это философия «чистого опыта». Но Луначарский несколько иначе, чем Авенариус, интерпретирует ее цели: «Как и всякая философия хочет сама иметь направляющее влияние... она ставит себе высшею целью влиять на формировку этой жизни, на дальнейшее развитие человечества во всех направлениях, она желает, наконец, поставить целью этого развития — свою цель»². Так в целом пассивно-гуманистическое мироотношение эмпириокритиков было заменено Луначарским активно преобразующим, свойственным философии марксизма и организационной теории (эмпириомонизму) Богданова.

Таковы скорректированные Луначарским основные положения эмпириокритицизма.

Однако остановившись только на взглядах Луначарского, мы не сможем понять, какой размах приобрел эмпириокритицизм в русской философии. Чтобы проиллюстрировать концептуальную, теоретическую, идейную, лингвистическую и прочую широту взглядов российских последователей Маха и Авенариуса, остановимся еще на одной российской версии их учения.

Оригинальное направление мысли получил эмпириокритицизм у Александра Александровича Малиновского (Богда-

¹ Р. Авенариус. Критика чистого опыта... С. 105.

² Там же. С. 4.

нова). Философия Богданова представляет для нас интерес, поскольку эмпириокритицизм в его интерпретации во многом повлиял на взгляды Луначарского, помог оформиться им в философскую систему. Кроме того, созданный Богдановым эмпириомонизм — своего рода синтез передовых философских идей (Маха, Авенариуса, Маркса и др.) того времени. Это российский эмпириокритицизм в его предельном варианте. Многие теоретические положения философии Богданова легли в основу практики социального строительства, которую прошла «ленинская гвардия», в том числе и Луначарский.

Как и для всякого последователя позитивизма, для Богданова «опыт» являлся основным положением его учения, а научный сюжет — одним из главных в философии. Подобно Маху и Луначарскому, Богданов начал с выяснения причин появления научного способа мышления. «Всякая наука, — писал он, — представляет систематизированное познание явлений определенной области человеческого опыта. Познание явлений сводится к тому, чтобы обладать их взаимной связью, установить их соотношения и тем самым иметь возможность использовать их в интересах человека»¹. В качестве эмпириокритика его выдает отношение к познанию как социальной области человеческого опыта, выделение в нем организационного момента.

Кроме того, и сама философия трактуется Богдановым в духе позитивистских учений: «Философия возникла как стремление мыслить все содержание опыта в однородных и связанных формах и приобрела самостоятельное значение именно как реакция против чрезмерной раздробленности и противоречивости опыта, выступавших на определенной стадии культурного развития»²; или: «Наука сделает философию ненужной, как уже теперь не нужна религия»³. Как видим, основные требования научности (вспомните желание Авенариуса «изложить философское содержание в терминах науки»), монизма сохранены в отношении к философии у Богданова.

¹ Богданов А. А. Краткий курс экономической науки. М., 1920. С. 1.

² Он же. Эмпириомонизм. Статьи по философии. Кн. 2. СПб., 1906. С. 6.

³ Он же. Учение об аналогиях // Вестник Соц. Академии. 1923. Кн. 2. С. 97.

Как и Авенариус, он «злоупотребляет» научными терминами, при анализе общественных явлений оперирует физическими понятиями «энергия», «закон сохранения энергии» и т. п.

Взгляд на мир и познание как бесконечный процесс развития тоже характерен для Богданова. «История показывает, — утверждал он, — что всякая система идей — религиозная, философская, правовая, политическая — как бы ни была она революционна в эпоху своего зарождения и борьбы за господство, рано или поздно становится задержкой и препятствием для дальнейшего развития, силой социально-реакционной... В смене общественно-трудовых форм разгадка судьбы идеологий. В эпоху прогрессивного развития определенных производственных отношений создающаяся на их основе идеология прогрессивна, ибо она служит им, помогает их развитию, закрепляет их. Но когда их развитие завершилось, и на их место начинают уже выдвигаться новые, более совершенные формы, та же идеология, продолжая поддерживать и закреплять старые, низшие формы, становится консервативною, а затем реакционной. Переживая свою социально-трудовую основу, она превращается в “мертвеца, который хватается за живого”. Тогда ее разрушение необходимо для социального развития»¹.

Неизбежно наступают моменты в жизни общества, предупреждал Богданов, когда любое прогрессивное явление превращается в догму. «Каждая наука систематизирует или “организует” какую-либо отдельную область опыта, и потому именно является “специальностью”. Философия не имеет такой особой области. Она стремится охватить опыт и познание в его целом. Она выражает *монистическую потребность* человеческого мышления. Следовательно, она есть нечто противоположное специализации...». Она хочет «дать людям цельность и единство взгляда на мир, разрушить перегородки, разделившие человеческий опыт на замкнутые клетки, заполнить пропасти мышления и перекинуть мост от него к загадочно-грозному в своей бесконечной сложности бытию... Наконец настало время, когда сила специализации восторжествовала и в самой философской работе, извративши ее смысл и сделав-

¹ Богданов А. А. Вера и наука. С. 87.

ши из философии нечто коренным образом противоположное всей ее задаче...

Задача объединения общечеловеческого опыта, в его неисчерпаемом богатстве, сложности и противоречивости, перешла в руки людей, знания которых в массе случаев не выходили из пределов книг, написанных другими людьми по философии, т. е. выполненных ими попыток объединения; самое же содержание этого опыта, развивающейся трудовой практики и познания, оставалось в наибольшей своей доле им незнакомым и чуждым, даже неинтересным. Это было вырождение философии в пустую схоластику, полезную разве только в смысле упражнения логических способностей»¹.

Как видим, ключевым в философии Богданова стало эмпириокритическое понятие «опыт», употребляемое им в марксистской интерпретации: «труд», «общественно-трудовые отношения», «трудовая практика», «практическая жизнь» и др. Именно от степени социализации труда, считает Богданов, зависит общественный прогресс, от передового характера развития науки и техники: «Но прогресс человечества не остановился на такой несовершенной и противоречивой форме разделения труда, как специализация. Шаг за шагом, он ее преодолевает. Создаются *общие, объединяющие методы*, в технике и науке. В технике их вырабатывает машинное производство, в науке — монистические теории: энергетика, дарвинизм, учение Маркса. Работник при одной машине несравненно меньше отличается по характеру и содержанию своего труда от работника при другой машине, чем два ремесленника различных отраслей, или два специалиста в мануфактуре. Равным образом приемы и строй мысли, на которые должны опираться в своей работе исследователи разных областей науки, все более сближаются, все более становятся сходными. В социалистической общественной системе будет уже достигнуто такое объединение методов техники и методов науки, при котором переход от одной отрасли труда или познания к другой будет требовать относительно ничтожного труда, перемена занятий станет самым легким делом»².

¹ Богданов А. А. Вера и наука. С. 82—83.

² Там же. С. 82.

Стремясь подметить передовые тенденции в социальном развитии, Богданов отмечает, прежде всего, научный прогресс, растущую специализацию труда, гносеологизацию философского познания, оттеснение его на второй план по сравнению с «практической жизнью». Философскому сциентизму и всеобщему характеру специализации, считал Богданов, противостоит другая тенденция — интеграция, синтез знаний, который на данном историческом этапе осуществляется не посредством философии, а с помощью всеобщих методов, вырабатывающихся в процессе коллективного труда — как производственного, так и научного. (В современной науке, хочется добавить, наблюдаются сходные превращения: законов — в принципы, термодинамики закрытых систем — в синергетику, основных физических взаимодействий — в модель Великого объединения и т. д.) Значит, создавая монистическую теорию (эмпириомонизм), Богданов верно уловил тенденцию **всеобщего объединения**, в возможности которого он не сомневался. Основанием же для подобной уверенности служил общественный характер опыта (читай «труда»).

В связи с этим следует более подробно остановиться на трактовке Богдановым методологически значимого для всех последователей эмпириокритицизма понятия «опыт». В статье «Вера и наука» он показал генезис этой дефиниции в философии позитивизма. «Новейший позитивизм до Маха и Авенариуса стремился быть *философией чистого опыта*; специально такова имманентная школа. Понятие “чистый опыт” она применяет в смысле — *только* опыт, только “непосредственно-данное”, в противоположность различным возникающим на основе его выводам, обобщениям, гипотезам. Авенариус не удовлетворяется этим понятием, не находит возможным построить на нем эволюционную теорию опыта, и дает со своей стороны *критику* чистого опыта. Он рассматривает развитие опыта как *приспособление* человеческого организма к его среде, и на этом основании приходит к *иному* понятию “чистого опыта”...

Свою работу Авенариус (Критика чистого опыта. — *Авт.*) начинает с сопоставления традиционного понятия чистого опыта и своего, эволюционного понятия; первое он называет “аналитическим”, второе — “синтетическим”. В своем исследовании Авенариус показывает, что исторически оба понятия

расходятся, т. е. далеко не все, что люди считают *только* опытом, фактически непосредственно им данным в опыт, практически оказывается таковым, далеко не все это соответствует потребностям жизненного развития, и многое, признаваемое непосредственно-данным, впоследствии устраняется из человеческого опыта, как иллюзия, ошибка восприятия, плод фантазии и т. п. В конце концов, когда опыт очистится от подобных составных частей, отпадет и самое различие между традиционным понятием чистого опыта и научно-эволюционным, создастся “чистый опыт” в самом полном и строгом значении слова.

Итак, совершенно ясно, что понятия “опыт” и “чистый опыт” означают далеко не одно и то же; последнее для первого является *предельным* и в свою очередь имеет не один смысл, а два, исторически и логически весьма различных...»¹. Сам же Богданов, развивая идеи Авенариуса, ввел понятие «физический опыт», который противопоставил кантовской «вещи в себе» и интерпретировал как коллективно-организованный опыт, как высшую форму всякого человеческого опыта. При помощи этого термина он отделял эмпириокритическое понимание «природы» от марксова. Богданов советовал не смешивать «физический опыт» с «материей», ибо он — явление высшего порядка: «...материалистическому понятию “природы” как совокупности “вещей в себе”, соответствует, в общем, та эмпириомонистическая концепция, которая обозначается словами: “непосредственные комплексы низших ступеней организованности”. А понятие “физический опыт” выражает совершенно иное — не “природу в себе”, а ее отражение в коллективно-организованном опыте или, говоря иначе, “вещи”, какими они “являются для нас”, т. е. в нашей трудовой и познавательной обработке»².

Таким образом, исходя из эмпириокритического понимания «опыта», Богданов переосмыслил основной вопрос философии, положив в его основу идею первичности коллективно-организованного опыта. Он рассматривал природу как часть человеческого опыта. Эта установка стала причиной разногласий между ним и последователями Ильича. «Школа Пле-

¹ Богданов А. А. Вера и наука. С. 73–74.

² Там же. С. 66.

ханова и В. Ильин (Ленин. — *Авт.*) в том числе, — писал Богданов, — вообще не обладает отдельным понятием, соответствующим понятию “физический опыт”. Как мы видели, она, в сущности, всякий опыт считает *психическим*; и потому “вещи для нас” или физические комплексы *опыта* она постоянно путает с “представлениями” и “ощущениями”. Поэтому каждый раз, когда мне приходится беседовать с нашими соотечественниками “материалистами”, я старательно объясняю, что “физический опыт” есть не то, что они называют “природой” или “материей”, т. е. не мир, взятый *без человека и независимо* от человека, а мир “вещей опыта”, т. е. “явлений” физического характера...

“Физический *опыт*”, результат долгой социальной обработки человеческих переживаний, постоянно меняющийся в своем содержании и формах в зависимости от развития науки, не следует смешивать с “природой”, о которой говорит Бельтов. Этой “природе” в эмпириомонистической картине мира соответствуют... низшие непосредственные комплексы...»¹. Следовательно, разным формам организации опыта соответствуют разные представления о природе. В основе изменения картины мира лежит изменчивый характер самого опыта.

На понимании Богдановым «физического опыта» как высшей организации всего эмпирического опыта в единую картину бытия — тектологию — строится и его *организационная* система (социально-организованный опыт). «Вторая особенность эмпириомонизма и его различие от школы Маха-Авенариуса заключается в том, что связь элементов опыта он понимает как *организацию* элементов, а не как простое их *соединение* в комплексы и ряды с известной закономерностью.

Понятие “организация” отличается от понятия “соединение” не только тем, что включает мысль о *сопротивлении* организованного комплекса всякому разъединению или вообще изменению, которое в нем вызывают какие-либо внешние воздействия, — но также идею *исторического развития* данной связи, создающейся, разрушающейся и преобразующейся в борьбе ее форм. Именно эта сторона эмпириомонистической концепции позволяет ставить вопрос об “объяснении”

¹ Богданов А. А. Вера и наука. С. 66—67.

различия между физическим и психическим опытом, — то есть о *происхождении и развитии* того и другого, об их генетическом соотношении...

Вывод был тот, что физические и психические комплексы отличаются одни от других *типом и степенью* организации. Комплексы психические характеризуются более низкой, *ассоциативной* формой организации, или, что то же, “субъективной”; это — *индивидуально-организованный* опыт. Комплексы же физические, “тела” и “процессы”, которые мы считаем “данными” нам в нашей “среде”, обладают более высокой формой организации, “объективной закономерностью”, за которой скрывается коллективный процесс труда и познания, вырабатывающий все более стройные и сложные группировки элементов; это социально-организованный опыт...

Эти низшие комплексы и соответствуют материалистическому понятию о природе *без* человека и других живых существ, *без* отношения к индивидуальному или коллективному субъекту, о “неорганических вещах в себе”. То, что мы называем “вещами” в своем опыте — это только “вещи в нас”, результат нашей организующей деятельности, нашей трудовой и познавательной обработки мира элементов; “вещи” же “в себе” или, как я предпочитал называть их, *непосредственные комплексы*, не таковы; они несравненно богаче содержанием, чем их “отражения” — физические комплексы опыта, — но несравненно менее организованы; в них связь элементов и более проста, и менее устойчива, и менее определена.

Таким образом, эмпириомонизм рассматривает вселенную, как бесконечно разветвляющийся мир элементов, организующихся в комплексы все большей сложности и стройности, от группировок самых неустойчивых и непрочных, отражающихся в человеческом опыте как “неорганическая природа”, к сочетаниям ассоциативным, воспринимаемым нами как “одаренные психикой живые существа”, к человеческой организации опыта, индивидуальной и социальной, и, может быть, к дальнейшим, еще более совершенным формам и типам.

Трудовую деятельность людей вообще и познание в частности эмпириомонизм, соответственно своей общей картине мира, понимает как борьбу, направленную к организации низших и стихийных комплексов среды в формы, принадлежащие к социальному бытию или его поддерживающие. При

этом идеология оказывается организующей формой социального бытия, и специально всякая “истина” — организующей формой опыта»¹.

Творческая переработка идей Маха и Авенариуса, их контрапунктические сочетания в трудах отечественных эмпириокритиков, а также идейные перепевы сделали полифоничной партитуру российского эмпириокритицизма. Обзор всего теоретического полотна, несомненно, помогает объединить их взгляды на основе сходства, восстановить недостающие элементы в учениях отдельных представителей (достроить систему), а также обнаружить те философские идиомы, которыми пользуется Луначарский как всеобщим достоянием эмпириокритической мысли. Такими философскими идиомами, на наш взгляд, явились следующие:

- мировоззренчески и социально организующий характер опыта (который коррелируется с марксовыми понятиями «производительные силы», «производственные отношения»);

- преформация философии в идеологию и интерпретация последней как организующей *формы* социального бытия (которая без учета следующего утверждения Богданова может послужить основанием для превращения любой науки в религию, догму: «Марксизм показал, что всякая система идей есть органический результат, производное определенных общественно-трудовых отношений, вне которых ее жизненный смысл неминуемо теряется и затем извращается»²);

- социально-преобразующая борьба пролетариата (у Маркса и Энгельса это теория и практика революционной борьбы, у Луначарского и Богданова — создание новой, пролетарской культуры: «Перед нашим классом и нами — великая работа: создание новой культуры, для которой все прошлое и настоящее — только материал, для которой формы лишь смутно намечаются. Вместить бесконечно развивающееся коллективное содержание в бесконечно-гибкие и пластичные рамки — такова задача этой культуры; гармоничное сотрудничество коллектива — ее орудие»³. Однако стоит уточ-

¹ Богданов А. А. Вера и наука. С. 60–61.

² Там же. С. 87.

³ Там же. С. 88.

нить, что Богданов понимал под культурой не непосредственно сферу духовной жизнедеятельности, а способ организации всей социальной структуры, т. е. форму, Луначарский же стремился к наполнению этой формы конкретным содержанием в области искусства и образования).

В эмпириомонизме Богданова становятся зримыми те положения эмпириокритицизма и материализма, которые являются общими для этих философских течений, но различаются лишь терминологической и политической «окраской». Используя строительный материал идиом, общих для материалистов (в т. ч. эмпириокритиков и марксистов), Богданов показал своим единомышленникам то «здание», которое с их помощью может быть построено. Он считал, что каждая эпоха рождает свою философию, значение философски выдержанного миропонимания велико, ибо позволяет ясно видеть, куда нужно идти. Марксистский извод эмпириокритицизма стал новой философией Богданова, которая помогла связать в сознании многих философски мыслящих социал-демократов философскую теорию с политической практикой. «Те товарищи, которые считают несущественной зависимость между философской теорией и политической практикой, уже делают серьезную теоретическую ошибку и рискуют в дальнейшем сделать не менее серьезные практические ошибки»¹. Хочется заметить, что эмпириокритицизм Богданова — Луначарского не абстрактно-теоретическое направление мысли, а (что соответствовало их убеждениям) идейная основа для практической партийной работы. К ней относятся тактические разногласия с Лениным по вопросу участия большевиков в Государственной думе (1905 — 1906 гг.), организация совместно с Богдановым и отзовистами-ультиматистами в декабре 1909 г. на острове Капри (при непосредственном участии Максима Горького) альтернативной (большевистско-ленинской) фракции в РСДРП и газеты «Вперед». «Группа “Вперед”, объединившись против Ленина, на каприйской платформе намеревалась создать партийную школу для рабочих из России. Ее цель состояла в том, чтобы сделать рабочих, прослушавших курс, который строился в основном на научных исследованиях “со-

¹ Богданов А. А. Эмпириомонизм. Статьи по философии. Кн. 3. СПб., 1906. С. 1 — 2.

циалистического толка”, политически зрелыми социал-демократами, способными заменить лидеров РСДРП — интеллигентов. Для реализации этих планов группа “Вперед” в августе 1909 года основала на о. Капри партийную школу. Именно благодаря усилиям Богданова, Луначарского и Максима Горького возникла Первая высшая социал-демократическая агитационная школа для рабочих... Год спустя группа... основала аналогичную школу в Болонье. Административное руководство школой осуществляли Луначарский и Григорий Алексеевич Алексинский... Школа прекратила существование в 1911 году»¹.

Давайте теперь мысленно вернемся к истокам позитивизма и вспомним о трех стадиях развития человечества: теологической, метафизической и позитивной.

Изложенные взгляды Богданова, как нам кажется, соответствуют 3-й стадии развития человечества, на которой происходит «внедрение в жизнь» различных «социальных прожектов». Другое дело, что они пришлись на эпоху марксизма. Так как же осуществляется эта связь теории с практикой? На наш взгляд, через признание того, что «идея есть именно организующая форма опыта», а практика, в свою очередь, является «критерием истины» (у Богданова эта мысль выглядит так: «Истина о мире есть именно весь организованный коллективный опыт человечества»; у Луначарского опыт тоже является критерием истины). Круг замкнулся. Следовательно, теория «чистого опыта» эмпириокритиков стала социальной практикой марксистов. В марксизме же, говорит Богданов, надо искать подсказку тому, как должно развиваться новое общество: «Идейная жизнь общества определяется жизнью практической, являясь одновременно ее продуктом и ее орудием»². Богданов прав: «Социальность нераздельна с сознательностью». Без сознания нет общения как человеческого общения, в своей борьбе за существование люди не могут объединяться иначе, как при помощи сознания. Сам же общественный процесс в сущности своей «есть процесс трудовой... Труд тогда является социальной деятельностью, когда он, прямо

¹ О'Коннор Т. Э. Анатолий Луначарский и советская политика в области культуры / Пер. с англ. М., 1992. С. 24–25.

² Богданов А. А. Познание с исторической точки зрения. СПб., 1901. С. 1.

или косвенно, направлен к сохранению и развитию не одного трудящегося. Но и других людей... Общественные приспособления представляют из себя формы *трудовой* деятельности в борьбе за существование... это формы трудовой совместности людей; а, как целое, есть система сотрудничества в самом широком значении этого слова»¹. Кроме того, основателем тектологии Богданов считал не себя, а Маркса, так как именно он открыл законы общественно-экономического развития.

§ 2. ПОПЫТКА МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМА

Как видим, творческая переработка Луначарским и Богдановым идей Маха и Авенариуса сделала возможной марксизацию эмпириокритицизма, что упорно отвергал Ленин и его последователи в прошлом и настоящем². Да и трудно было ратовать за чистоту теории в том потоке марксистско-махистской литературы, которая не ставила целью растащить по разные стороны идейных баррикад немецких мыслителей — основателей позитивистских в основе философских направлений. Философские дискуссии того времени были чужды политической направленности; кроме того, русский марксизм еще не был стройной философской системой, признанной единственно научной и верной. Под лозунгом марксизма проповедовались порой совсем иные взгляды. Например, в сборнике «Очерки по философии марксизма» (СПб., 1908) можно обнаружить вполне махистский авторский коллектив и соответствующее ему содержание: «Методы точной, или так называемой “положительной” науки представляют существенный интерес для марксиста, *как такового*. Все то, что в этих методах действительно прогрессивно, т. е. *действительно* расширяет власть человека над внешней и социальной природой — все это должно быть усвоено марксизмом, должно войти, как ин-

¹ Богданов А. А. Из психологии общества. 2-е изд. СПб., 1906. С. 58—59.

² См., например: Аксельрод Л. И. Новая разновидность ревизионизма // Искра. 1904. № 77; Горин (Галкин) В. Ф. Долой марксизм (Критика эмпириокритического критики). Екатеринбург, 1910; Щеглов А. В. Борьба В. И. Ленина против русского махизма: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1968; Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М., 1980. С. 64—65; и др.

тегральная часть, в миросозерцание научного социализма»¹. Махизм исходил из этих же установок и считал методы точных наук основой миросозерцания, т. е. всякой философии (Авенариус). Следовательно, авторы сборника зафиксировали в марксизме и махизме общеметодологическое родство.

Статья, озаглавленная «Принципиальные положения социализма», написанная Базаровым, являет собой образец на-полнения марксистских «форм выражения» махистским содержанием. В ней также налицо синтез идей Авенариуса, Богданова и Маркса: «Единство мира не предпосылка, а цель познания... Единство это достижимо лишь в том случае, если на место высказываний поставлены гипотетически соответствующие им “чужие” представления, как таковые, т. е. представления, дифференцируемые другими человеческими организациями (Авенариус).

Мир вовсе не мое представление, а “наше” общечеловеческое представление, или точнее, представление, обособляющееся и развивающееся...

Пространство и время вовсе не формы “моего” созерцания — это формы *организации общечеловеческого опыта* (терминология Богданова). Непрерывность мира в пространстве и времени получается лишь при совмещении таких представлений, которые в “моем” индивидуальном опыте несовместимы (напр., одновременное созерцание мира с разных сторон и т. п.)... “Я” не имеет никакого права присваивать себе единство сознания или, лучше сказать, единство сознаваемого мира. Единство это безлично. Вопрос идет о “множественности индивидуумов”...

Производительный труд — вот первый источник творчества познавательных ценностей... Познание... заинтересовано в отыскании *объединяющих опыт* звеньев... Мы опознаем лишь такие факты, которые имеют отношение или к нашей непосредственной *борьбе с природой*, или к системе познавательных конструкций, воздвигнутых в связи с этой борьбой (терминология Маркса).

Только слияние исполнительного и организаторского труда в *целесообразно построенном* процессе *общественного производства*, только полное исчезновение фетишизма собствен-

¹ Очерки по философии марксизма. СПб., 1908. С. 2.

ности, — одним словом, только социализм может осуществить предпосылки непосредственно коллективного творчества. Только социализм создает тот бич, которым... будут изгнаны из познания бесчисленные “я” — эти “торгующие в храме” общечеловеческого безличного творчества...»¹ (марксизм и христианский социализм).

В статье же Суворова «Основания социальной философии» основополагающие идеи позитивизма служат трамплином для стремительного прыжка в марксизм. «По своей общей идее философия есть монистическое *мировоззрение*. Ее задача — построение цельной системы познания, *законченной теории бытия, как основы руководящих идей жизни* (это цели и махизма, и марксизма)...

Философский реализм складывался на основе научного развития последних веков и достиг полной зрелости и систематического единства в XIX столетии, когда был открыт наиболее общий *закон сохранения энергии*... Наука не только обосновывает философию, но и сама углубляется ею...

Закон экономии сил является регулирующим началом всего жизненного развития. Прогресс жизни основывается на развитии производительных сил организма, естественных орудий его жизнедеятельности... (махизм).

В этом развитии мы отметим два момента огромной важности, которые собственно и вводят нас в историю человечества. Это, во-первых, переход от простого органического воздействия на природу к *плановому производственному труду*, во-вторых, образование *социальной формы производства* или хозяйственной организации. Оба эти момента находятся в тесной связи между собой (марксизм).

Сущность производственного труда заключается в том, что он, не ограничиваясь органической тратой сил ради потребления, становится в постоянную связь с суммой внешних предметов, служащих проводниками энергии между человеком и природой: эти предметы — материальные средства труда и жизни, в которых воплощается трата и накопление, иными словами — орудия труда и жизненные запасы (ср. с высказыванием Маркса: “В качестве орудий труда сами предметы природы становятся органами его деятельности, — органами,

¹ Очерки по философии марксизма. С. 41, 43, 44, 62.

которые он прибавляет к органам своего собственного тела, и посредством которых увеличивает свои естественные размеры”. — “Капитал”: Т. 1. Гл. 5).

Планомерный труд посредством орудий есть производство. *Производство представляет... затрату* сил и средств труда, а с другой стороны — *созидание* продуктов или... ценностей (благ), в которых воплощается трудовая энергия.

Процесс труда есть прежде всего процесс планомерного воздействия людей на природу, подчиненный *закону экономики сил*» и т. д.¹ (марксизм и махизм) (курсив и пояснения наши. — *Авт.*).

Хотя позднее Ленин объявил «Очерки по философии марксизма» ересью, сам факт их появления под таким названием и с таким содержанием свидетельствовал о широкой интерпретации русскими философами учения Маркса и незавершенности этого процесса в период между двумя русскими революциями. Как в теории познания, так и в методологии между марксизмом и махизмом имеется большое сходство, на что неоднократно указывали сами эмпириокритики².

Еще Богданов говорил, что эмпириомонизм (как и марксизм) — материалистическая философия: «В предисловии к третьей части “Эмпириомонизма” я указывал, что если называть материалистическими теории, признающие первичность природы над духом, то эмпириомонизм тогда вполне “материалистичен”... Именно, — писал я, — он рассматривает все существующее как непрерывную цепь развития, низшие звенья которой теряются в хаосе элементов, а высшие, нам известные, звенья представляют *опыт людей* — психический и, еще выше — физический опыт»³. На том же настаивал Н. Ва-

¹ Очерки по философии марксизма. С. 292, 295 — 297.

² См.: Очерки по философии марксизма; *Валентинов Н. В.* Философские построения марксизма: Диалектический материализм, эмпириомонизм и эмпириокритическая философия: Критические очерки. Кн. 1. М., 1908; *Он же.* Мах и марксизм. М., 1908; *Базаров В. А.* Труд производительный и труд, образующий ценность. СПб., 1899; *Он же.* Анархический коммунизм и марксизм. СПб., 1906; *Богданов А. А., Степанов И.* Курс политической экономии. СПб., 1910; *Богданов А. А.* Новый мир (Статьи 1904 — 1905 гг.). М., 1905; *Луначарский А. В.* Очерки по истории революционной борьбы западноевропейского пролетариата. Женева, 1905; *Он же.* Отклики жизни. СПб., 1906, и др.

³ Цит. по: *Богданов А. А.* Вера и наука. С. 67.

лентинов в упомянутых книгах. Его сравнительный анализ махизма с марксизмом — яркое свидетельство сходства их «генетических кодов»: «...пусть философы сколько им угодно объясняют, что мир есть просто “явление”, или просто “призрак”, или что-то “среднее между сущим и несущим”, — это не убивает реальности мира, так как прежде чем так или иначе квалифицировать среду, философы все-таки должны были найти ее в наличности»¹.

Махисты в лице Валентинова указали на сходство их теории с основными положениями марксистской философии и в качестве таковых выделили:

- материалистическое решение основного вопроса философии;
- наличие диалектики в их учении;
- одинаковую трактовку сущности и природы познания;
- идентичный общественный идеал.

Однако есть ли в действительности марксистские идеи в философии Луначарского? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к точке зрения, противоположной махизму, а именно к исследованию В. Ф. Пустарникова «“Капитал” К. Маркса и философская мысль в России». Бесспорными, а стало быть, воспринятыми Луначарским (и «иже» с ним — Богдановым, Базаровым) считаются следующие положения марксизма в теории махистов:

1) «о роли производства, трудовой деятельности, производительных сил, техники, производственных отношений людей в процессе производства» (т. е. те положения, которые коррелировались с понятием «чистый опыт», а в марксизме были узнаны в дефиниции «труд»);

2) об отношении «социального бытия, т. е. сотрудничества, к социальному и индивидуальному сознанию в форме идеологии»² (можно интерпретировать это положение как психо-социологический вариант авенариусовской психо-физиологической корреляции бытия и сознания; интерес представляет и сама дихотомия: бытие — сознание, мир физический — мир психический и т. д.);

¹ Валентинов Н. В. Философские построения марксизма... С. 211.

² Пустарников В. Ф. «Капитал» К. Маркса и философская мысль в России. М., 1974. С. 271.

3) о теории «зависимости всех форм социальной жизни от ее содержания — высоты производительных сил данного общества и... как вывод из этого положения и анализа истории — теория борьбы классов как формы, в которой протекала до сих пор история культурных обществ»¹ (идеологическое следствие махистской теории эволюции идей);

4) о признании диалектического характера индивидуального и социального развития (см. комментарии Луначарского к «Критике чистого опыта» Авенариуса);

5) о внесении Марксом «пролетарского элемента» в идею социального развития (взятую им у Гегеля): «Социализм, по Луначарскому, это неизбежный результат, с одной стороны, созревания техники, а с другой стороны, роста сил пролетариата, как коллективного исторического субъекта, “познанием ищущего воцариться над историей”»²;

6) о «рукотворном» характере общественного идеала;

7) о признании за марксизмом статуса самого прогрессивного учения, поспособствовавшего превращению некоторых его положений в научную догму.

Следовательно, в учении Луначарского есть положения, которые являются марксистскими и кажутся естественным следствием развития махистских идей. Другими словами, это махизм, «приложенный» к области общественно-экономических и классовых отношений. Луначарский считал, что Маркс и Энгельс провели объективное научное (политологическое, социологическое, экономическое) исследование и пришли к выводу о неизбежности построения новым классом — пролетариатом — нового общества — социализма. Их выводы являлись научными, но недостаточными, потому что психологического обоснования (в духе Авенариуса) «приспособления индивидов и масс к силам и импульсам социальной среды» они не предоставили. Вот именно в этом ключе и взялся Луначарский видоизменить марксизм. Он хотел выяснить, «как именно определяет “бытие” зарождение, развитие и смерть той или иной идеи, как зажигается в сердцах энтузиазм, или разливается по ним холодная апатия, как выковываются разнообразные чувства чести, каким путем коллективные цели

¹ Пустарников В. Ф. «Капитал» К. Маркса... С. 261.

² Там же. С. 262.

превращаются в индивидуальный идеал, настолько мощный, что перед его требованиями умолкают все эгоистические инстинкты вплоть до инстинкта самосохранения...»¹. Другими словами, Луначарский взялся за психологическое обоснование причин победы научного социализма и их выразителя — пролетариата. Эти причины он нашел в нравственно-этическом превосходстве идей социалистического строительства над всеми другими социальными теориями. Исходя из подобного убеждения, Луначарский (как и Богданов) попытался создать свою «организационную теорию» — теорию идеального общества с идеальной культурой и человеком. Социализм ему представлялся... и как идеал, якобы Марксом не предусмотренный, «идеал, величественный с психологической, эстетической и этической точек зрения, как заманчивая картина будущего, строй, способный продемонстрировать свою красоту, силу и жизненность, воплощающий торжество прогресса, разума, идеал свободы, равенства и братства, “всечеловеческой кооперации” и коллективизма; это — идеал желанный, выражающий самые сокровенные чаяния и надежды угнетенных и страдающих народов, групп и классов, самое реальное, самое деятельное разрешение “проклятых вопросов” человеческого самосознания»². Такова махистская герменевтика марксизма, которую создал Луначарский, руководствуясь «хорошими намерениями», — считал Ленин.

Однако есть и теоретические искажения марксизма, которые допустил Луначарский, пытаясь соединить его с махизмом. Во-первых, это искажение диалектической идеи «саморазвития», «самодвижения». «В методологическом плане на социологию Богданова, Луначарского, Базарова решающим образом повлияло восприятие принципа *эволюционизма* в естественнонаучной трактовке, которая, как правило, противопоставлялась диалектике либо подменяла диалектику механицизмом»³. Во-вторых, это признание важности (вслед за Богдановым) субъективного фактора в истории. «Исходя из очень близкого к ленинскому толкования соотношения *объективного и субъективного, стихийного и сознательного*, Лу-

¹ Луначарский А. В. Отклики жизни. СПб., 1906. С. 4.

² Пустарников В. Ф. «Капитал» К. Маркса... С. 264.

³ Там же. С. 270.

начарский, критикуя меньшевистские установки на “развязывание” стихийной революции, сформулировал большевистский тезис о необходимости “организовать силы пролетариата для борьбы за демократическую республику путем массовых политических стачек и вооруженного восстания для завоевания и упрочения за собой широкой возможности энергичной борьбы за конечную цель пролетариата — социализм”. К сожалению, у Луначарского в понимании роли субъективного фактора очень рано стали выступать черты, характерные в дальнейшем для “левого” большевизма, “впередовского марксизма”¹. И, наконец, в-третьих, преодоление «созерцательного характера» философии и привнесение в нее идеи «активизма» (вспомните высказывание Луначарского о том, что новая философия ставит себе высшей целью влияние на формирование этой жизни, на дальнейшее развитие человечества во всех направлениях, поскольку желает поставить целью этого развития — свою цель. — *Авт.*), приведшее к субъективному идеализму с его принципом «без субъекта нет объекта». «Маркс, в свою очередь, — утверждает Луначарский, — представитель рабочего класса, полный сознания реальности той среды, в которой человек трудится, а потому он — материалист. Но, в отличие от материалистов буржуазных, у которых исходной точкой была “косная материя”, разделенная на атомы, которая в опыте не дана, а является поздним человеческим “измышлением”, Маркс брал за исходный пункт активность, т. е. деятельность. Но если идеалисты принимали за активность, за деятельность, только чувствование, мышление, внутреннюю духовную жизнь, то Маркс за первооснову познания брал реальный труд»².

С подобной критикой махизма Луначарского можно согласиться, особенно если учесть политическую ситуацию в стране и общественное значение идей. Учение махистов было более теоретически абстрактным, в нем не было марксистского понимания диалектики как единства и борьбы противоположностей (с точки зрения подготовки классовой борьбы). Всякое развитие махистами трактовалось как приспособление к изменяющимся условиям среды. Кроме того, понятие «опыт»,

¹ Пустарников В. Ф. «Капитал» К. Маркса... С. 274.

² Там же. С. 287.

действительно, не включало в себя классового момента, было далеко от марксовского определения «труда» как социально-преобразующего фактора. Возможно, поэтому решение конкретных социально-политических и экономических проблем Луначарский подменил созданием нового христианско-коммунистического идеала, т. е. «богостроительством». Он соединил идею активизма с теорией христианского социализма и представлениями о диктатуре пролетариата. «Кто есть бог, творящий чудеса? Отец ли наш, или сын духа нашего?» — говорит старик в «Исповеди» Горького». — Луначарский отвечает: «Бог — человечество, цельное социалистическое человечество. А кто богостроители? Конечно, сам пролетариат в первую голову, в тот исторический момент, который мы переживаем»¹. Одним словом, Луначарский не понял объективное содержание марксизма, т. е. исторический характер материализма. Подобные извращения марксизма Луначарским и другими махистами и позволили Ленину объявить эмпириокритицизм реакционным политическим течением, поддерживающим «буржуазную партийность», «идеалистические идеи, которые проповедовали буржуазные естествоиспытатели»². Среди названных Лениным «теоретических искажений Луначарским идей марксизма», на наш взгляд, нет ни одного, в котором его нельзя было бы упрекнуть самого, будь то идея активизма или субъективного фактора в истории, кроме, пожалуй, богостроительства. Более того, даже после революции 1905 г. по отношению к Государственной Думе Ленин занимал более активную позицию, чем Луначарский и Богданов. Что же касается «саморазвития», то следует заметить, что диалектика Маркса не была чужда эмпириокритикам.

Тем не менее, Ленин считал, что эмпириокритицизм — как отражение западной научной мысли — хорошо вписался в марксистский постулат относительно «классовой природы познания», был признан им идеологией врагов — мелкой буржуазии — и «наряду с неокантианством <стал> официальной философией социал-фашистов»³. Кроме того, вопрос о бо-

¹ Цит. по: Из неизданных протоколов совещания расширенной редакции «Пролетария». Борьба Ленина с богостроительством // Лит. наследство. Т. 82. М., 1970. С. 19—20.

² Там же. С. 20.

³ Там же. С. 24.

гостроительстве из внутрипартийной дискуссии превратился в общественное явление. «Эпоха контрреволюции всколыхнула тенденции, оживляющие религиозные настроения... Повышенный интерес к вопросам религии является отражением подавленности духа после подавления революции, подавленности духа, не имеющего сил построить свою линию на почве анализа революционных перспектив. В этой атмосфере ясно выступает подмен большевизма богостроительством»¹. Так борьба с упадочническими настроения в пролетарской среде превратилась в борьбу с эмпириокритицизмом в стане большевиков.

Борьба марксизма с махизмом имела, помимо всего прочего, научно-философскую, историческую подоплеку и была организована с учетом личных политических просчетов каждого из эмпириокритиков, в том числе Луначарского. На совещании расширенной редакции «Пролетария» от 23 июня 1909 г. Градский (Л. Б. Каменев) так определил их: «Переноса свою проповедь на политическую почву... Луначарский подменяет идеи научного социализма, идею гегемонии пролетариата в демократической революции и присоединения к нему крестьянства — идеей полного слияния социалистического пролетариата и крестьянства»². Можно ли назвать подобные убеждения Луначарского ошибочными? Вероятно, его взгляды опережали время и были слишком передовыми даже для революционной эпохи³. Еще резче на этот счет выразился Марат (В. Л. Шанцер): «Мы говорим, что крестьянство должно подчиниться волей-неволей гегемонии пролетариата; а у Луначарского выходит, что все продукты распада мещанства могут понять истины социализма»⁴. Можно, конечно, пожалеть Луначарского за то, что он недооценивал революционной роли пролетариата в предстоящей классовой борьбе и заменил его художественным образом в духе блоковского Христа «в белом венчике из роз». В своих «аполитичных настро-

¹ Из неизданных протоколов совещания расширенной редакции «Пролетария». Борьба Ленина с богостроительством. С. 27.

² Там же.

³ Те же самые тенденции наблюдаются и позднее, в конце 20-х годов, когда Луначарский выступает против отмены НЭПа и раскулачивания деревни (см.: О'Коннор Т. Э. Анатолий Луначарский... С. 115—118).

⁴ О'Коннор Т. Э. Анатолий Луначарский... С. 30.

ениях» Луначарский (в отличие от того же Богданова) раскаялся в период внутривнутрипартийной дискуссии 1908—1910 гг.: «Очевидно, я еще ни в коей мере не изжил в себе интеллигентского ошибочного мышления и чувствования, что сумели сделать столь много товарищей, так же, как и я, принадлежащих по происхождению к интеллигенции, но вставших уже тогда обеими ногами на пролетарскую почву...

Всю совокупность тогдашних заблуждений я теперь прекрасно понимаю именно как результат таких мелкобуржуазных интеллигентских наклонностей...

Но самым ложным шагом, который я тогда сделал, было создание своеобразной философской теории, так называемого “богостроительства”...

В период поражения революционного движения 1905 г. я, как и все другие, был свидетелем религиозных настроений и исканий. Под словом “богоискательство” в то время скрывалась всевозможная мистика, не желавшая компрометировать себя связью с уже найденным богом той или другой социальной религии, но искавшая в природе и истории этого несомненно мироправящего бога...

Но все же мы окружены огромным количеством людей, находящихся под известным обаянием религиозных запросов. Среди них есть такие круги (в особенности, как я думал, крестьянские), которым легче подойти к истинам социализма через свое религиозно-философское мышление, чем каким-либо другим путем...

Между тем, рассуждал я, в научном социализме таится колоссальная этическая ценность; его внешность несколько холодна и сурова, но он таит в себе гигантские сокровища практического идеализма. Так вот надо только суметь в своеобразной полупоэтической публицистике вскрыть внутреннее содержание учения Маркса и Энгельса, чтобы оно приобрело новую притягательную силу для таких элементов¹. Как можно понять из этих признаний, Луначарский пытался найти новую популярную форму для выражения социалистических идей с учетом российского менталитета, дабы привлечь на сторону большевиков крестьянство.

¹ К вопросу о философской дискуссии 1908—1920 гг. // Лит. наследство. Т. 82. С. 497—498.

Сейчас уже трудно представить, как бы сложились человеческие судьбы, судьба отечественной философии и России в целом, не начни Ленин противоестественную ампутацию махизма (эмпириокритицизма). В результате такой «операции» в отечественной философии произошла криптомнезия и марксизм остался в той части действительности, где происходили реальные события, а эмпириокритицизм переместился в область грез и был объявлен буржуазной ересью, однако это не помешало ему спокойно дожить на Западе до дней сегодняшних.

Время острой критики эмпириокритицизма пришлось на 1908—1909 гг. До этого эмпириокритицизм достаточно мирно (если не считать статьи Л. И. Аксельрод) уживался с марксизмом. Книга Ленина «Марксизм и эмпириокритицизм», вышедшая в конце апреля — начале мая 1909 г. (во многом спровоцированная статьями Плеханова и Деборина в «Голосе социал-демократа»), стала своего рода философской отмашкой, разрешившей травлю эмпириокритицизма как учения идеалистического, реакционного, социально опасного, буржуазного и т. д. Кроме того, развязанная Лениным идеологическая борьба была чужда духу философских дискуссий, отстаивающих «чистоту» учений, и являлась политической акцией, организованной по принципу «бей своих, чтобы чужие боялись»!

До 1908—1909 гг. Ленин считал, что «ущерб, наносимый большевистской фракции Богдановым и его единомышленниками-“эмпириокритиками” из числа большевиков (Базаровым и Луначарским), вовсе не так уж велик, чтоб из-за него рвать столь нужные связи с этими людьми»¹. К 1908—1909 гг. в руководстве большевистской фракции наметился явный политический раскол, к которому еще примешивались и философские разногласия. «В дальнейшем эти разногласия развивались по нарастающей и, несмотря на заявления Ленина о своем желании избежать смешивания “драки” по философским вопросам с партийными и фракционными делами, все-таки привели к крайнему обострению отношений внутри редакционной тройки “Пролетария”. Ленин, несомненно, допустил политический просчет, когда посчитал Богданова фигу-

¹ Коргунок Ю. Г. «Материализм и эмпириокритицизм» и его критики // Вопросы философии. 1991. № 12. С. 29.

рой, с которой можно уже не особенно-то церемониться, и развязал с ним полемику по философским вопросам, приняв при этом довольно резкий тон, выводящий “дискуссию” далеко за рамки товарищеской полемики. Этим самым он буквально толкнул Богданова в объятия начавшей складываться в рядах большевистской фракции “оппозиции”, противостоящей новому, слишком “правому”, по мнению “оппозиционеров”, курсу редакции “Пролетария”»¹. Природу же этой борьбы точно охарактеризовал Богданов в критическом отклике на «Материализм и эмпириокритицизм», назвав свою статью «Вера и наука». Богданов обвинил Ленина в попытке абсолютизировать марксистское учение, объявив единственно верным, истинным, — и тем самым превратить из науки в веру: «Скажите, наконец, прямо, что такое ваш марксизм, наука или религия, — писал он в своей записной книжке. — Если он наука, то каким же образом, когда все другие науки за эти десятилетия пережили огромные перевороты, он один остался неизменным? Если религия, то неизменность понятна; но тогда так и скажите, а не лицемерьте и не протестуйте против тех, кто остатки былой религиозности честно одевает в религиозную терминологию. Если марксизм истина, то за эти годы он должен был дать поколение новых истин. Если, как вы думаете, он неспособен к этому, то он — уже ложь»². Борьбу с эмпириокритиками Ленин начал на стороне «ортодоксов» (так называли себя Л. И. Аксельрод, А. М. Деборин и др.) во главе с Плехановым. По противоположную сторону баррикад находились Богданов, Базаров, Валентинов, Юшкевич, Луначарский, Суворов и др. Таким образом, если Луначарского обвиняли в «богостроительстве», то и Ленина можно было уличить в идеализме и фидеизме.

Каковы те идейно-теоретические «просчеты», на основании которых Ленин отказал махизму в праве на существование в родном Отечестве? Во-первых, это отрицание диамата, расцениваемое как покушение на марксизм: «Опираясь на... якобы новейшие учения, наши истребители диалектического материализма безбоязненно договариваются до прямого фидеизма (у Луначарского всего яснее, но вовсе не у него одно-

¹ Коргунок Ю. Г. «Материализм и эмпириокритицизм»... С. 29.

² Богданов А. А. Вера и наука. С. 37.

го!), но у них сразу пропадает всякая смелость, всякое уважение к своим собственным убеждениям, когда дело доходит до прямого определения своих отношений к Марксу и Энгельсу. На деле — полное отречение от диалектического материализма, т. е. марксизма»¹. Во-вторых, опровержение какого бы то ни было материализма: «Наши ревизионисты все занимаются опровержением материализма, делая при этом вид, что они собственно опровергают только материалиста Плеханова, а не материалиста Энгельса, не материалиста Фейербаха, не материалистические воззрения И. Дицгена, — и затем, что они опровергают материализм с точки зрения “нового” и “современного” позитивизма, естествознания и т. п.»².

Итак, нет в эмпириокритицизме ни материи, ни диалектического развития. Но коль скоро они есть в марксизме, давайте найдем их ленинское определение. **Материя**, читаем мы, «есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»³ (а теперь сравните с уже цитированным высказыванием Луначарского: «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»⁴). **Диалектика** же, «как разъяснял еще Гегель, — *включает в себя* момент релятивизма, отрицания, скептицизма, но *не сводится* к релятивизму. Материалистическая диалектика Маркса и Энгельса безусловно включает в себя релятивизм, но не сводится к нему, т. е. признает относительность всех наших знаний не в смысле отрицания объективной истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших знаний к этой истине»⁵. По этому поводу хочется

¹ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 18. С. 10.

² Там же. С. 13.

³ Там же. С. 131.

⁴ Луначарский А. В. К вопросу о познании // Русская мысль. 1983. № 8. Отд. 2. С. 25.

⁵ Ленин В. И. Указ. соч. С. 139.

возразить, ибо то, что говорилось Луначарским и Богдановым относительно истины, свидетельствует как раз о том же самом — о наличии в познании момента релятивизма, о чем в работе неоднократно упоминалось. Как же Ленину удалось обвинить махистов в том, в чем те, в свою очередь, обвиняли идеалистов, причем бороться с ними тем же самым оружием, которым они воевали с идеалистами? Ответ этому мы находим у Богданова, назвавшего философско-критический прием Ленина методом «замещения понятий». Пр продемонстрируем действие этого метода: «Это — вещь очень простая, — пишет Ленин. — “Махисты” сводят всякую реальность к “элементам опыта”. Что такое эти “элементы”? Цвета, формы, тоны, запахи, твердости и и. п. Но Юм считал все это — цвета, тоны и пр. — *ощущениями*! Следовательно, — “элементы” — те же ощущения. Но Беркли те же самые цвета, формы и т. п. признавал *идеями*! Следовательно, — ощущения то же, что “идеи”! И так, “элементы” — те же идеи, а “махизм” — чистейший идеализм, т. е. “фидеизм”, “поповщина” и т. д.»¹. Богданов же, в отличие от Луначарского (который признался в своих ошибках), попытался опровергнуть существующие у Ленина претензии к эмпириокритикам. Критика критики строилась им на разъяснении различного понимания «опыта» махистами и марксистами. «У Маха и эмпириокритиков понимание опыта *реалистическое*: опыт — это вещи и образы, комплексы физические и психические. Элементы в обоих случаях одни и те же; в одних комплексах это *элементы вещей*, в других — элементы образов или *ощущения*...

У Юма, кантианцев, Плеханова и других понимание опыта *индивидуально-психологическое*: опыт — это “мои” психические образы, и ничего больше. “Мои” — значит, ни о какой независимой связи элементов опыта не может быть и речи, связь эта всегда *субъективная*, и все составные части опыта всегда только “ощущения”, индивидуальные, “мои” ощущения...

Наконец, у Беркли понимание опыта *идеалистическое*, и потому все составные части опыта представляются ему элементарными “идеями”.

¹ Богданов А. А. Вера и наука. С. 52—53.

Другими словами: при различном понимании опыта вообще, естественно, различны и понятия о его составных частях, о последних результатах его разложения.

Вывод Вл. Ильина (Ленина. — *Авт.*): а потому эти различные понятия можно без стеснения заменять одно другим, другое — третьим, и т. д...

Метод весьма плодотворный. Если А рекомендует В, то зачем критиковать А, — достаточно обличить В. А если В при этом рекомендует С, то еще лучше обвинить А прямо за деяния С, и т. д. — цепь философской “протекции”, очевидно, может продолжаться без конца. Если Авенариус ответствен за все мнения “идушего по его стопам” Корнелиуса, то не ясно ли, что и Энгельс ответствен за все открытия “идушего по его стопам” Вл. Ильина? И если принять во внимание, что Энгельс “рекомендует” Гегеля, то как можно сомневаться, что Вл. Ильин — чистейший идеалист?»¹.

Видимо, отмеченные Богдановым «слабые стороны» учений как новоевропейских, так и современных философов опасны для марксистов, поскольку выявляют как недостатки в их теории познания, так и имеющееся сходство с махизмом в целом: «Заметивши мимоходом, что значительная часть перечисленных... мыслителей (напр., я и Базаров) проявили свою “вражду к диалектическому материализму” тем, что доказывали антидиалектичность и метафизичность взглядов Плеханова и его школы, я обращаю внимание читателя на центральную мысль цитаты: Маркс и Энгельс “называли” себя так-то, а вы так не называете, и смеее считать себя марксистами в философии! Диалектика, превращенная в религию, здесь перешла в свою противоположность. Для старой диалектики, которая в процессах жизни и движения считает невозможными категорические “да-да”, “нет-нет”, было как нельзя более естественным и понятным, что историческое и логическое развитие идей известной школы приводит, в той или иной области, к выводам, отличающимся от прежних настолько, что есть основание обозначить их новым термином, хотя *общий метод* по существу остался прежний, так что название самой школы менять незачем, — напр., оставаясь на почве марксистского

¹ Богданов А. А. Вера и наука. С. 52—53, 54.

метода, исследователи могут прийти в философии к воззрениям, для которых термин “материализм” недостаточен или не подходит... Плеханов под названием “диалектического материализма” развивал полу-кантианскую метафизику ... П. Нежданов под тем же именем проповедовал нечто невразумительное, но явно непохожее на подлинный диалектический материализм; о чем спорить, если люди “называют себя” именно так, как надо? А вот, кто “называет себя” иначе — те враги несомненные... если же они, кроме того, “хотят быть” марксистами в философии, т. е. применять в ней марксистский метод, — то враги особенно злостные, обманщики, самозванцы и т. д.»¹.

На самом же деле пафос философской дискуссии эмпириокритиков был, как мы старались показать, направлен на «очищение» материализма от идеалистических представлений как философов-классиков, так и современников. Ленин же, взявшись за критику махистов, как считал полемизировавший с ним Богданов, не разобрался в основополагающем для их философии понятии «опыт», а именно смешал понятия «синтетический» и «аналитический» опыт. «Приведем то, что говорит по данному вопросу В. Ильин... “Синтетическое понятие чистого опыта”: “именно, опыта как такого содержания высказываний... которое во всех своих составных частях имеет предпосылкою исключительно части среды”... Если принять, что среда существует независимо от “заявлений” и “высказываний” человека, то открывается возможность толковать опыт материалистически! “Аналитическое понятие чистого опыта”: “именно как такого опыта, к которому не примешано ничего такого, что в свою очередь не было бы опытом, и который, следовательно, не заключает в самом себе ничего иного, как только опыт”... Опыт есть опыт. И находятся же люди, которые принимают этот квазиученый вздор за истинное глубокомыслие”...

Из всего цитированного явствует:

1) что В. Ильин полагает, будто в... своей работе Авенариус занят определением опыта вообще, — о чем там нет и речи;

2) что В. Ильин считает “синтетическое” и “аналитическое” понятие чистого опыта именно *определениями* опыта вообще, — т. е. смешивает эти три понятия;

¹ Богданов А. А. Вера и наука. С. 50.

3) что, следовательно, В. Ильин не знает ни основных концепций школ имманентной и эмпириокритической, ни специально *той работы* Авенариуса, которую цитирует, в ее целом»¹.

В чем причина этой ошибки Ленина? На наш взгляд, в объединении махистской теории познания с идеалистической, берклианской, которую Ленин подменил материалистическую, кантианскую, гносеологию (а еще точнее — критику ее идеалистической половинчатости). «Что такое вещь в себе»? — спрашивает в своих работах вслед за Луначарским Богданов. «С выражением своей полной солидарности Вл. Ильин цитирует ряд мест из Фейербаха и Дицгена, где проводится та мысль, что мир есть *чувственное бытие*, и что в этом отношении нет существенной разницы между “вещью в себе” и “вещью для нас”, между “материей” и “явлением”... Противопоставляется это взглядам “махистов”, которые признают только “опыт”, только мир “элементов”, что, по словам В. Ильина, есть идеализм, метафизика и т. п.

Но что такое в действительности эти “элементы опыта”, которые В. Ильин отрицает во имя “чувственного бытия”? Это — цвета, тоны, твердое, мягкое, теплое, холодное, запахи, элементы, формы или пространства и т. д... но ведь это и есть *чувственные элементы* или *элементы чувственного бытия*? Очевидно, да. Значит, в этом разница у В. Ильина с “махистами” есть? Очевидно, нет...

Разницу между “предметами” и “нашими представлениями о предметах” В. Ильин видит в “переходе за пределы “чувственных” восприятий к *существованию* вещей вне нас”. Махисты же только точнее определяют это “существование вне нас”, не ограничиваясь пространственным выражением “вне нас”, — ибо и галлюцинация воспринимается как нечто для нас внешнее, — а указывая на независимую или объективную связь элементов, образующих “вещи” или физические комплексы»².

Борьба с эмпириокритицизмом в конечном счете была борьбой за лидерство в партии, прикрытой философской дискуссией. Как видим, философские ошибки были и у махистов,

¹ Богданов А. А. Вера и наука. С. 74.

² Там же. С. 51–52.

и у марксистов (однако последних никто за это не объявлял идеалистами). Внутрипартийные разногласия прикрывались борьбой за чистоту философии. «Когда же Ленин понял, что «троица» (В. Базаров, А. Богданов и А. Луначарский) пытается создать свою партию или захватить власть в партии большевиков, с отделением философии от политики было покончено, пожалуй, уже навсегда»¹. А то, что «троица» придерживалась взглядов эмпириокритиков Маха и Авенариуса, послужило хорошим предлогом Ленину для наклеивания политических ярлыков.

Мы неоднократно стремились показать, что распространение в России махизма происходило параллельно его борьбе с идеализмом и утверждением в стране марксизма. Также мы, анализируя философские работы одного из последователей Маха и Авенариуса — Луначарского, постоянно подчеркивали ту мысль, что махизм и марксизм — теоретически близкие материалистические учения. Однако в политическом отношении марксизм был более зрелой теорией².

Сейчас вообще трудно представить, что эмпириокритицизму когда-то было отказано в материализме, так как сама интерпретация материализма далеко вышла за рамки марксистского понимания. Например, в «Философском словаре» (М., 1961) читаем: «**Материализм** — воззрение, которое видит основу и субстанцию всей действительности — не только материальной, но и душевной и духовной — в *материи*. К материализму нужно отнести натурализм, поскольку он не отводит человеку особого места в природе; эмпиризм, который расценивает как реальное только то, что может быть воспринято посредством естественнонаучных методов; затем — нео-

¹ Емельянов Б. В. Три века русской философии (XIII—XX вв.). Екатеринбург; Нижневартовск, 1995. С. 217.

² См.: Агиевич В. В. «...Опыты сердца, мысли и пера». Эволюция философских взглядов А. В. Луначарского до 1908 года. Минск, 1991; Апология русской философии. Екатеринбург, 1997; Гусев С. С. Русский позитивизм. СПб., 1995; Емельянов Б. В. Три века русской философии (XVIII—XX вв.). Екатеринбург; Нижневартовск, 1995; «Материализм и эмпириокритицизм» в России и за рубежом: Новые материалы. М., 1990; Миронов Д. А., Перцев А. В. Позитивистский социализм: иллюзия или реальность? М., 1990; Неизвестный Богданов. М., 1995; Никитина Н. Н. Философия культуры русского позитивизма начала века. М., 1994; Саранчин Ю. К. Философия русского махизма. Екатеринбург, 1996; и др.

позитивизм, с самого начала отклоняющий объяснение духовно-душевной сущности дел. Материалистична также философия Б. Рассела и его школы. Для материализма характерно уважение к естественным наукам и технике и прославление человеческого разума»¹. Более того, общим местом сейчас является и такое утверждение: материализм (Маркса, Энгельса, Фейербаха, Д. Ф. Штрауса, Молешотта, Карла Фогта, Бюхнера, Геккеля, Дюринга) «представляет собой противовес заблуждениям идеализма, но в своей односторонности совершенно пасует перед всеми решающими, то есть человеческими проблемами (сознание, существование, смысл и цель жизни, ценности и т. д.)...»². Следовательно, эмпириокритицизм все-таки материалистическое учение, а в попытках (в том числе и Луначарского) «достроить» марксов (диалектический и исторический) материализм человеческим, морально-этическим, духовным элементом есть потребность и обоснованность. Как мы неоднократно пытались показать, синтез идей марксизма и эмпириокритицизма, произведенный Луначарским, имел научные и философские основания. Стремление философа к монизму, организация на этой основе практики социалистического строительства — одна из его отличительных черт.

Луначарский вспоминает, что в последних классах гимназии он сильно увлекался разного рода философскими учениями, дабы подвести «философский фундамент» под здание Маркса. Этот фундамент должен находиться «в соответствии с теми немногими, но гениальными положениями, которые установлены самим Марксом в его, скудном страницами, но богатом содержанием, философском наследии»³. Напомним, что главные философские труды Маркса тогда не были опубликованы.

Общение в 1895 — 1896 годах двадцатилетнего Луначарского с Авенариусом на почве философии, психологии и биологии привело Луначарского к выводу, что он «нашел определение основ» своего философского мирозерцания, развивающего основные посылки Маркса в качестве «естественного гносеологического дополнения» к марксизму.

¹ Философский словарь. М., 1961. С. 352.

² Там же. С. 353.

³ Луначарский А. В. Воспоминания и впечатления. М., 1968. С. 18.

Объясняя более пространно свой интерес к эмпириокритицизму, Луначарский указывает на то, что: 1) объем эмпирических данных, накопленных «позитивными науками», потребовал органического синтеза отдельных отраслей знания и примирения «тех явных противоречий, которые неминуемо должны возникнуть в каждой критической голове, когда в ней приходят в соприкосновение разные области науки»¹; 2) в связи с исследованиями Гельмгольца образовалось противоречие в объяснении предпосылок познания между «объективными» естествоиспытателями и психологами-идеалистами, вылившееся в области философии в противостояние материалистического и идеалистического мировоззрений. Первоначально споры развернулись по поводу научного эксперимента, универсального характера открываемых законов, возможностей и границ познания, его объективного и субъективного характера, что заставило позитивно мыслящих ученых обратиться к классическому философскому наследию и опереться на его теоретические наработки в области гносеологии.

Пытаясь разобраться в вопросах взаимоотношения бытия и сознания, механизме детерминации субъективного и объективного, получения достоверного знания, по-новому осмысленных в связи с исследованиями Маркса и Энгельса в области экономики, социологии, исторического процесса, Луначарский создал свой вариант «философии практики». Основные ее идеи изложены им во многих работах, программными являются следующие: «К вопросу о познании» (1903); «Проблемы идеализма с точки зрения критического реализма» (1903); «Основные идеи эмпириокритицизма» (1904); «Идеалист и позитивист как психологические типы» (1905); «Р. Авенариус. Критика чистого опыта. В популярном изложении А. Луначарского; Новая теория позитивного идеализма. Критическое изложение А. Луначарского» (1905) и др. В них Луначарский исследует теоретико-познавательную сторону философии.

Исходной посылкой познания, считает Луначарский вслед за Авенариусом, являются некие несоответствия между качествами объективных явлений и возникающими на их основе

¹ Луначарский А. В. Основные идеи эмпириокритицизма // Образование. 1904. № 10. С. 54.

субъективными представлениями, которые человек стремится устранить: «Мы воспринимаем природу такой-то не потому, что она такова, а потому, что мы таковы»¹. Чем же является тогда окружающий нас мир: всеми нами, природой — идеей, представлением, волей...? С помощью каких понятий этот мир может быть описан? Чтобы ответить на эти вопросы, Луначарский выясняет, как традиционные понятия «субъект», «объект», связанный с ними «опыт» и т. д. «срабатывают» в условиях нового миропонимания, и обращается, прежде всего, к философам-классикам. Интерпретируя Канта, он пишет: «...“вещь в себе”, объект, среда — существуют независимо от нас, но чтобы стать предметами нашего опыта, или, в совокупности своей, *природою*, они должны уложиться в заранее подготовленные рамки нашей познавательной способности. Все, что нам доступно, что *для нас* существует, так сказать, неминуемо надевает на себя мундир феномена, получает у порога нашего разума некоторый облик, варьирующий, конечно, в зависимости от истинных ноуменальных свойств “вещи”, но создаваемый самым духом человека. Все же, что не может подчиняться этому требованию, нам недоступно, все это уже *небытие для нас*.

Итак, каждое явление по своей сущности от нас независимо, но форму свою получает от нашего духа: именно укладывается в *пространство*, *время*, освещается *причинностью*, вне же нас нет ни времени, ни пространства, ни причинности, а нечто совершенно не представимое, недоступное нам.

...“Объективное”, стало быть, не есть *вещь в себе*, а лишь “*общечеловечески субъективное*”².

Но Луначарский возражал: находясь на точке зрения Канта, можно понять человека, но невозможно объяснить «настроение природы», если принимать ее за «вещь в себе», да еще используя для этого категории «чистого разума». А если это так, «то каким именно образом вещи в себе придают феноменам их своеобразный эмпирический, наш, вот этот именно порядок»?³ — спрашивал он. Существует ли для этого причина и взаимосвязь или явления возможны вообще как-то иным

¹ Луначарский А. В. Основные идеи эмпириокритицизма. С. 55.

² Там же. С. 56.

³ Там же. С. 57.

образом? Другими словами, познаваем ли мир вообще как «вещь в себе».

Если же все-таки взять за основу точку зрения Беркли, то невозможно, мысля в соответствии с открытыми естественными науками законами, объяснить причины явлений. Сама жизнь в конце концов отвергла идеи Беркли, ибо открытые химией, физикой, астрономией законы уничтожили шаткие попытки «объяснить явления природы, исходя из предположений о духовной их сущности». Кроме того, если признать, что люди — тоже духи и входят в «мираж», а не являются телами, получается явная несообразность, которую необходимо устранить. Устранению должно было подвергнуться само деление на дух и материю (разум и ощущения), которое стало возможным благодаря посылке Локка («*nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu*» — «нет ничего в сознании, чего бы не было раньше в ощущении») и ее развитию Лейбницем («...*nisi intellectus ipse*» — «...кроме самого интеллекта»).

Следовательно, Локк объединил мир психических и физических явлений, а Лейбниц перенес центр его тяжести из области физической в психическую. Эту же самую мысль подтверждал и Луначарский, ориентируясь на современное состояние науки: «...до последнего времени наука принимала “материю”, вообще объективное, вселенную за нечто несомненное, за исходный пункт: жизнь, человека, психику, свое “я” пытались рассматривать как части, как частности вселенной, и старались вывести их частные законы из всеобщих законов вселенной; теперь же начали склоняться к тому, чтобы признать единственным несомненным исходным пунктом свое “я”»¹.

Кто же из философов окончательно очистил умозрительные построения мира от присущего им идеализма? Луначарский считал, что это сделал Фихте: «Первый же гениальный ученик Канта, Фихте, заметил нелепость допущения вещи в себе, непредставимой, не обладающей свойствами, непостижимой по самому определению своему: нет, вылушив из нашего мира субъективное, мы получим одно чистое отрицание, ничто. А потому природу можно вывести из законов “я”».

После колоссальной затраты остроумия на умозрительное

¹ Луначарский А. В. Основные идеи эмпириокритицизма. С. 57.

построение мира пришлось убедиться, что это невозможно, что необходимо исследование, опыт, т. е. что природа заключает в себе самостоятельное начало, что мы имеем здесь поле чуждых нам явлений, не имеющих ничего общего с законами логики или мнимыми законами морали. Эмпирики же, веруя в объективность показаний наших чувств, развили все блестящее богатство современной естественной науки. Очевидно было, что путь эмпириков правильнее. Однако верить в объективность наших ощущений, а тем более представлений и понятий, было невозможно.

Эмпириокритицизм исходит из обеих своих точек зрения. Что такое опыт и формулирующий разум с точки зрения *психологической*? С этой точки зрения опыт есть единственная первооснова знания: это — вся данность, весь поток жизни, без разделения на физическое, психическое и т. п.»¹.

Собственную философскую систему Луначарский достроил при помощи эмпириокритицизма, при этом он исходил из двух уточненных понятий — «разум» и «опыт»: «Что такое разум? — это *организующее начало*, разбивающее опыт на элементы (анализ), группирующее их по сходству и различию и улавливающее законные чередования явлений так, чтобы возможно было заранее построить картину ряда явлений, совпадающих с действительностью (синтез). В чем же доказательство ценности показаний наших чувств, ценности построений разума: в практической власти над явлениями мира, базирующейся на неизменной связности всего нашего опыта и нашей науки. Анализ и синтез должны производиться с наименьшей затратой сил»². В этой цитате — своего рода квинтэссенция эмпириокритицизма, изложенная наиболее подробно Луначарским в комментариях к книге Р. Авенариуса «Критика чистого опыта» и представляющая собой «бережную популяризацию идей учителя... без искажений и невольных перетолкований... полное изменение плана изложения, т. е. замену изложения догматического — дидактическим»³.

С самого начала Луначарский признавал эмпириокритицизм критически-реалистической точкой зрения на мир, чуж-

¹ Луначарский А. В. К вопросу о познании. С. 365 — 366.

² Там же. С. 366.

³ Р. Авенариус. Критика чистого опыта...

дой кантианскому и юмовскому агностицизму, ибо эмпириокритицизм не ставил «мысли задачи извне», а лишь «исходя из условий самого мышления». «Мы сами виноваты, — повторял Луначарский вслед за Авенариусом, — если мир показался нам неразрешимой загадкой... По отношению к задачам, которые в силах поставить мышление, могущество его безгранично... в реальной действительности нет ничего, что было бы непознаваемым, а вне реальной действительности нет вообще ничего, *все сущее есть природа*, а вся природа познаваема, нет границ познаваемости природы»¹. Однако ставя задачу осмысления мира как целостного, пытаясь примирить противоречия материализма и идеализма — существование реального мира и субъективный характер его восприятия, — эмпириокритицизм неминуемо скатился к идеализму, т. е. идеализировал не мир, а человека с его потребностями и возможностями, идеалами и моралью, другими словами, субъективировал действительность.

Споры с идеалистами-классиками — это лишь одна сторона «взаимодействия» с философами-эмпириками. Отстаивая теоретические положения эмпириокритицизма, Луначарский отрицал взгляды и современников-идеалистов, обосновывая тем самым материалистичность собственных. Бороться с метафизиками (так Луначарский называл современных идеалистов) он начал по двум причинам: во-первых, потому, что они не признавали марксизм; во-вторых, потому, что они проповедовали чуждые гносеологии эмпириокритицизма взгляды.

Атаку против современных идеалистов Луначарский начал по той причине, что их философия заставляла «поверить в абстрактную силу идеала, вопреки действительности», вводила от насущных проблем в тяжелые для страны времена, была своего рода «лекарством от жизнебоязни» наподобие того, которым потчевал горьковских обитателей ночлежки Лука, — т. е. становилась реакционной. Повод для подобных действий Луначарскому дал С. Булгаков. Он начал с заявления о том, что «после томительного удушья 80-х годов марксизм явился источником бодрости и деятельного оптимизма, боевым кличем молодой России, как бы общественным ее бродилом. Он усвоил и с настойчивой энергией пропаган-

¹ Р. Авенариус. Критика чистого опыта... С. 3.

дировал определенный, освященный вековым опытом Запада практический способ действий, а вместе с тем он оживил упавшую было в русском обществе веру в близость национально-го возрождения, указывая в экономической европеизации России верный путь к этому возрождению»¹. А закончил объявлением марксизма «недостаточным». По поводу сомнений «г. Булгаковых» в марксизме Луначарский пишет: 1) «явления вообще не даются наукой, а *разрабатываются* ею, следовательно, и идеал есть нечто данное, наука же может лишь выяснить его происхождение, его жизненность и его прогрессивность с точки зрения роста власти человека над природой и *maximum'a* жизни»²; 2) «Бедный г. Булгаков не понимает, что марксизм вовсе не выдает своего прогноза за нечто абсолютное, что делать такие прогнозы есть биологическая и социальная необходимость в борьбе, что это и значит полагаться на внимательное и непредубежденное изучение “действительности”»³; 3) все утверждения о «кризисе» марксовой теории, согласно которой «капитализм есть переходная стадия от домашней и ремесленной формы производства к производству общественному», основаны на том, что переход этот оказался возможным «не путем кризиса, а путем лизиса»⁴.

Кроме того, говорил Луначарский, «г. Булгаков и прочие временно-марксистствующие никогда не понимали отношения между наукой и идеалом в марксизме, и потому не понимали и значения “прогноза”. Они никогда не могли стать на точку зрения определенного класса, идеалы которого продиктованы жизнью, которому наука нужна лишь как фонарь, освещающий тьму... Мышление г. Булгаковых всегда было теологическим, за их спиной не стояли великие исторические мотивы, великая руководительница — жизнь...»⁵. Вот это «стать на точку зрения» — было еще одним несоответствием между марксизмом и идеализмом. Для Булгакова марксизм не являлся доктриной, обосновывающей программу определенного

¹ Луначарский А. В. *Метаморфозы одного мыслителя // Этюды критические и полемические*. М., 1905. С. 302.

² Там же. С. 305.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 310.

⁵ Там же. С. 311.

класса, появившегося в эпоху кризиса капиталистической системы, поскольку Булгаков пытался теоретически обойти сам факт кризиса. Он «вкуче с Туган-Барановским... навязал Марксу, или *привязал* к Марксу никуда не годную теорию рынков», согласно которой капиталистическая система может до бесконечности расширять свой рынок, приспособляющийся к изменяющимся производственным отношениям, и таким образом сохранять свою жизнеспособность без кризисов и внутренних противоречий. Эта «теория самодовлеющего капитализма» Булгакова противоречила взглядам Маркса о неизбежности перехода капитализма в «высшую стадию развития общественного производства» и устанавливала «власть» субъекта над действительностью, которую невозможно «доказать... на почве позитивизма», а лишь исходя из признания власти абсолюта, «разумного царя субъективно идеалистического начала в природе»¹. Стало быть, если не развивается общественное производство, не обостряются его противоречия, то и не появляется новый социальный субъект, недовольный старым общественным укладом и стремящийся к его уничтожению.

Субъективизм «г. Булгаковых» был основан на преувеличении «той роли, какую играет в развитии человечества *критическая мысль*». «Критически развитая личность» противопоставлялась какой бы то ни было среде (классу), была свободна от гнета традиций, глядела на общество извне, «с разумной точки зрения». «Каковы же были принципы, опираясь на которые эти, как бы вырвавшиеся из тисков исторического процесса, личности и группы могли *критиковать* социальную действительность и строить социальный идеал?..»². Поскольку же капитализм, вопреки желаниям идеалистов, все же оказался переходной стадией, и буржуазия, стряхнув с себя революционный нигилизм, стала искать опору в государстве

¹ Луначарский А. В. *Метаморфозы одного мыслителя*. С. 304. Поступив в Московский университет и увлекшись марксизмом, Булгаков начал исследовать основные его положения «в области земледелия (Капитализм и земледелие. 1900. Т. 1, 2), и уже в этой, очень насыщенной фактами и очень тщательной в анализах работе Булгаков показал, что положение Маркса не оправдывается на сельскохозяйственной эволюции» (*Зеньковский В. В. История русской философии*. Москва; Ростов на/Д., 1999. С. 496).

² Там же. С. 303.

и нравственных устоях общества, мораль предстала тем стержнем, на котором держалась история. Стоящие над историей и реальной жизнью субъективисты, признающие вечные истины, абсолютные ценности, верящие в *чистые идеи*, стали на охрану старой морали и старого мира. Поскольку же все идеалисты по социальной принадлежности являлись интеллигенцией, их «оружие» было духовным, они вечно стремились к аристократии ума и таланта и возводили «временное разделение на просвещенные классы и “чернь непросвещенную” в естественный закон», то всегда были не прочь «подать руку буржуазии и удовлетвориться полумерами и реформами, конечно “свято веруя в идеалы”, но считая их скорее умственными полярными звездами, нормами мышления и чувствования, чем последним звеном практической программы»¹. «Братание» интеллигенции с буржуазией действительно произошло, когда идеалисты почувствовали, что почва уходит у них из-под ног и история идет своим путем. В один голос они заговорили о старой морали, вспомнили о старой этике как спасительнице и охранительнице нравственных устоев капиталистического общества. «Идеализм, — делал вывод Луначарский, — это продукт естественного отлива временно увлеченных марксизмом буржуазных интеллигентов, отлива, который пронесет их от марксизма через идеализм к буржуазному радикализму и, может быть, еще дальше направо»².

Дискуссия с метафизиками в 1905 г. проводилась с классовых, идейных позиций: Луначарский утверждал, что идеалисты — люди, занимающиеся «так называемыми либеральными профессиями», умственным трудом, т. е. интеллигенция, поэтому орудием своей борьбы они избрали образование, идейное воздействие, одним словом, «духовные оружия», которые не могут улучшить жизнь или изменить ее, а способны лишь противопоставить «этой грубой бестии» свои идеалы. «Притом же требования этого класса... являются наиболее далекими от требований чисто материальных: духовные блага (в особенности разного рода “свободы”) обеспечивают за интеллигенцией и большую степень влияния, и более высокий standart of life... ясно, отчего среди этой части интеллигенции,

¹ Луначарский А. В. *Метаморфозы одного мыслителя*. С. 294.

² Там же. С. 312.

особенно в тяжелые времена серьезных или временных разочарований и отливов, существует тяготение к идеализму»¹. Таким образом, метафизики, прикрываясь идеалами, забывали о нуждающемся рабочем классе и мечтали о политическом господстве. Позитивизм же, как истинный материализм, был прогрессивным мировоззрением, считал Луначарский, действенным в период грядущих социальных преобразований, поэтому борьба с идеализмом являлась делом политическим, принципиальным, поддерживала боевой дух пролетариата после дефолта революции 1905 г. «Настала совсем другая погода, и соответственно с этим “идеализм” начинает служить другую службу — это уже не столько продукт жизнебоязни вообще, это не столько утешение для маловеров, как способ за раззолоченными шумами метафизики укрепить либерально-буржуазную позицию, совершить возможно более быстрый переход от марксизма к либерализму»². Следовательно, метафизика была опасной идеологической уловкой либеральных интеллигентов, пытающихся привлечь внимание масс к себе, дабы отвлечь их от входа «в ту шахту, где в борьбе с неподатливым гранитом немолчно гремит неутолимая кирка труда, пролагая путь к золотому солнцу»³, а позитивизм являлся революционным мировоззрением, примыкающим к марксизму, поскольку он поддерживал боевой дух пролетариата⁴.

О пролетариате как выразителе позитивных настроений Луначарский в ранних работах, тем не менее, говорил мало («позитивисты принадлежат или присоединяются к различным общественным классам и группам»⁵), поэтому нельзя ска-

¹ Луначарский А. В. Идеалист и позитивист как психологические типы // Этюды критические и полемические. М., 1905. С. 281.

² Там же. С. 283.

³ Там же.

⁴ Подобное отношение к философам-идеалистам и интеллигенции — явление преходящее в воззрениях Луначарского, отражение становления его взглядов. После революции 1917 г., став наркомом просвещения, он изменил взгляды на роль интеллигенции в советском обществе. Отведя ей особое место в культурном строительстве и техническом прогрессе, Луначарский считал, что интеллигенция сможет «перевоспитаться» в духе социализма (См.: О'Коннор Т. Э. Анатолий Луначарский... Гл. 2. Большевик среди интеллигентов, интеллигент среди большевиков).

⁵ Луначарский А. В. Идеалист и позитивист как психологические типы. С. 277.

зять, что идеализму *интеллигенции* он противопоставлял материализм (позитивизм) *пролетариата*. В этом отразилось еще одно противоречие, свойственное философии Луначарского. Стремясь присовокупить к эмпириокритицизму марксистское понимание социально-экономических отношений, он своеобразно воспринял теорию классовой борьбы. Луначарский ввел в нее элемент метафизический. Это касалось отыскания «смысла мира», поиска ответа на вопрос: «Существует ли добро и зло вне человека и имеют ли эти понятия явную и несомненную связь с болью и наслаждением?», Другими словами, являются ли результатом «оценки мира с точки зрения определенного существа... <ведь> в его человеческих глазах сущее будет оправдано лишь в том случае, если в нем возможно открыть *человеческий* смысл»¹. Следовательно, описываемая борьба между идеализмом и позитивизмом у Луначарского имела еще и явно эстетический характер. Кроме того, Луначарский считал, что «опыт отнюдь не удовлетворяет требованиям оценивающего человека»², поскольку «отягощает» его противоречивым отношением к миру в категориях «добра» и «зла». Так через махистскую интерпретацию «опыта» Луначарский соскользнул с социально-классовой оценки человека в область метафизического толкования его интенций, т. е. за пределы мира действительного, в сферу непознаваемого и необъяснимого, т. е. в область духа. В этом он приближался к «философии жизни» с ее пониманием ценностей.

Позиция Луначарского выглядит изначально двойственной: с одной стороны, он настаивал на материалистической природе позитивизма, его родстве с точными науками, с другой стороны, сближал его с философией жизни.

Материализм в его «философско-жизненном», марксистском, позитивистском вариантах (не особенно их разграничивая) Луначарский признавал за обновленное, исследующее конкретную жизнь направление в философии, опирающееся на данные опыта, «позитивных наук», ориентирующееся на благо человека. Следовательно, основная цель всякого пози-

¹ Луначарский А. В. Идеалист и позитивист как психологические типы. С. 260.

² Там же.

тивно мыслящего человека не «антропоморфизировать» природу, предполагая за кулисами ее режиссера, который приведет все к доброму концу, а насильно *гуманизировать* ее, подчиняя своему человеческому гению». Гуманизация природы происходит двумя путями, пишет Луначарский: «Первый — это познание природы, второй — техника в самом широком смысле слова»¹. Первая задача решается при помощи органов познания (куда входит и ум); они, считает Луначарский вслед за антропологами, «явились в результате приспособления организмов к среде», которая «ничего общего с человеком не имеет». Поэтому целью познания, где человек «имеет дело с непреклонным объектом», является умение «изловчиться и найти такие точки зрения, с которых мир казался бы возможно более закономерным, т. е... найти такие формулы, такую простейшую систему законов, которая являла... как бы для нас мир, полный огромного эстетического достоинства. Это был бы мир бесконечного и в то же время совершенно организованного многообразия»². Характерно, что в предисловии к книге «От марксизма к идеализму» (Пг., 1903. С. 11) Булгаков сознается, что Кант был для него всегда несомненнее Маркса, и он «считал необходимым верить Маркса Кантом, а не наоборот». Отталкиваясь от кантианского социального идеала, Булгаков ставил вопрос так: «Возможно ли средствами одной опытной науки построение такого мирозерцания, которое давало бы теоретическое обоснование активному социальному поведению и идеалам общественного прогресса, короче: возможна ли научная теория прогресса?» (Там же. С. 16). Однако если у него «вопрос о социальном идеале все яснее и яснее формулировался как религиозно-метафизическая проблема, затрагивающая самые глубокие корни метафизического мировоззрения» (Там же), то у Луначарского он все более смыкался с гносеологией позитивизма и формально эстетизировался в ее духе. По мере роста разума мир все более гармонизировался, писал Луначарский, «т. е. все его бесконечное многообразие все более подчинялось известному единству. Единство в многообразии — это закон

¹ Луначарский А. В. Идеалист и позитивист как психологические типы. С. 273.

² Там же. С. 274.

органической жизни; это и биологический, и эстетический, и познавательный принцип. Он может быть обозначен также как *принцип наименьшей траты сил*, или принцип *taхітum*'а жизни»¹. Позитивная философия давала целостную, «чистую», точную картину развивающегося мира: «И действительно, современная натурфилософия рисует нам в высшей степени цельное, стройное и грандиозное изображение мира, перед которым безусловно бледнеют все системы метафизические. Нет никакого сомнения, что познание мира далеко не доведено до конца, и что каждый натурфилософ, когда он дает цельную космографическую картину, во многих случаях прибегает к гипотезам. Но эти гипотезы стоят в согласии с данными науки, сформулированы в терминах опыта, отнюдь не переходя принципиально за его границы, и притом не выдают себя ни за что другое, как за более или менее вероятные гипотезы»². Метафизик же строит свои представления о действительности гипотетически, без опытной их проверки (считал Луначарский), исходя из полного убеждения в непознаваемости мира. «Г. Булгаков толкует: “Задача полного и законченного знания в мире опыта есть вообще неразрешимая и неверно поставленная задача”».

Совершенно верно. Но, может быть, она разрешима сверхопытным путем? Не читали ли мы, однако, на XIX стр. Предисловия г. Булгакова, что “проклятые вопросы по самому существу своему принадлежат к числу неразрешимых”?

Итак, “окончательное решение”, *омега* познания, есть вообще химера как на опытном, так и на сверхопытном пути. Сам г. Булгаков утверждал, что всякие метафизические и религиозные “ответы” суть лишь “этапы” по пути... к чему? — к *неразрешимому*. Но ведь, сколько ни двигайся к решению неразрешимого, *вперед* двигаться не будешь... Позитивная наука, во всяком случае, может дать то, что единственно только и может обещать метафизика: всестороннее мирозерцание для данного поколения, живое во всех деталях, но неизбежное в своих методологических основах»³.

¹ Луначарский А. В. Идеалист и позитивист как психологические типы. С. 274.

² Там же. С. 314–315.

³ Там же. С. 315.

Таким образом, метафизик требует вечных, абсолютных истин, неизблемых, как моральные принципы, он воздействует на чувства человека. Эмпириокритик апеллирует к разуму, разрабатывает методологию исследования, указывает путь познанию. Следовательно, для него важна не сама по себе объективная картина мира, а лишь «всестороннее мирозерцание для данного *поколения*, живое в своих деталях, но неизблемое в своих методологических основах»¹. Эмпириокритик называет миром «совокупность нашего опыта» и полный ответ на вопрос о том, что он такое, может дать лишь исходя из «законченной организации опыта»². Значит, познанным мир может быть лишь постольку, поскольку познаны «элементы опыта». Метафизик же утверждает, что сущность мира — это воля, «любовь Бога», т. е. понятия, имеющие отношение к области морали, нравственности, — т. е. «оценки». Поэтому основными для позитивистов были гносеологические и практические вопросы (вопросы научной эстетики), а для метафизиков, в первую очередь, — оценочные. Но ведь и позитивисты интересуются вопросами оценки! Интересуются, но по-другому, говорил Луначарский. «...Всегда в основе каждой оценки, каждой вещи лежит способность ее удовлетворить потребности. И оцениваемое кажется тем более ценным, чем более удовлетворения доставляет утоление той потребности, которой она отвечает, и чем в большей мере она ее утоляет... Наиболее распространенная, если не всеобщая, оценка мира у представителей позитивизма такова: мир, как объект для *созерцания*, скорее дурен, чем хорош, и это объясняется тем, что человек в нем есть лишь один из приспособляющихся к нему элементов, а целое отнюдь не рассчитано на удовлетворение именно его потребностей; но все заставляет нас думать, что, как объект для *деятельности*, мир хорош, ибо путем познания и творчества мы можем приспособиться к нему и приспособить его к себе.

Поэтому на место вопроса о ценности мира, который есть вопрос довольно праздный, позитивист ставит вопрос о том, какими путями можно возвысить ценность мира»³.

¹ Луначарский А. В. Идеалист и позитивист как психологические типы. С. 315.

² Там же. С. 316.

³ Луначарский А. В. Метаморфозы.... С. 323.

Метафизик же берет эти ценности уже готовыми, он *верит*, что «*есть* абсолютное благо как высшее начало», «что добро есть всепобеждающая мощь», и эта вера, эта *жажда* верить «служит» достаточным, хотя единственным основанием к тому, чтобы отвечать на «вопросы вопросов» утвердительно. «... Но ведь в том-то и дело, что “вопрос всех вопросов” задавать может лишь тот, кто *сомневается*, а религия, по словам самого г. Булгакова, может лишь *запретить ему сомневаться*... Метафизическая потребность... это потребность малодушных в безусловной гарантии ценности самого человека в глазах мира, или чего-то, что еще выше мира; это — жажда закрыть глаза на трагическое положение разумных созданий среди громады вселенной»¹.

Итак, позитивная философия — это реалистическо-метафизическое мировоззрение, которое рассматривает бытие как данное человеку здесь и сейчас, познаваемое и изменяемое. Идеалист же предполагает, что человек «в каждый момент живет для вечности». Таким образом, от вопроса о том, что такое позитивная философия, мы опять перешли к проблеме смысла жизни, который эмпириокритик находит в его созидании. «Мы творим и боремся, — писал Луначарский, — мы пытливно смотрим в грядущее, чтобы правильно направлять корабль жизни. Мы боремся за ближайшее счастье... Я хотел бы, чтобы человечество и отдельные люди побеждали или умирали, не уступая ни пяди, которую завоевали... они пойдут вперед, насколько хватит сил, быть может, до бесконечной власти над миром и обожествления человека... И в этом они увидят смысл своей жизни и достаточный смысл мира в их глазах»².

Для позитивистов мир — это поток «явлений — ощущений», в которых можно разобратся путем анализа. А явления — тот же самый «факт», сложный, находящийся в функциональной связи с другими фактами. Явление же есть непосредственно данное. Следовательно, мир для эмпириокритика Луначарского познаваем, а «единственным “данным”, на основании которого строится познание», является опыт»³.

¹ Луначарский А. В. *Метаморфозы*.... С. 325.

² Там же. С. 324.

³ Луначарский А. В. О «проблемах идеализма» // *Этюды критические и полемические*. М., 1905. С. 216.

Более того, считал Луначарский, противоречие между материализмом и идеализмом, между сознанием и материей эмпириокритики снимают в своей методологии, т. е. в том способе, с помощью которого они осмысливают мир, ибо законы сочетания элементов выходят в нем на первый план. «Для материалиста камнем преткновения было возникновение сознания, для спиритуалиста — очевидное существование объективного материального мира; для эмпириокритика затруднение это исчезает: как в физике, так и в психологии мы имеем дело с теми же элементами: мускульными и иннервационными чувствованиями, цветовыми, звуковыми, обонятельными и вкусовыми элементами-ощущениями. Из них построен как мир физический, так и психический»¹. С этой точки зрения мир для эмпириокритиков монистичен, ибо в центр его поставлен человек. Каким же образом эмпириокритики различают явления действительно данные от кажущихся нам? Соотнося их с опытом, утверждал Луначарский, «...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 так называемого внутреннего мира связаны отрывочно как между собою, так и с общею массой опыта.

Ибо что же значит “познать сущее”, как не познать данное в опыте?»².

Еще Мах и Авенариус говорили об эволюции сознания и способности его приспосабливаться к происходящим изменениям. Луначарский, ориентируясь на биологическую теорию эволюции, рассматривал весь организм как систему эволюционирующую и добавлял, что назначение ее в приспособляемости к изменяющейся среде. «Все явления органической жизни прямо или косвенно суть приспособления. Познание есть едва ли не важнейшая форма приспособления. Познание есть выработка организмом все более сложной и тонкой системы реакций на внешние воздействия. С этой точки зрения “истина”

¹ Луначарский А. В. О «проблемах идеализма». С. 216—218.

² Там же. С. 221.

есть только построение ума на данных опыта, которое наиболее полно удовлетворяет в борьбе за существование...

Мы не диктуем, какую *должна* быть истина, а устанавливаем, что *называет* истиной всякий человек»¹. Человек создает орудия и с их помощью изменяет себя, природу, приспосабливает ее к своему несовершенному организму и создает вокруг себя новую среду обитания — государство, культуру, науку и т. д. Что такое наука? Это одна из форм деятельности человека, в основе которой лежит обобщенное понятие опыта. Научная философия, объединяющая данные отдельных наук в целостную систему, в отличие от них, говорит Луначарский, должна пользоваться исключительно терминами опыта, а не гипотезами, заменяя их простыми фактами. «*Наука и научная философия исходят из опыта, строят все свои теории в терминах опыта и находят свой критерий единственно в согласии с данными опыта*»². Поэтому цель познания, добавлял Луначарский, «противопоставить реальности стройную и понятную картину, дающую возможность охватить эту реальность с наименьшим усилием, ориентироваться в ней, а следовательно, уметь считаться с нею и господствовать над ней. Это, если угодно, можно назвать “войти в разум истины”»³.

Как понимал и объяснял Луначарский основополагающий для эмпириокритицизма принцип «наименьшей траты сил» Авенариуса? Согласно ему, этот принцип являлся естественной тенденцией познания — «представлять себе действительность как можно более легко, просто, целостно; решать всякую задачу как можно скорее и прямо идя к цели; вот это-то и есть “экономия сил”». В соответствии с такой трактовкой Луначарский уточняет и понимание истины: «...соответствие с фактами, внутренняя стройность и возможно большая легкость понимания суть единственные признаки истины»⁴. Итак, именно принцип экономии сил и соответствие фактам позволили Луначарскому признать за позитивизмом объективность и истинность всех его суждений, так как помогли урегулировать взаимоотношения между миром и человеком. Тот же

¹ Луначарский А. В. О «проблемах идеализма». С. 218.

² Там же. С. 222.

³ Там же. С. 221—222.

⁴ Там же. С. 222—223.

самый путь, считал Луначарский, проделали в свое время Кант и Ницше. «Допущение идеи Бога и нравственного миропорядка не вызывало дисгармонии в миросозерцании Канта. Между тем допущение это давало возможность прочно урегулировать значительную часть жизненных отправлений человека и общества, так называемую нравственную деятельность их. Нравственные деяния и ответственность суть факты, требующие своего объяснения. Кант мог объяснить их, т. е. принять их в общую картину миросозерцания, путем последовательного детерминизма...

Следовательно, строя свою метафизику, Кант строго следовал принципу экономии сил, которого никто никогда не мог и не может избежать, так как он есть основа целесообразности мышления». Ницше поступил так же и «признал за действительность — мир явлений, так как признание мира трансцендентного казалось ему совершенно излишним. В этом Ницше видел результат умственного роста человечества. И Ницше, и человечество, элиминируя метафизические примеси из своего миросозерцания, следовали все тому же экономическому принципу»¹. Этот метод, считал Луначарский, был известен еще 2000 лет назад и забыт благодаря «стараниям» идеалистов. Таким образом, «ища целостного и ясного миросозерцания, теоретический ум, на всяком шагу разбивая старые верования, заменяет “возвышающий обман” — “низкими истинами”, а принцип экономии сил в самом широком смысле совпадает с самою жаждой жизни и принципом самосохранения»². Можно ли утверждать на основе всего вышеизложенного, что эмпириокритицизм признавал существование объективных, абсолютных истин и таким образом ставил преграды на пути к развитию познания? Луначарский говорил по этому поводу так: «Признаем ли мы существование объективной, абсолютной истины?

Мы решительно не знаем, что бы это значило? Мы имеем вполне определенный, формальный идеал всеобъемлющей истины: это ясная, точная, цельная картина мира, вполне отвечающая всем данным опыта и дающая возможность ориентироваться в них с наименьшею тратой сил. Человечество стре-

¹ Луначарский А. В. О «проблемах идеализма». С. 224—225.

² Там же. С. 226.

мится к этой истине, поскольку оно прогрессирует»¹. Следовательно, упрекать позитивистов в агностицизме, как это делали идеалисты, не стоит, ибо изменяется мир, изменяются данные опыта, а значит, и представления, отвечающие за картину мира. Метафизики (идеалисты) и эмпириокритики (позитивисты) в теории познания исходили из разных оснований. Если у идеалистов в основе достоверности любого факта лежало метафизическое признание единообразия мира (в основе которого «предвзятое мнение о том, как устроена природа сама по себе»), то у позитивистов «положение о единообразии природы есть обширное обобщение, достоверность которого возрастает с каждой новой проверкой его... <и> общая масса предыдущих обобщений служит основанием для каждого последующего и находит в ней все новые подтверждения»². Стало быть, принцип наименьшей траты сил лежал и в основе замены старых истин новыми. На этом пункте надо остановиться чуть подробнее, ибо борьба нового со старым всегда была источником самых больших трагедий не только в теории, но и в жизни, поскольку затрагивала устои, ставшие нравственными. Как утверждал Ницше, «между моральными действиями и интеллектуальными познаниями всегда должна иметься необходимая связь. К сожалению, дело обстоит иначе: ибо вечной справедливости не существует»³. Как же разрешается это противоречие между познанием и нравственностью? Луначарский, вслед за Ницше, провозгласившим, что единственная цель того, кто стремится познавать лучше, — освободиться от морали, от «множества мучительных представлений», ничего не ощущать при словах «наказание ада», «греховность», «неспособность к добру», а видеть в них лишь «туманные тени» ложных миро- и жизнепониманий⁴, говорил: «Для того чтобы ученый был истинным органом познания для человечества, он должен быть совершенно бесстрашен и ничего не щадить ради истины»⁵. В попытке устранить идею «должного» упрекал позитивистов Бердяев; Булгаков

¹ Луначарский А. В. О «проблемах идеализма». С. 227.

² Там же. С. 231.

³ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1997. Т. 1. С. 274—275.

⁴ Луначарский А. В. О «проблемах идеализма». С. 276.

⁵ Там же. С. 226.

говорил, что позитивизм «унижает святое и заветное до степени каприза и суеверия», и т. д.

Почему так пристрастен Луначарский в полемике с идеалистами? Потому, что их позиция приводит к созерцательному отношению к действительности и посягает тем самым на «волю и будущность человека». «Да, да... — утверждал Луначарский, — мистицизм убивает жажду жизни, вера в *jenseits* ослабляет живую активность»¹, т. е. посягает на основы человеческого бытия, лишает людей будущего.

Идеал и свобода — две категории, в интерпретации которых расходились идеалисты и эмпириокритики. Идеалы эмпириокритицизма, правда, слегка одобренные у Луначарского нищезанятием, в основном соответствовали социальным установкам марксизма, поэтому были мобильными, как и сам исторический процесс. Идеалисты же, уповавшие на «свободное искание истины», тем не менее, стремились к абсолюту и, как писал Булгаков, в вопросе о социальном идеале опирались на «религиозно-метафизические предпосылки». Это и превращало их социальный идеал в подобие неизменного эталона, так как и философия, считали религиозные мыслители, «имеет своей единственной и универсальной проблемой — Бога, и только Бога» (Булгаков).

Что же касается свободы, то здесь идеалисты (в лице оппонента Луначарского — Булгакова) исходили из идеи самостоятельности существования единой мировой души — «становящейся Софии». «Душа мира движет его или как темный инстинкт, внутренняя закономерность бытия в разных его образах, или как индивидуальная жизнь особей, которым свойственна самопроизвольность движений, низший род тварной свободы и самотворчества»². Если попробовать изложить это высказывание в терминах позитивизма, то под мировой душой может подразумеваться природная закономерность, проявляющаяся в многообразии ее вариантов в каждом конкретном случае (индивиде, например). София же «по отношению ко множественности мира есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей... корень их бытия»¹,

¹ Луначарский А. В. О «проблемах идеализма». С. 233.

² Булгаков С. Н. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III. Париж, 1945. С. 211.

с одной стороны, а с другой — «мир.. есть становящаяся София», в ней потенциальная сущность вещей становится реальной, проявляя все многообразие возможностей, или Божественное начало в тварном существе. Обобщая эти идеи, можно сказать, что становящаяся мировая душа и София — проявления свободы у идеалистов, которые делают девиантным Божественный промысел. Видимо, поэтому Булгаков заключал, что «положительное естество природного человека... больно в своем состоянии», а «история не кончится в имманентности своей, но катастрофически оборвется... всемирно-исторической катастрофой и мировым пожаром»². Детерминированность свободы у идеалистов — факт несвободы человека, ибо она «распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход», и «Промысел Божий, путем необходимости ведущий человека, есть высшая закономерность истории»³. Здесь и становится очевидным различие между идеализмом и эмпириокритицизмом: первый апеллирует к вере, полон эсхатологизма; второй альтруистичен и обращен к науке⁴.

Отстаивая истинность позитивного миропонимания, ценность рациональных понятий в полемике с русскими «философами духа», идеалистами Струве, Бердяевым, Новгородцевым, Кистяковским, Соловьевым, Булгаковым и другими, Луначарский перешел от вопросов чистого познания к вопросам морали (человеческой природы, смысла человеческого существования). Например, к таким, как примирить область абсолютной свободы с областью «необходимо сущего». Идеалисты утверждали, что приписывание миру необходимости (что

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1917. С. 221.

² Там же. С. 353, 361 — 362.

³ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1912. С. 237.

⁴ В книге П. П. Гайденко «Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века» (М., 1997) исследуется понимание свободы еще одним идеалистом — Николаем Бердяевым. Отмечаются все те же мотивы отпадения человека и мира от Бога, отрицания «мира сего» как порождения «злого Бога». «Неудивительно, — заключает Гайденко, — что при этом бунт, отрицание, революция — последнее слово персонализма Бердяева: это — итог той позиции “мистического гностицизма”, которая всегда была характерна для философа и сохранялась как основная тема его учения при изменении отдельных акцентов. Обращение к философии Бердяева позволяет нам лучше понять ту духовную атмосферу, ту революцию в умах, которая предшествовала социально-политическим событиям 1917 г.» (Там же. С. 465). В любом случае, анархия тоже не может быть свободой.

равнозначно скованности) с его «каузальными отношениями» (Бердяев) — порождение зла и соответствует низшей ступени в познании действительности. Следовательно, адекватное изображение мира, соответствующее природному бытию, стало быть, правильное и практически полезное, чревато стремлением «*констатировать факты* — и только» и может привести «к индифферентизму и умалению человека»¹. Главным же для человека является не реальное, а идеальное бытие (противопоставляющее действительности идеалы), считают «философы духа», опирающееся на активно-деятельную позицию человека и метафизическую свободу. Луначарский, в свою очередь, давал такую оценку их взглядам: «...жажда метафизической свободы явилась у большинства идеалистов из стремления оправдать свою активность, противопоставить действительности идеалы, а также из жадности возвеличить и раздуть эти идеалы, придать им некоторую импозантность, ибо действительность сильно напугала идеалистов»². На самом деле, считал тот же Булгаков, философия должна обрабатывать данные низшего опыта, наполнять его высшим смыслом, т. е. обогащать «данными» высшего (религиозного, мистического, нравственного — возможны варианты) опыта, т. е. *творить идеал*, иными словами, привнося моральный смысл в человеческую жизнь, что возможно, если человек свободен. По этому поводу Луначарский возражал: «Обвинения, выдвигаемые идеалистами против позитивизма в сфере этики, двоякого рода и притом довольно мало примиримы между собою, по крайней мере, на первый взгляд.

Во-первых, позитивизм в своем строгом, безоговорочном детерминизме уничтожает якобы свободу, он ничего не *оценивает*, он *констатирует*, холодно, и, так сказать, машинально подводя итоги. Во-вторых, он проникнут духом гедонистического утилитаризма»³.

Давайте определимся с вопросом о свободе (который скоррелирован с вопросом о творчестве) у позитивистов. Несвобода, полагал Луначарский, возникает тогда, когда меня «толкают» не туда, куда я хочу идти, когда мне ставят преграды.

¹ Луначарский А. В. О «проблемах идеализма». С. 215.

² Там же.

³ Там же. С. 233.

Фатализм — это несвобода, так как «предполагает сознание вне нас находящейся силы, противостоящей нам»¹, детерминизм же (закономерность, связь явлений), свойственный эмпириокритикам, не противоречит свободе, а помогает, считаясь с фактами действительности и определенными законами, «рассчитывать на нужный для нас результат целесообразного воздействия на среду»². Таким образом, свобода для позитивиста — это возможность согласовывать желания с данными действительности в целях ее преобразования. Значит, она — «осознанная необходимость» (гносеологическая проблематика), деятельность людей по практическому освоению действительности (онтологическая проблематика, сходная с установкой Маркса). Метафизикам же свобода, исходя из вышесказанного, нужна для того, чтобы свободно создавать свой идеал. Но что такое идеал? Это образец, высшая цель стремления, которая предполагает схему действия во главе с эталоном, т. е. следование некоему подобию, другими словами, ту же несвободу.

Нужно отметить, что в данном случае Луначарский руководствовался не только эмпириокритическими представлениями, но и выступал как представитель марксистской точки зрения, выражающейся в эстетическом восприятии всемирно-исторической роли пролетариата и его мировоззрения.

Еще в «Лекциях об этике» Кант говорил, что «всякая философия бывает или теоретической, или практической.. Теоретическая является правилом познания, практическая — правилом поведения, под углом зрения свободного выбора. Отличие теоретической философии от практической заключается в объекте... Они являются теоретическими, если представляют собой основу понятия объекта, практическими, если они выступают основой воплощения знаний об объекте... Практическая философия является практической не по форме, а по объекту, и этим объектом являются свободные поступки и свободное поведение... в практической философии говорится об использовании свободного выбора, не принимая во внимание предметы, независимо от всяких предметов. Логич-

¹ Луначарский А. В. О «проблемах идеализма». С. 236 — 237.

² Там же. С. 237.

ка дает нам правила, имея в виду использование рассудка, а практическая философия — имея в виду использование воли... Что касается высших сил способностей познания и желания, то первой является высшая способность познания, или разум, а второй — высшая способность желания, или свободный выбор...

Так мы узнаем правило использования свободы, а это есть практическая философия. Она, таким образом, имеет объективные правила свободного поведения. Каждое объективное правило говорит, что следует делать, если даже это никогда и не будет сделано. Субъективное же правило говорит о том, что действительно происходит»¹. Следовательно, позитивизм и марксизм, как разновидности практической философии, говорят о том, как **должен** вести себя человек, а наукой «о правилах **фактического поведения**» является антропология. Значит, эмпириокритицизм и марксизм лишь задают идеал социального поведения («правило использования свободы»), который изначально, возможно, и недостижим. Относительно недостижимости идеала Кант утверждает следующее: «Конечно, практическая философия может обойтись и без антропологии, или знания субъекта, тогда она будет сугубо спекулятивной, лишь идеей, так что человека все-таки надо изучать... Всегда проповедают, что следует делать, и никто не думает о том, возможно ли это совершить... Следовательно, человек должен знать, может ли он сделать то, что от него требуют...»². Это чрезвычайно важное замечание Канта, особенно в свете развития Луначарским идей марксизма. Именно учением о человеке (т. е. антропологией) попытался Луначарский дополнить философию Маркса. Кантианское основание как эмпириокритицизма, так и научного коммунизма создало условия для абстрактно-теоретического разрешения практических установок. Так, относительно практически-прикладной направленности философии читаем далее: «Практическая философия не содержит правил умения, а только правила благоразумия и нравственности. Она является, таким образом, прагматической и моральной философией. Прагматической —

¹ Кант И. Лекции об этике // Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 565 — 566.

² Там же. С. 567.

поскольку речь идет о правилах благоразумия, и моральной — поскольку речь идет о правилах нравственности.

Благоразумие есть готовность к использованию средств для достижения всеобщей цели людей, которая заключается в счастье»¹. На наш взгляд, подобный вывод создавал условия для формирования субъективных, идеалистических взглядов, что нам и продемонстрировала история.

«К моменту возвращения из-за границы в Россию после учебы у Луначарского в определенном смысле созрели новые идеи, основу которых составляли его представления о марксизме как воплощении чаяний и мечтаний угнетенных масс, учении, на научной основе формирующем у человека созидательно-преобразующие отношения к действительности»². Луначарский считал: «“Заражение чувствами”, вызванное эстетическим восприятием ценностей революционной доктрины, способно и должно сблизить с научно-философским содержанием марксизма»³. В пролетариях Луначарский увидел творцов нового мира — Зевсов, Прометеев, Саваофов и Люциферов, людей-богов. Причем идея человека-бога не трансформировалась у него первоначально в эгоцентризм, не привела к субъективизму во взглядах, а вылилась в требование коллективизма: «Личность теряется в коллективе, — писал Луначарский в “Заметках философа”, — чтобы найти себя обогащенной, чтобы в своем сердце переживать приливы и буруны массовой любви... Люди поднимаются до сверх-разумного, т. е. до разумного исторически, до разумного с точки зрения класса и человечества»⁴. «Воздавая дань традициям Возрождения, Луначарский в своей философско-антропоцентристской концепции избежал все же свойственного Возрождению и его идеологии феномена титанизма, т. е. тенденции к субъективизму, которая реализовалась в современных мыслителю общественных условиях, в декадентстве — иной ипостаси индивидуализма. В его раю находится племя человеко-богов, отрицающих делом индивидуализм, утверждающих кол-

¹ Кант И. Лекции об этике. С. 578.

² Агиевич В. В. «...Опыты сердца, мысли и пера»... С. 91.

³ Там же. С. 91.

⁴ Луначарский А. В. Заметки философа // Образование. 1906. Отд. II. С. 105.

лективизм, воплощающих в идеал самое жизнь. Они не субъективисты-титаны в космосе и мещане в доме»¹. Каков этот идеал в представлении Луначарского? Это жизнь, как мы уже упоминали, «доведенная до полного тахітум'а»: общественно-полезная, которая «ведет к росту человеческого вида», движущегося «по направлению к тахітум'у духовной силы, духовной свободы и утонченности». Максимумом же является строительство социалистического (а в перспективе — коммунистического) государства, воспитание нового человека (коллективиста, строителя, трудящегося) и создание новой морали.

Идеал нового человека — это «выпрямленная», свободная личность, осознавшая свою ценность, живущая на «вольной воле своего роскошного естества, в полной гармонии с самой собой, без насилий и принуждений, без долга и обязанностей, глубоко моральная по самой своей природе»². Такая личность может появиться в результате трудовой деятельности в новом государстве, а для этого она должна «прежде всего освободиться от всякого “долга” — “обязанности”... она не должна принимать никакой ценности на веру, но выработать *свой* взгляд на вещи, свои мерил; она должна идти к максимальному развитию своих сил, своего счастья... мы знаем, что выпрямиться человек может лишь в высоком и светлом храме, который заменит собою низкую и тусклую тюрьму его трудами — трудами всех жаждущих выпрямленного человека»³. Как видим, понятие «опыт» из основного методологического принципа эмпириокритицизма превратилось в условие обновления жизни в философии Луначарского. «Идеал выпрямленного человека волей-неволей переносится в будущее и становится импульсом к социальному творчеству, но из этого не следует, чтобы мы, как илоты, надрывались над постройкой для счастья будущих поколений; во-первых, самая работа должна отвечать не “требованиям совести”, а жажды творчества, а во-вторых, личность будет знать, что она сама есть ценность, не только для себя, но как рабочая единица, и часть своих сил сознательно и спокойно направит на улуч-

¹ Агиевич В. В. «...Опыты сердца, мысли и пера»... С. 81.

² Луначарский А. В. О г. Волжском и его идеалах // Образование. 1904. № 5. С. 121.

³ Там же.

шение своего быта и развитие своих сил. Это не *гармонично-самоотверженный человек, а гармонично-трудовой*, это каменщик великого строительного братства, вечного масонского союза людей, влюбленных в “дальнего” выпрямленного “всечеловека”, или сверхчеловека...»¹.

Итак, мы видим, что идеальная личность у Луначарского — это глубоко моральный по своей природе, гармонично-трудовой, свободный человек. Идеальная мораль — та, в основе которой лежит эстетическая оценка (которая «ужасу реальности... не противопоставляет грезы о “порядке”, где-то существующем, для того, чтобы спастись от жизни в царство мечты ... чтобы оттуда черпать форму для разных возвышенных законов, которые с помощью “Высшего блага” должны некогда неизбежно осуществиться в нашем мире, воплотиться»²), носителем ее является пролетариат. Идеальное общество — «светлый храм», который первоначально был «скверной мастерской, но силами своих страдальцев... стал аренной величайшей мировой борьбы», превратился в светлую, огромную, преисполненную красоты и счастья «мастерскую будущего». Начиная разговор о философии, Луначарский пришел к жизни, создал свою жизненно-философскую концепцию. Такую теорию, которая и обобщает, и утешает, и является реалистической, и отражает идеологию пролетариата, и, что важно, преподносится как марксистская: «...она не носит над жизнью, не ищет вечного, устойчивого, — у нее другой принцип. Именно в движении, в реальном потоке человеческой истории видит она единственную “истинную действительность”, она никуда не бежит от улицы, от шума городов и отчаяния полей. Она не успокаивает.

Философия жизни, философия *конкретной* действительности...

... Реалистическая философия, созданная идеологами пролетариата...

Она обобщает, но не отбрасывая презрительно время, не стараясь представить движение в интегральной, вечной формуле, а лишь находя законы этого **конкретного исторического движения**, выводя из анализа действительности, прошлого

¹ Луначарский А. В. О г. Волжском и его идеалах. С. 121 — 122.

² Он же. Заметки философа. С. 99.

и настоящего — руководящие принципы для предугадывания будущего. **Марксистская историческая философия** дает *понимание* того хаоса жизни, который пугает оторванную индивидуальность... Тут нет места общим законам для всех времен — тут все сводится к исследованию всегда переменной реальности, учету полных жизни тенденций развития общества. И вся наука вообще с этой точки зрения получает иной смысл, весь мир становится **диалектическим процессом**, растет перед нами как развертывание все новых форм бытия, определяемых **борьбою противоположных элементов и их взаимоприспособлением...**¹. Исходя из взглядов Луначарского на философию как верх абстракции, можно предположить, что коллективная трудовая деятельность была для него своего рода гарантией материалистической «устойчивости» против скатывания в идеализм и авторитаризм новой, постоянно меняющейся философии жизни. Целью такой философии стало строительство социализма, который в изображении Луначарского приобрел черты романтически-возвышенные, художественно-обобщенные. Может быть, в силу такого эстетического отношения к действительности Луначарский и определил себе место в культурно-воспитательном процессе грядущей социальной утопии, а позднее попытался создать и воплотить в жизнь ее законы.

Он полагал, что у Маркса заложены только краеугольные камни философии, что в марксизме нет гносеологической и эстетической системы. Поэтому он увидел свою задачу в том, чтобы создать их, «достроив» марксизм — рассмотрев вопросы познания и оценки так, чтобы ответы на них соответствовали марксистской точке зрения. Эмпириокритицизм казался Луначарскому самой лучшей теорией, ведущей к «твердыням, воздвигнутым Марксом».

¹ Луначарский А. В. Заметки философа. С. 98—99.

ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКИЕ НАХОДКИ И ПРАКТИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ

В основе философских исканий Луначарского — размышления о социально-историческом бытии. Он по-своему прочел Маркса, обратившись к марксизму еще в молодости. Он понял, что для Маркса философия — это перевод знаний о человеке в мире на язык человеческой практики, автобиография человеческого рода.

«Все мое мирозерцание, — писал Луначарский в 1919 г., — как и весь мой характер, не располагали меня к половинчатым показаниям, к компромиссу и затемнению ярких максималистских устоев подлинного и революционного марксизма. Конечно, между мною, с одной стороны, и Лениным — с другой, было большое несходство. Он подходил ко всем этим вопросам как практик и как человек, обладавший огромной ясностью тактического ума и поистине гениального политика, я же подходил как философ и, скажу еще определенной, как поэт революции. Для меня она была необходимым в своем трагизме моментом в мировом развитии человеческого духа к “Вседуше”, самым великим и решительным актом в процессе “богостроительства”, самым ярким и решающим подвигом в направлении программы, формально удачно намеченной Ницше, — “в мире нет смысла, но мы должны дать ему смысл”»¹.

Намеченная в этих коротких словах философия революции «могла вызвать у Ленина только известную досаду»; работы Богданова, Базарова, Суворова, Луначарского и некоторых других, «действительно, ему не нравились».

§ 1. АНТРОПОЛОГИЯ

С именем Луначарского связано оригинальное и более адекватное, чем ранее, прочтение Маркса.

То, что философия Маркса **антропологична**, что она представляет в своей сути дальнейшее развитие точки зрения Фейербаха, это Луначарский постиг ранее других. Философская антропология Маркса — учение о человеке как практи-

¹ Цит. по: *Луначарский А. В.* Великий переворот. Пг., 1919. С. 30 — 31.

ческом действующем существе. Да, Маркс не космист. Он убежден в том, что природа ни в объективном, ни в субъективном смысле непосредственно не дана человеческому существу адекватным образом¹. Природа, взятая абстрактно, изолированно, фиксированная в оторванности от человека, есть для человека ничто². Луначарский заключает: «Материализм Энгельса несколько отличается от материализма Маркса, ибо он принимает за базис своего мирозерцания не общественное бытие, а бытие космическое»³.

Луначарский раскрывает общность философских позиций Маркса и Фейербаха: их антропология имеет общим единение знания и веры, веры в человека. Маркс «не только абсолютно не нуждается во внечеловеческих гарантиях победы добра, но вообще не ищет вне человека никакой опоры. Маркс не может быть космистом, ибо для него мир действительности есть только человеческая практика»⁴.

В связи с этим высказыванием процитируем Маркса: «Теория становится материальной силой, как только она овладевает массами. Теория способна овладевать массами, когда она доказывает *ad hominem*, а доказывает *ad hominem*, когда становится радикальной. Быть радикальным — значит понять вещь в ее корне. Но корнем является для человека сам человек. Очевидным доказательством радикального характера немецкой теории, следовательно, ее практической энергии, служит то, что ее исходным пунктом было решительное, **положительное** упразднение религии. Критика религии завершается учением о том, что **человек — высшее существо для человека**, завершается, следовательно, **категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения**, в которых человек является униженным, поработанным, беспомощным, презренным существом»⁵.

До сих пор на философских воззрениях Луначарского лежит печать того проклятия, которое по мотивам прежде всего политическим наложил Ленин. А между тем философские воз-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 164.

² Там же. С. 172.

³ Луначарский А. В. Религия и социализм. Ч. 2. СПб., 1911. С. 348.

⁴ Там же. С. 346—347.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 422.

зрения Луначарского в каких-то моментах более адекватно воспроизводят позицию Маркса, чем версии философии марксизма, рожденные в головах иных последователей учения. Понимаем еще раз Луначарского: «Я считаю себя самым подлинным марксистом. Если я расхожусь с тем толкованием марксистского миросозерцания, которое дает Плеханов, то зато у меня нет никаких разногласий с теми толкованиями, которые дает Дицген, а Дицгена материалистом признал некто более авторитетный, чем т. Сарабьянов, а именно Карл Маркс. Я действительно придерживаюсь того мнения, что настоящий “критический материализм”, материализм, проверивший все свои базы, должен будет, разрабатывая свою гносеологию (теорию познания), исходить из эмпириокритики, т. е., другими словами, из пересмотра опыта, как единственного материала, служащего человеку базой для каких бы то ни было философских или научных *выводов*. Прав я или нет, это может показать только длительная, товарищеская, деловая, научная дискуссия. Лично я полагаю, что для этой дискуссии время не пришло. Те, кто считает себя ортодоксами, те, кто думает, что в их миросозерцании все додумано, с раздражением встречают всякую критическую, творческую работу в этой области...

Когда Маркс сказал: “прежние философы думали, как истолковать мир, а мы ставим задачу переделать мир”, то он дал самое исчерпывающее определение этической, нравственной сущности материализма, ибо никакого утешающего истолкования мира мы не даем, не занимаемся тем, чтобы сказать, что мир вообще ужасен, но если-де его перетолковать, то он покажется приятным. Именно потому, что мы безусловно честно и мужественно смотрим на мир и чуем в себе запас сил и способностей переделать его, мы провозглашаем такой лозунг: человек, еще дезорганизованный, в могучем процессе организуемый свои силы в экономическую систему, называемую социализмом, должен преодолеть среду, очеловечить ее, не тем, чтобы рассказывать басни, будто бы миром правит на деле какой-то сверхчеловек с седой бородой, бог, а очеловечить тем, чтобы сделать эту природу реально зависимой от человека путем познания законов природы и их применения в нашей все растущей, все более богатой и могучей технике...»¹.

¹ Луначарский А. В. Идеализм и материализм. М.; Л., 1924. С. 8, 20–21.

Философская лексика Луначарского свидетельствует о сильном влиянии Маха и Авенариуса. Это мешало многим, Ленину в том числе, усмотреть в учении Луначарского марксово содержание и было поводом для «отлучения» его от марксизма.

Он, например, пишет, что «живое существо есть такое существо, которое обладает сознанием... есть некоторая часть мира, который един, материален и является миром нашего опыта»¹; и далее — мир познаваем и развивается по своим материальным законам (которые тоже познаваемы и материальны), он изменяем при помощи человеческого труда: «...мы и мир есть некоторая борьба за экономию, т. е. живой, покоряющий природу труд». В результате практической деятельности человека «социальный процесс, идя часто криво и с перебоями, все же является шествием к триумфу, превращает человека в подлинного хозяина земного шара», ибо человеческая энергия, организуясь (единый человеческий труд), «может стать доминирующей силой... (и привести) к победе **разумного начала над неразумным**» ... т. е. выработать свою «программу и тактику, организовать новую экономическую систему, называемую социализмом», в которой человек сможет «познать свою суть, свои возможности и роль в природе» и которая, кроме того, позволит человеку шагнуть «из царства необходимости в царство свободы, когда человек человеку мешать не будет, когда человеческий стговор сделает человеческую силу пронзенной лучами разума»².

Мир признается реально существующим независимо от человека, но данным ему посредством опыта: «Опыт есть прежде всего совокупность всего существующего...»; «Мир объективный вечен, целостен, непрерывен и закономерен». Иными словами, мир не сотворен Богом, не является порождением идеи, он дан нам в формах человеческого опыта. Именно единство опыта делает мир монистическим («вселенная только одна и... эта единая вселенная есть мир нашего опыта»³).

«Мир не создан для человека... в мире не царствует целесообразность... В мире никакой целесообразности нет,

¹ Луначарский А. В. Идеализм и материализм. С. 17 — 18.

² Там же. С. 20, 21, 43, 44.

³ Там же. С. 17.

а есть борьба отдельных ее элементов, выражающаяся, между прочим, и в борьбе за существование жизни против неорганического, и отдельных живых видов между собою, и т. д. В этой-то борьбе постепенно возникает известное приспособление частей друг к другу, которое мы называем мировым порядком... никаких других законов, явлений, кроме тех, которые мы изучаем, устанавливаем и совершенствуем, нет»¹.

Не зная «Рукописей 1844 г.», «Немецкой идеологии», отталкиваясь от «Тезисов о Фейербахе», идей первого тома «Капитала», Луначарский постигает тот факт, что философия Маркса базируется на истолковании общественной жизни как практической. Это философия человеческого бытия как деяния, интерпретация действительности в качестве данной человеку в формах практической деятельности. Это онтология незавершенного человеческого мира и самого человека в нем, поэтому философия Маркса содержательно теоретична и одновременно аксиологична.

В сущности, философская антропология и аксиология — две стороны решения одной и той же проблемы — проблемы человека. Если антропологическая установка отталкивается в исследовании от самого человека, то аксиологическая — от материальных и духовных продуктов его деятельности.

§ 2. АКСИОЛОГИЯ

Европейски образованный человек, Луначарский штудировал работы Маркса и Спенсера, Энгельса и Милля. Под руководством Авенариуса изучал психологию и биологию в Цюрихском университете. Он, в отличие от Ленина, Богданова, рано обратил внимание на оценочную сторону марксова учения, философского прежде всего. Сциентистский подход к философии Маркса (сквозь призму «Анти-Дюринга») Луначарский не принимал и вычленил «практически-духовную» сторону марксизма. По его мнению, «синтетическая философия» Маркса гармонически соединяет идеал и практику, и в этом смысле она аналогична религии. Надо сказать, что аналогия между философией и религией для самого Маркса, в отличие от Ленина, не могла быть пугалом. В «Капитале» чита-

¹ Луначарский А. В. Идеализм и материализм. С. 17.

ем: «Философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере»¹. Духовно-практическая мифология подчиняет силы природы в воображении². Религия же выступает не просто как опиум народа, а как сердце бессердечного мира³.

Луначарский справедливо обобщал: «Задачей Маркса и Энгельса было осветить действительность под углом зрения необходимости, т. е. научного познания. Задача оценки совершенно почиталась ими второстепенной, может быть, третьестепенной. Но полнота человеческого отношения к миру получается лишь тогда, когда его процессы не только познаны, но и оценены. Человек есть существо познающее и оценивающее, лишь из познания и оценки вытекает действие»⁴.

Луначарский был первым интерпретатором философии Маркса, выделившим, наряду с практическим и познавательным аспектами взаимодействия субъекта и объекта, ценностный аспект. В начале XX века он еще только раскрывает для себя философию Маркса в ее специфике, в связи с этим формирует собственную аксиологическую позицию («К вопросу об оценке», 1903 г.). Основное содержание этой работы было развернуто им год спустя в работе «Очерк позитивной эстетики», вошедшей в коллективный сборник «Очерки реалистического мировоззрения».

Мысль Луначарского проста: оценивать что-нибудь — значит устанавливать отношения между объектом и субъектом. В отличие от иных отношений, здесь критерием выступает удовлетворение какой-либо человеческой потребности. В зависимости от потребностей классифицируются и оценки. Луначарский подчеркивает, что многоцветную игру этого явления невозможно понять, изучая изолированный индивид. Ключ к пониманию всех и всяких родов оценки дает нам только исследование социально-психологических отношений.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. 1. С. 23.

² См.: Там же. Т. 12. С. 737.

³ См.: Там же. Т. 1. С. 415.

⁴ Луначарский А. В. Религия и социализм. Ч. 1. СПб., 1908. С. 10.

Он справедливо указывает на биологические предпосылки ценностного отношения, но, как приверженец марксовой позиции, жизнеутверждающую или жизнеотрицающую оценку выводит из социальных отношений, отношений классов, других групп и т. п.

Наука об оценке — эстетика. Человек оценивает с трех точек зрения: истины, красоты и добра. Луначарский пишет: «Истина, красота и добро слились у идеалистов в один потусторонний, умопостигаемый мир, в царство небесное... истина, красота и добро, или познание, счастье и справедливость соединяются у активных реалистов в один идеал могучей, полной жизни, который человечество может завоевать на земле путем эмпирического познания, техники и художества и, наконец, социального творчества»¹.

Луначарский именует свое воззрение «реалистическим», видимо, противопоставляя механистическому материализму, «ветхий плащ» которого он призывал сбросить. Не случайно, переиздавая статьи 1903—1906 годов в 1922 г., он пишет, что сборник «нисколько не устарел», будет способствовать выработке эстетической и нравственной мирооценки у нового поколения.

Можно напомнить о том, что сам Луначарский оставил огромное аксиологическое наследство: статьи, доклады, книги, в которых содержатся тончайшие эстетические и моральные оценки, оценки политические, в целом далекие от той вульгаризации, которая была присуща сталинским публицистам.

Надо сказать, что, опираясь на марксову концепцию, Луначарский использовал то рациональное, что было в эмпириокритицизме. Он принимал оценку в качестве явления жизни, которое уже в силу этого подлежит научному познанию. Он говорил: «Если мы условимся называть науку об оценках вообще *эстетикой*, то психобиологическое исследование оценки будет содержанием биологической эстетики»². Категориальный аппарат выделенной Луначарским области знания поэтому сопряжен с органическими процессами, функционально соответствующими оценочным психическим явлениям. Он состоит из таких понятий, как «приятно», «больно»,

¹ Луначарский А. В. Собр. Соч.: В 8 т. М., 1963—1967. Т. 7. С. 50.

² Он же. Этюды критические и полемические. М., 1905. С. 392.

«хорошо», «дурно», «полезно», «вредно», «отвратительно», «прекрасно» и т. д.¹

«Вне соотношения с каким-либо чувствующим организмом, — считает Луначарский, — ничто не имеет цены. Оценивать что-нибудь значит устанавливать отношения между объектом и субъектом, с точки зрения которого оценивают»². Таким образом, всякая оценка в интерпретации Луначарского изначально субъективна. Объективной, т. е. научной, она может стать только тогда, когда принадлежит не одному человеку, а коллективу: «Только социально-психологическое исследование дает нам ключ к пониманию всех и всяких родов оценок»³. Следовательно, оценка принадлежит области социально-психологических явлений, и только в этом расширении мы можем найти ключ к «пониманию всех и всяких родов оценки», т. к. у разных людей оценки явлений не совпадают, вследствие чего образуются роды (сюда относятся узкогедонический, утилитарный, моральный, эстетический, динамический и гармонический), виды и типы оценок, т. е. некая их «общественная» структура.

Познание в своей объективности и бесстрастности имеет констатирующий, конститутивный характер. Оно демонстрирует, но не может предписывать. Оценка же противостоит ему в качестве критерия отбора («вкусового» предпочтения) в ситуациях выбора: «...что выше — индивидуальное или мое здоровье, или здоровье моей семьи, или здоровье человеческого вида? Отвечает на это не наука, не ученый учит, как *ценить жизнь*»⁴, — говорит Луначарский.

Самым простейшим критерием оценки Луначарский считает непосредственное чувство, которое признает хорошим все, что доставляет удовольствие, и дурным все, что доставляет страдание. Поэтому первый (низший) род оценки — сенсуальный,

¹ Многие материалистически мыслящие философы XX в. считали эстетику в истоках дисциплиной биологической. Например, Г. В. Плеханов утверждал, что «эстетическое» чувство коренится (как выяснил Дарвин) в основах биологии. Оно родилось из борьбы организма и вида за жизнь. Кроме того, Плеханов, как и Луначарский, выделил «пользу» в основе эстетического наслаждения.

² Луначарский А. В. Этюды критические и полемические. С. 396.

³ Там же. С. 392.

⁴ Там же. С. 394.

гедонический. Однако человек не может ограничиться только подобным критерием. Как существо биологическое, организм, он в своей жизнедеятельности жаждет самосохранения и развития, поэтому Луначарский конкретизирует выбранный им критерий: «хорошо все, что полезно здоровью и жизни», дурно все, что им вредно. Так появляется следующий род оценки: рационалистический, утилитарный. А поскольку человек существо общественное, то должен коррелировать свою собственную оценку с коллективной. Из этого появляется общественная, или моральная, оценка явлений, которая является высшей и выступает по отношению к низшим своего рода критерием объективности: «Чем сильнее и шире в индивиде потребность быть источником радости для других, тем выше ценится он сам согласно этому критерию и тем неуклоннее пользуется он им при оценке других явлений. *Хорошо то, что приносит благо другим людям; дурно то, что вредит им*»¹.

Очень интересным представляется нам тот факт, что свою теорию оценочной деятельности Луначарский строит на теории жизненных рядов Авенариуса, который, в свою очередь, позаимствовал ее у Петцольда. У Авенариуса в его теории жизненных рядов объектом исследования стали явления сознания, происхождению которых он ищет объяснения. Согласно Авенариусу, мозг — это саморегулирующийся автомат, цель которого — сохранение подвижного равновесия в неизменном виде, а психические явления — отражение колебаний, прodelьваемых мозгом по восстановлению его равновесия» (см.: *Р. Авенариус. Критика чистого опыта...* С. 32). Оценку Авенариус считает чисто психическим явлением. Луначарский поддерживает его точку зрения и основывает на ней объяснение биологического механизма появления оценки: «Всякое чувствующее существо избегает боли, стремится прекратить ее и, наоборот, старается испытывать удовольствие и длить уже испытываемое... Страданием сопровождается всякий процесс, нарушающий непосредственно равновесие в организме. Наслаждением сопровождается всякий процесс, восстанавливающий непосредственно равновесие в организме»². Вслед за Авенариусом Луначарский

¹ Луначарский А. В. Этюды критические и полемические. С. 399.

² См.: Там же. С. 397.

считает, что процесс восстановления равновесия имеет психофизиологическую основу (напомним: Луначарский говорит о биологической эстетике): «В человеке всегда существует бездна глухих потребностей, представляющих из себя медленно накопившиеся *жизнеразности*, т. е. нарушения равновесия. Отчасти отдельные нервно-мозговые центры или органы тела недостаточно уплотняются, и в них накапливается излишняя энергия в потенциальной форме органических запасов. Все, что быстро устраняет такие жизнеразности, испытывается как удовольствие. Я рад другу потому, что мне о многом *надо* переговорить с ним, потому что он всегда умеет успокоить, развлечь, развеселить меня, разрешить мне недоразумения и т. д.»¹.

Эстетическую оценку Луначарский считает наиболее всеобъемлющей, так как она полностью соответствует предложенной Авенариусом схеме и устраняет «жизнеразность», гармонизирует жизнь: «В основе этой оценки лежит стремление к возможно большему обогащению жизни путем ее гармонизации. Для того, чтобы ощутить что-либо, вообще *пережить*, *сознать* что-либо, нужна известная затрата нервной энергии. Так что, обогащая жизнь чувства, сознания, мы увеличиваем трату энергии, утомляем мозг. Все то, что относительно мало обогащает нашу жизнь, вместе с тем трудно воспринимаясь, требуя большей затраты энергии, мы называем безобразным, нелепым, смутным, некрасивым и т. д. Все то, что дает нам много ощущений при относительно небольшой затрате, мы называем стройным, ясным...»². Все, что гармонизирует жизнь — хорошо, а что дезорганизует, «требует бесплодной затраты сил — дурно». Эстетической оценке, считает Луначарский, подлежат как отдельные предметы, так и люди, и общества.

Характеризуя каждый из выделенных им типов оценок, Луначарский обнаруживает их классовую природу. Гедонический тип, считает он, «вырабатывается обыкновенно у представителей паразитных классов»; тип утилитарный свойствен эгоистам, индивидуалистам, мещанам; тип моральный, имеющий тенденцию к универсальности, основан на моральной любви, которая характерна для классов угнетенных и совершенно

¹ См.: Луначарский А. В. Этюды критические и полемические. С. 398.

² См.: Там же. С. 399.

прекративших «всякую борьбу за улучшение своего положения. Обыкновенно те же классы сознают, кроме того, мечты о сверхземном суде и счастье, поэтому мораль любви почти всегда сочетается с мистицизмом»¹. И последний, эстетический тип, — «это чисто языческая оценка», не имеющая ничего общего с моралью долга. Она основана на любви к красоте, которую Луначарский интерпретирует в духе Ницше — как любовь к существам, «полным радостной и гармонической жизни», «способствующим такой жизни» и побуждающим к творчеству, к «борьбе с безобразным». А так как «безобразие жизни современных людей... результат общественного построения, то эстетик-творец... ставит себе целью пересоздать или, по меньшей мере, способствовать пересозданию общественного строя»². Эстетическая оценка присуща как правящему классу, так и поднимающемуся демократическому классу. Итак, мы видим, что в основу социальной, пролетарской борьбы Луначарский кладет эстетическую (в основе языческую) оценку.

Деление эстетической оценки на два вида (романтическую и классическую) базируется у Луначарского на признании существования у пролетариата двух типов идеала: титана и человекобога. Первый вид идеала (и эстетика романтиков) присущ правящему классу, который стремится к сохранению достигнутого, направлен на защиту созданной культуры. Второй вид идеала (и эстетика классиков) присущ демократическому классу, который страстно любит «грядущую культуру и, не задумываясь, жертвует собою для ее завоевания... не в силу долга, а в силу самых непосредственных личных импульсов». И наконец, высшей точкой в теории оценки Луначарского является объявление им эстетической мирооценки жизнеутверждающей, т. е. жизнесозидающей.

Итак, из теории оценки Луначарского можно сделать достаточно прогрессивные выводы в духе марксизма:

- оценка имеет социальную природу;
- классовый характер оценки очевиден;
- демократический идеал (классическая эстетическая оценка) наиболее прогрессивен, является жизнеутверждающим и жизнесозидающим;

¹ Луначарский А. В. Этюды критические и полемические. С. 405.

² Там же. С. 406.

— для достижения этого идеала необходимо социальное переустройство.

О том, что вопросы аксиологии решаются в марксистском ключе, говорил сам Луначарский. В «Этюдах критических и полемических» Луначарский писал по этому поводу: «В первый раз я познакомился с... марксизмом... очень давно, а именно в 1892 году. Я был в то время еще очень молод. Столь ранние знакомства не всегда оказываются прочными, в 17 лет человек еще далеко не готов и может претерпеть самые неожиданные изменения. В данном случае было не так. Вместе с моим умственным ростом росли и мои марксистские убеждения. Само собой разумеется, у меня постоянно возникало много различных вопросов, сомнений, недоумений; однако всегда так случалось, что из всех испытаний марксистские мои убеждения выходили все более и более упроченными.

На иные вопросы и сомнения я находил вполне удовлетворительные ответы при более внимательном знакомстве с произведениями самого Маркса и его школы, на другие мне приходилось отвечать более самостоятельным путем... на некоторые вопросы я не находил непосредственного ответа в марксистской литературе. Разрешить эти вопросы в духе общего моего мировоззрения, дать на них ответы, которые бы естественно примыкали к моим основным марксистским точкам зрения, — такова была существенная потребность, настоятельно мною испытывавшаяся...

В... человеческом сознании меня, конечно, очень интересовало явление познания в самом широком смысле этого слова. Ища такого воззрения на познание, которое, удовлетворяя всем моим запросам, свободно сочеталось бы с истинами марксизма, я имел счастье познакомиться с биологической теорией познания Рихарда Авенариуса и с воззрениями по этому вопросу Эрнста Маха...

Стараясь разрешить в терминах биологических вопрос о красоте, я пришел к уверенности, что биологические явления, лежащие в основе эстетической эмоции, лежат также в основе решительно всех оценок; все человеческие оценки предстали предо мною как развитие и вариации одной основной оценки, корнем которой является — жажда жизни...»¹.

¹ Луначарский А. В. Этюды критические и полемические. С. 111.

Итак, мы увидели, как эстетика, став у Луначарского наукой об оценках, вышла за собственные пределы: «Оценивает человек с трех точек зрения: с точки зрения истины, красоты и добра. Поскольку все эти оценки совпадают, постольку можно говорить о единой и целостной эстетике, но они не всегда совпадают, а потому единая в принципе эстетика выделяет из себя теорию познания и этику»¹. Можно проследить, как это происходит. Оценка принадлежит биологической психологии и имеет дуальную природу. С точки зрения биологической оценка может быть одна, в ней совпадают все вышеперечисленные критерии, ибо «идеалы всеобъемлющего знания, справедливого строя человеческой жизни и торжества красоты легко сливаются в одном идеале *maximum*'а жизни»². С точки зрения психологической дело обстоит иначе. Разум нарушает эту гармонию: «Свои инстинкты человеку приходится сдерживать разумом... В корне доводов разума, несомненно, лежит та же эмоциональная сущность, та же жажда наслаждения, страх перед страданием, но они являются не в непосредственной живой форме, а в отвлеченной, в форме мысли. И начинается внутренняя борьба. Вещь или поступок оцениваются двояко: с точки зрения непосредственного наслаждения и с точки зрения более отдаленных последствий. Это — борьба страсти и благоразумия»³. На более высокой стадии развития разум вообще становится опасным, считает Луначарский, ибо «конкретные жизнеразности превращаются в абстрактные задачи, человек начинает сознавать противоположность своих интересов интересам семьи, рода, общины, нации, к которым он принадлежит»⁴. В конце концов обнаруженное им

¹ Луначарский А. В. Собр. соч. Т. 7. С. 51. Интересно название этой работы: «Позитивная эстетика». Что Луначарский понимал под словом «позитивный»? Разъяснение этому можно найти в его статье «Трагизм жизни и белая магия» (Против идеализма. Этюды полемические. М., 1924. С. 29): «Неужели... не ясно, что среди активных позитивистов, прежде всего революционеров, страх смерти считается чувством позорным... Мы говорим, конечно, о позитивистах активных, т. е. революционных марксистах». В этом контексте «Основы позитивной эстетики», действительно, прочитываются как «Основы марксистской эстетики». Луначарский разводит понятия «позитивное» и «позитивистское».

² Там же. С. 51.

³ Там же. С. 52.

⁴ Там же. С. 54.

противоречие между биологическим и психическим, инстинктом и разумом Луначарский решает устранить путем их объединения, ибо только так «единоличная жизнь» соединяется с «судьбами и целями вида», а страсть и стихия — побеждаются справедливостью, т. е. приобретают элементы разумности, объективности: «...поняв внутреннюю сущность инстинктивных и разумных оценок, мы поставим верховною целью стремление к поднятию и расширению жизни, к развитию как потребностей, так и средств к удовлетворению их, и получим, таким образом, прочный базис для истинной оценки вещей»¹. Истина обретает единение с добром и справедливостью, когда учитываются интересы всего рода человеческого: «Только высшая точка зрения, точка зрения требований полноты жизни, наибольшего могущества и красоты всего рода человеческого, жажды того будущего, в котором справедливость станет само собой разумеющимся базисом красоты, дает нам руководящую нить: все, что ведет к росту сил в человечестве, к повышению жизни, есть красота и добро неразрывные, единые; все, что ослабляет человечество, есть зло и безобразие»². В приложении к живой жизни истина есть самое лучшее орудие борьбы человека с природой. «Истина, приложенная к общественному строю, может заключаться только в исследовании законов развития общества и открытии путей, какими можно овладеть этими законами, чтобы вести общество к его идеалу, — идеалу, продиктованному жаждой полноты жизни, жаждой красоты...»³. Гносеология же становится для аксиологии критерием истинности и перекидным мостиком от теории к практике. Другими словами, эстетика — ключ к открытию научных законов построения идеального общества. Поскольку русская революция была призвана (наряду с решением политических и социальных задач) продемонстрировать прорыв «всех общественных сил вперед, к бесконечному развитию»⁴, эстетический идеал мог быть достижим только в итоге общественного переворота. Так задачи культурного строительства смыкались с задачами социальными, а эстетика становилась теорией социокультурного строительства.

¹ Луначарский А. В. Собр. соч. Т. 7. С. 53.

² Там же. С. 57.

³ Там же. С. 60.

⁴ Там же. С. 591.

Эстетика Луначарского в основе антропологична (так как оценивает все явления «с точки зрения прогресса мощи человечества») и имеет гуманистический характер: «Идеал личности прекрасной и гармонической в своих желаниях, творческой и жаждущей все растущей жизни для человечества, идеал общества таких людей, в котором борьба между людьми принимает характер соревнования в достижении разными путями цели, — это эстетический идеал в широком смысле»¹.

В эстетике Луначарский увидел не только науку об оценках, но и обнаружил истинный характер этих оценок, а также цель всякой оценки («поднятие и расширение жизни», жажда будущего) и средства к ее достижению (установление справедливости, единение всех людей, достижение красоты и могущества рода человеческого). Для этого необходимо открывать законы природы, считал он, которые, в свою очередь, станут законами для построения идеального общества: «Смысл нашей социалистической работы заключается в построении такой жизни, которая дала бы возможность развернуть все таящиеся в человеке возможности, которые сделали бы человека в десятки раз умнее, счастливее, красивее, богаче... Мы постоянно строим лучшее... мы не видим конца и предела этому строительству, но первые звенья его мы выполняем сейчас»². Суть этого созидания — в объединении задач искусства с завоеваниями революции. Если революция расчищает путь для нового, то искусство творит, созидает его, в том числе человека и общество, гармонизирует их. Идеалом человечества Луначарский считал Человека Труда, преобразующего себя, природу и общество ради достижения Всеобщего Блага, Справедливости и Счастья³. Вслед за Рихардом Вагнером Луначарский повторяет: «Искусство и социальное движение имеют одну и ту же цель, но ни то, ни другое не может достигнуть ее, если они не будут стремиться к ней сообща. Цель эта — прекрасный и сильный человек. Пусть революция дает ему силу, а искусство — красоту»⁴.

¹ Луначарский А. В. Соч. Т. 7. С. 58.

² Он же. Статьи о советской литературе. М., 1958. С. 185—186.

³ См. об этом: Луначарский А. В. Идеализм и материализм. М.; Л., 1924; Он же. Статьи о литературе. М., 1957.

⁴ Луначарский А. В. Соч. Т. 7. С. 139.

На чем такое взаимодействие может основываться? Прежде всего на признании того, что «социал-демократия не просто партия, а великое культурное движение», поэтому «борьба социализма с капитализмом есть величайший культуркампф»¹. Революционный переворот в области искусства² состоял в том, что признавалась возможность появления социал-демократического искусства и художника-пролетария. Этот художник должен быть, во-первых, выразителем «пролетарского духа» и «пролетарского настроения»; во-вторых, показать, что народ стал творцом истории, пришел к осознанию своей великой миссии; в-третьих, стать реалистом в новом смысле этого слова; в-четвертых, изобразить грядущее. «Пролетарский художник будет изображать и рабочий быт, но не нищета привлечет прежде всего его внимание, а боевая сторона пролетарской жизни. Изображение борьбы, титанических усилий, порывов и упорства, новаторства, то гневно, то светло улыбающегося, составит большую часть мотивов, которые предстоит разработать... Дух творчества, надежды, — вот что вдохнет новую жизнь в реализм, когда реализм станет пролетарским»³.

Манифест демократического искусства, написанный Луначарским, выглядел так: «Конечно, художник должен свободно избрать себе задачу. Но дело критика указывать назревающие задачи. Быть может, это облегчит художнику его выбор. Осветить все углы современности светом беспощадной критики, но не критики отчаянного отщепенца, а критики сознательного врага старого мира во имя любимого нового. Дать яркое изображение пролетарской борьбы, а также борьбы предшественников пролетариата, да и вообще психологию борьбы, разрушения и творчества во всем их неисчерпаемом многообразии. Раскрыть при этом, как новую стихию, чудную социальность, новое братство, воспитанное холодной бездушной машиной, но само горячее и полное духовной прелести. Раскрыть железную цельность новой души, души борца, ее безза-

¹ Луначарский А. В. Соч. Т. 7. С. 154, 155. Впервые статья «Задачи социал-демократического художественного творчества» была напечатана в Москве, в журнале «Вестник жизни», в 1907 г.

² Надо заметить, что когда речь идет не о теории, а о практике культурного строительства, Луначарский употребляет термин не *эстетика*, а *культура*.

³ Луначарский А. В. Соч. Т. 7. С. 161.

ветную смелость, ее основную веселость, спокойствие... и столь многое другое, милое, трогательное и возвышенно-трагическое в этой душе. Нарисовать картины и картинки чаемого будущего, силуэты выпрямленных внуков, образы мудрой радости жизни, новых тревог, утраченной любви... можно ли перечислить миллионную долю тем грядущего? И главное, дать счастливое предвкушение того широкого, интимного, всеобъемлющего братства, к которому ведет мир пролетариат путем социализма. Вот некоторые из задач социалистического художества. Будем с биением сердца ждать и отмечать первые шаги этого художества. Оно бесконечно широко... в конце концов важны даже не темы, а радостная, победная трактовка их, точка зрения члена класса завтрашнего дня, утраченного, подобно солнцу, восходящего класса»¹.

Нужно признать, что в области искусства социализм удался. Все то, о чем писал Луначарский, воплотилось в конкретные художественные произведения и образы. Коммунистический идеал в искусстве в какой-то мере оказался достигнутым. Это произошло в силу удовлетворения требования «базироваться на новых идеях или на богатстве конкретных образов» (провозглашенного еще Чернышевским). Идеи марксизма стали теми богатыми образами, которые мы находим во многих произведениях времен социалистического реализма. Однако эстетизация научного социализма обернулась его отрывом от жизни и превращением в созданный искусством миф. В конце концов Луначарский социологизировал самое искусство. Оно оказалось продетым в ушко классовой оценки.

1. «Марксизм как социологическая теория, как наука об обществе, может подходить к литературе с нескольких различных точек зрения. Он может брать литературу как отражение общества, и, разумеется, литература отражает общество не только в своих реалистических произведениях, но и в наиболее далеких от реализма. Здесь марксизм берет художественные произведения и анализирует их как с точки зрения более или менее реалистического отражения в них определенных бытовых условий (в этом отношении литература дает богатый материал), так и с точки зрения тех тенденций, тех эмоций, тех идеалов, которые в них отражаются и которые

¹ Луначарский А. В. Соч. Т. 7. С. 166.

характеризуют личность автора и через нее тот класс, которого он был представителем и для которого он главным образом писал»¹.

2. «Марксист, как социолог, может подойти к литературе² и иначе. Он может интересоваться литературой... как самостоятельным социальным явлением, то есть спрашивать себя, как возникает потребность в искусстве слова, как отражается, как развивается это искусство слова, как оно действует на общество, то есть какую роль играет в нем... при этом придется пользоваться отдельными конкретными литературными произведениями уже как иллюстрациями для такой *теории литературы*»³.

3. «Марксист может подойти к литературе и с... технической... тактической точки зрения. Он может поставить перед собой такие вопросы: как через посредство литературы воздействовать на массы читателей или слушателей в определенном направлении? Тут могут быть вскрыты на основании изучения законов возникновения и действия литературы определенные *приемы* художественного агитационного воздействия»⁴.

4. «Марксист как писатель также чрезвычайно крепкими узами связан с теоретической марксистской работой. Было бы совершенно смешно думать, что культура может помешать марксисту-писателю...»⁵.

Итак, Луначарский предельно ясно сформулировал в этих четырех тезисах основные принципы марксистской эстетики. Нужно признать, что теория советского искусства, у истоков которой стоял Луначарский, — плоть от плоти его эстетической оценки. Аксиологический принцип, пронизывающий собой все виды творчества (базирующийся на взглядах Авенаруса и Ницше), в своем воплощении обрел марксистское лицо и стал марксистской аксиологией.

¹ Луначарский А. В. Соч. Т. 7. С. 337.

² Подобные убеждения Луначарского относятся не только к литературе, но к искусству в целом (см., напр., ст.: Социалистический реализм, 1933, и другие, содержащиеся в седьмом и восьмом томах собрания сочинений).

³ Луначарский А. В. Соч. Т. 7. С. 337.

⁴ Там же. С. 338.

⁵ Там же. С. 339.

§ 3. РЕЛИГИЯ И СОЦИАЛИЗМ

Луначарский был убежден в том, что социализм, по Марксу, — не только социологическая необходимость, но и благо. И в этом качестве социализм — дело не только пролетариата, но и всего человечества. Социалистическая теория Маркса — единство науки и идеала, две половины великолепной арки. И когда Луначарский вновь подчеркивает, что у Маркса мировоззрение широкое, всемирно-историческое, бесконечно превосходящее «границы рационального индивидуализма», он сравнивает это мировоззрение с религией, ибо оно невозможно без веры в человека. Луначарский полагает, что тем самым «даны основания новой религии»¹.

Вряд ли стоило проводить по отношению к Марксу такие аналогии, тем более что сам Луначарский напоминает, что Маркс «совершенно отказывается от употребления термина “религия”»² и считает Богданова (противника «религиозного» прочтения Маркса) «единственным марксистским философом, продолжающим чистую философскую традицию Маркса»³.

Луначарский, понимая незавершенность и противоречивость своей версии философии Маркса, неоднократно возвращается к этому сюжету. То он вводит термин «религиозный атеизм», то воспроизводит Фейербаха — «бог есть человечество в высшей потенции», добавляя, что «все это только символы нашей предельной идеи — идеи беспредельного роста мыслящей и чувствующей жизни»⁴. Говоря о своем «богостроительстве» в 1909 г., Луначарский для всеобщего поклонения предлагает бога в новых ипостасях: бог отец — производительные силы, бог сын — пролетариат, дух святой — теория социализма.

Когда Луначарский призывал «сбросить ветхий плащ серого материализма», речь шла не о материализме вообще и тем более материализме Маркса, а о том его варианте, который Маркс называл «враждебным человеку». Фраза Луначарского «может быть, мы заблуждаемся, но ищем»⁵, не имела

¹ Луначарский А. В. Религия и социализм. Ч. II. С. 389.

² Там же.

³ Там же. С. 317.

⁴ Луначарский А. В. Атеисты // Очерки по философии марксизма. СПб., 1908. С. 159.

⁵ Там же. С. 161.

того смысла, который приписал ей Ленин. Для Луначарского философия Маркса несла и теоретическое содержание, и эмоциональный смысл.

Только учитывая это, можно понять позицию Луначарского, которую по отношению к религии он занимал в послеоктябрьское время. Обратимся, например, к стенограмме диспута Луначарского с митрополитом Ал. Введенским (диспут на тему «Личность Христа в современной науке и литературе» состоялся 3 октября 1927 г.). Луначарский, в частности, сказал: «Мы все прекрасно понимали, что богословие с точки зрения подлинной научности, опирающейся на факты, просто не может быть принято как наука; это есть умпостроение, чрезвычайно интересное, направленное на защиту и развитие определенных данных, которые откровенно церковь берет за аксиому, за истину, которую она даже не трудится доказать...

...Ученые увидели, что все то, чему учит церковь и что имеет такое громадное значение для человечества, что все это самим человечеством постепенно создавалось и претворялось»¹.

Приведем еще одно, имеющее принципиальное значение, рассуждение Луначарского. Он полагает, что «существует система идеализма, имевшая огромное значение, и общественное и философское, — именно христианская религия со всеми ее сектами и философскими отростками, которая по своим корням демократична.

Что же такое демократический идеализм и каковы его основные черты? Без критики христианства никакая критика идеализма вообще недостаточна и неправомерна.

Христианство, как и все религии такого типа (а их было немало, и христианство — жгут, который свит из этого предварительного ряда ему подобных религий), представляет собою первоначально действительно религию рабов, религию низов, бедняков, развертывающуюся постепенно в виде сознательного протеста против религии богатых.

В основе такого рода демократических религий, народных религий, лежат, конечно, и демократические идеи, и революционные идеи, и даже иногда, в значительной мере, социалистические.

¹ Личность Христа в современной науке и литературе. М., 1928. С. 27.

Демократические идеи потому, что классы, изобретая свою идеологию, свое утешительное мирозерцание, такое мирозерцание, которое подняло бы их самочувствие, помогло бы им жить, конечно, не могут не придать этому мирозерцанию характера, который оправдал бы демократию. И действительно, все такие религии, как, скажем, учение еврейских пророков, отдельные известные нам и сравнительно недостаточно изученные демократические религиозные течения индусов, некоторые такого же рода проявления в китайской религии, — всегда утверждают, что божество вовсе не есть покровитель и отец богатых, что, наоборот, земная власть, основанная на неправде, есть уклон от этого небесного пути, и что настоящий небесный путь заключается в человеческом равенстве. И с этой точки зрения богатый, попирающий главу ближнего, является гордецом, ненавистным богам, а, стало быть, попираемый — тем самым божеству сердцу, сердцу этой правды, близок и мил...»¹

И когда Маркс, суммировавший весь мировой опыт, стоял уже обеими ногами на мощной силе человечества, благодаря выросшей тогда науке и технике, на начинающемся опыте пролетариата и объективном наблюдении судеб этой части человечества, когда Маркс стал строить свой великий материалистический синтез, он обратился к материалистам и сказал: вы не правы, потому что у вас материя косная, лишенная внутреннего развития. У вас материя себе довлеющая, у вас какие-то куски, которые находятся в определенном соотношении друг к другу, и, конечно, идеалисты более правы, потому что они рассматривают мир не как косные кусочки и их комбинации, а как процесс мыслительный, как развитие идеи, по аналогии с работой их голов, и часто поэтому удовлетворяются мышлением о мире и «правильное» мышление о мире выдают за самый сладкий и зрелый плод. Нет, неверно. Процессы природы идут не по аналогии с мыслью, а по аналогии с трудом, по аналогии с тем, что мы чувствуем в своих мускулах, с борьбой, когда сцепляются две силы и неизвестно, которая из них победит, по аналогии с нашей собственной энергией, а самое слово энергия в переводе значит труд!²

¹ Луначарский А. В. Идеализм и материализм. С. 32.

² См.: Там же. С. 41.

Ленин, справедливо подмечая гносеологические промахи Луначарского, не хотел признать справедливость его вывода (сделанного задолго до А. Грамши): массы не могут усваивать философию иначе, как веру. Жизненный идеал Луначарского-марксиста — прекрасная, гармонично развитая личность, сообщество таких личностей. Этот идеал он называет эстетическим в широком смысле и находит именно в эстетике общую концентрацию оценки, объединяющую подход к человеку с трех точек зрения: истины, добра и красоты.

По поводу книги «Религия и социализм» в 1919 г. Луначарский писал: «Время для второго ее издания еще не пришло»¹. Но он не отказывается от какого-то «ядра» произведения. Думаем, это касается аксиологической стороны, которую Луначарский высвечивал во всех философских учениях, в том числе и в особенности в учении Маркса.

Человек не может жить без надежды, но надежда и есть вера без бога. Человек не должен искать смысл мира, он должен «дать миру смысл»². Маркс и подарил миру «последнюю великую религию», стал, как «вождь-гений», божеством. Он дал «новое религиозное пролетарское сознание» как веру в истину, добро и красоту, свободу и справедливость.

Луначарский пишет: «На троне миров восседает Некто, ликом подобный человеку, и благоустроенный мир устами живых и мертвых стихий, голосом красоты своей воскликнет: “Свят, свят, свят, полны небо и земля славы твоей”».

И человекобог оглянется и улыбнется, ибо вот все добро.

И опочит, добравшись до священной субботы? Да нет же. Ведь все это только символы нашей предельной идеи — идеи беспредельного роста мыслящей и чувствующей жизни»³.

Подобная аксиологическая символика накладывалась, с одной стороны, на массовое сознание, с другой — на сознание Иосифа Сталина. Эта символика Луначарского оказалась пророческой: «Восставшие рабы могут иметь своего бога»⁴.

Поясняя свою позицию, Луначарский писал: «Я думал, что социализм выиграет от раскрытия этической ценности, от того,

¹ Луначарский А. В. Великий переворот. Пг., 1919. С. 43.

² Он же. Религия и социализм. Ч. 1. С. 36.

³ Он же. Атеисты. С. 159.

⁴ Он же. Религия и социализм. Ч. 1. С. 64.

что он будет представлен как полный ответ на все религиозные проблемы и, таким образом, как завершитель и разрушитель, ликвидатор всякой религии»¹. И далее: «Конечно, мы, марксисты, отрицаем существование какого бы то ни было бога, и искать его нечего... Бога нужно не искать, толковал я, его надо дать миру. В мире его нет, но он может быть. Путь борьбы за социализм, т. е. за триумф человека в природе, это и есть богостроительство»².

Тем более что огромное количество людей настроено религиозно. И им легче подойти к истинам социализма через свое религиозно-философское мышление.

В оценке религии Луначарский применяет методологию Маркса: «Религией называется построение, удовлетворяющее потребность человека войти в условную связь с миром, со вселенной, со средой, в которой он живет...

Ярким выражением греческой религиозной мысли явилась скульптура.

...Изображая богов, они (афиняне) придавали им вид людей, которые не имеют ни смерти, ни старости, никаких изъянов и пороков. Это — человек в его полном выражении, в его законченном торжествующем выявлении, — человек, каким он должен быть, каким он хотел бы быть. И в этом непередаваемая, непобедимая мораль греческой скульптуры. И до сих пор мы не поднялись выше этого, это есть мечта о человеке, в котором дух и тело одинаково развиты, гармонично сплетены и дают аккорд красоты чарующей.

Таким образом, греческая гражданская религиозность дала нам громадные ценности, вложив их в общечеловеческую сокровищницу...

Мы сейчас можем формулировать наши задачи: люди должны быть братьями, должны жить в красоте, в добре, в истине. Но чтобы этого достигнуть, надо построить правильный хозяйственный порядок, нужно сломить политическое господство одних над другими»³.

¹ Луначарский А. В. К вопросу о философской дискуссии 1908—1910 гг. // Луначарский?.. Нет, он Антонов! Документ. повествование о жизни и деятельности А. В. Луначарского: В 2 ч. / Автор-сост. Н. Ф. Писhev. Б. м., 1998. Ч. 1. С. 121.

² Там же. С. 109.

³ Луначарский?.. Нет, он Антонов! Ч. 2. С. 367—368.

Луначарский сделал чрезвычайно много для одной, сравнительно недолгой человеческой жизни, в деле развития отечественной науки, отечественного образования и просвещения, развития культуры в целом. По случаю его смерти одна английская газета писала: «Нельзя отрицать, что он создал систему просвещения почти из хаоса и тем самым оказал огромное содействие упрочению большевистского государства»¹. Очередная трагедия России связана с тем, что пришедшие к власти на волне контрреволюции «ельциноиды» во исполнение антинародных замыслов вновь ввергли страну в хаос².

«Религия и социализм» содержит выяснение «места социализма среди других религиозных систем». Бог есть человечество в высшей потенции. Наши потенции надо обожествлять, чтобы крепче любить. Луначарский пишет: «Я склонен считать, что и марксизм, как философия, является новой, последней, глубоко критической, очистительной и вместе с тем синтетической религиозной системой»³. Философия Маркса — сознаящая себя религия. И это в известном смысле справедливо. Луначарский же полагал, что новая философская система — марксизм — складывалась по законам религиозной романтики: «Социал-демократизм тоже далеко не система знаний и только, он тоже настроение, полное надежды, радостей, боевого подъема, готовности на жертвы... Это было религией, но не религией попов, а религией человечества. Это была вера в победу добра и идеи»⁴.

¹ Луначарский?.. Нет, он Антонов! Ч. 2 С. 449.

² По поводу современного состояния отечественной науки В. Сойфер недавно сказал корреспонденту «КО»: «Российское правительство проявляет верх легкомыслия и ведет себя просто некультурно, не поощряя науку. Единственная возможность для России существовать в будущем в числе цивилизованных государств — это сохранить у себя хорошее образование и хорошую науку. Образование вовсе не нужно для того, чтобы люди хорошо продавали джинсы у метро. А вот для чего образование необходимо — так это для того, чтобы в России люди могли по-прежнему изготавливать космические ракеты, думать над решением дифференциальных уравнений, писать стихи на хорошем уровне, изучать творчество Лотмана... Поэтому российское правительство должно давать деньги на науку! Оно этого не делает, и роет себе глубокую яму...» (Валерий Сойфер. Мозги в России вовсе скили // Книжное обозрение. 2000. № 23.).

³ Луначарский?.. Нет, он Антонов! Ч. 2. С. 363.

⁴ Там же. С. 37.

Он изначально определил место марксизма в ряду других религиозных систем: «...как отражение в уме, чувстве и деятельности индивида великого процесса освобождения человечества — *научный социализм* есть новая и наивысшая форма религии»¹. Научный социализм был для него «синтетической философией, гармонически соединившей идеал и практику, реалистически и революционно увенчавшей собою грандиозный, глубоко волнующий душу порыв мысли учителей Маркса — великих немецких идеалистов»². Раскрывая назначение «монументальной пропаганды», Луначарский говорил: «Мы хотим всюду делать надписи, гласящие великие мысли и чувства, взяв их у великих мыслителей. Мы хотим воздвигнуть храмы наши, там будут изображения великих людей, как иконы. Наш храм есть храм человечеству»³.

В письме Аксельрода к Плеханову, датированном февралем 1898 г., говорится о Луначарском-революционере и о том, что привело его к социализму: «...подтверждение своим затаенным в глубине души мечтаниям и верованиям он нашёл в “Zur kritik” (“К критике политической экономии”) Маркса и в статье Плеханова “К 60-летию со дня смерти Гегеля”... он черпал “пищу для этой “веры” в дарвинизме, в сочинениях Белинского, проникнутых “глубоким, страстным энтузиазмом к прогрессу, к идее окончательного торжества духа над грубой материей, сознательности над мрачным царством бессознательности”... <у Фейербаха он взял> понимание религии как проецирования человеком на бога своих желаний. Оно оказало влияние в том смысле, что Луначарскому представлялась близкой и направленной, и связь этой идеи у философа-материалиста, предшественника марксизма, с собственными философскими поисками»⁴.

В марксизме Луначарский увидел *научно* обоснованную веру в возможность трудового построения справедливого общества свободных, равных и братских народов. Веру без бога и мистики. В письме «Несколько слов о моем “богостроительстве”» он давал пояснения: «Мне никогда не приходило

¹ Луначарский?.. Нет, он Антонов! Ч. 2. С. 36.

² Луначарский А. В. Религия и социализм. Ч. 2. СПб., 1908. С. 9.

³ Луначарский?.. Нет, он Антонов! Ч. 2. С. 273.

⁴ Агиевич В. В. «...Опыты сердца, мысли и пера»... М., 1991. С. 91.

в голову окрестить воззрения, высказанные в моих статьях и книге, “богостроительством”... Термин этот, если употребляется, то исключительно в переносном смысле... Я протестую против клички богостроителя, потому что мои идеи глубоко отличаются от богостроительства в следующих отношениях: богостроители верят в абсолютный хаос, как начало вселенной, в абсолютного бога, как цель ее. Я отнюдь не разделяю этих метафизических положений и считаю вселенную за бесконечный и безначальный процесс.

...Я считаю, что, оговорив несколько раз самым решительным образом: социализм есть особого рода религия — без бога, потустороннего мира, не содержащая в себе вообще ни грамма мистики и метафизики, — я обезопасил себя от всякого нелепого смешения социализма как религии с другими, отжившими или отживающими формами мышления и чувствования...»¹.

Для того чтобы лучше выразить эстетику марксизма (его идеал, возвышенность цели, понимание прекрасного, истинного...), Луначарский создал свою революционно-христианскую поэтику, прибегнув к категориям этики и эстетики (красота, благо, блаженство, мощь, преданность общему делу...), осветив их светом христианской веры и революционного энтузиазма. Интересен тот факт, что Маркс и Энгельс не избежали такого же искушения и прибегли «к использованию форм религиозной поэтики и литературы с целью внедрения в жизнь своего учения. Следует напомнить, например, что первоначально пропаганда марксизма началась с эпиграфа к “Манифесту Коммунистической партии”: “Призрак бродит по Европе — призрак коммунизма”. Для педанта-атеиста призрак — элемент религиозного сознания, причем даже не монотеистического, а языческого. Текст “Манифеста” трижды переписывался нано-во, отдельные страницы — множество раз, фразы шлифовались, однако “язычество” в виде призрака коммунизма оставалось. Более того, первоначально сам текст “Манифеста” был задуман в форме катехизиса, от которой по предложению Энгельса авторы отказались. Да и “Капитал” именовался Библией рабочего класса. Вообще использование форм и образов религиоз-

¹ Луначарский А. В. Несколько слов о моем «богостроительстве» // Ко всем товарищам. Париж, 1909. С. 7—8.

ной литературы не мешало передаче нового, в том числе и философского, содержания революционного учения — невозможно обойтись без старых форм при появлении и утверждении нового содержания, о чем твердят азы диалектики»¹.

Луначарский пытался в религиозной форме передать учение Маркса пролетариату, создать «новую религию» рабочего класса. Более всего Луначарского интересовала та сторона марксистского мирозерцания, которая была направлена *к чувству* пролетария и способствовала *духовному прогрессу* всего человечества, что было невозможно как без теоретического обоснования общественного переустройства, так и без его осуществления на практике. Поддерживая марксизм в целом, Луначарский основное внимание уделил разработке концепции личности, сосредоточившись на эстетической и этической проработке вопросов.

Почему же критики Луначарского все же обвинили его в богостроительстве, на чем были основаны их аргументы? Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» возмущался: «Луначарский договорился до “обожествления высших человеческих потенций”, до “религиозного атеизма”»², до выражений типа «давно зреет во мне новая религия». Более всего Ленина волновала толерантность махистов по отношению к религии, которая ассоциировалась им с буржуазным мировоззрением: «...русские махисты неверно осведомили публику насчет *всего* махистского течения в Европе и отношения этого течения к религии. Не только нет в этом отношении ничего подобного отношению Маркса, Энгельса, И. Дицгена, даже Фейербаха, а есть *прямо обратное*, начиная с заявлений Петцольдта: эмпириокритицизм “не противоречит ни теизму, ни атеизму”... или Маха — “религиозные мнения частное дело”... и кончая *прямым фидеизмом*, прямым *черносотенством* и Корнелиуса, который расхваливает Маха и которого расхваливает Мах, и Каруса, и всех имманентов. Нейтральность *философа* в этом вопросе уже есть лакейство перед фидеизмом»³.

Луначарский же в силу своего чувства не видел идеологи-

¹ Агиевич В. В. «...Опыты сердца, мысли и пера»... С. 93.

² Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. Полн. собр. соч. М., 1961. Т. 18. С. 165.

³ Он же. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 365.

ческого подвоха. «В новом мировоззрении ему послышался "...целый гимн социализму, революции, марксизму, гимн, пронизанный лучами самого возвышенного идеализма..."» <Он говорил, что> "преклонение перед мыслью, сознанием, духом достигает... степени фанатизма или энтузиазма", и все это называл религиозным чувством»¹. Стало быть, силу своих убеждений в марксизме Луначарский считал религиозной, а не сами убеждения. Итак, что же в действительности представлял собой социальный миф Луначарского, подогнанный под концепцию нового человека?

И в поздних работах Луначарский остался верным методологическим принципам, оформившимся в его ранних трудах. Он продолжал говорить о законосообразности явлений, настаивать на необходимости монистического метода (который теперь называл «историко-материалистическим»).

Что же значит иметь религию? Это значит уметь мыслить и чувствовать мир таким образом, чтобы противоречия законов жизни и законов природы разрешались для нас. Научный социализм разрешает эти противоречия, выставляя идею победы жизни, покорения стихии разумом путем познания и труда, науки и техники.

В первой части книги «Социализм и религия» Луначарский показал механизм появления веры, ее гуманистические корни. Он говорил, что и идеалы нового класса — пролетариата — не субъективны, это объективные, общечеловеческие, обязательные ценности, которые издавна пропагандировались и утверждались религией. Между ними и нравственными истинами можно поставить знак равенства: «Разве социализм не есть *самая высокая нравственность*, бескорыстие, самопожертвование, любовь к ближнему?»² — вопрошал Луначарский. Более того, он считал, что социализм и религия совпадают по своим целям и задачам: «В социал-демократическом движении мы нашли новую форму религии, поскольку это движение преследует аналогичную религии цель: *освободить род людской от бедности*, под бременем которой он, беспомощный, начал свою борьбу за существование в этом мире превратностей»³.

¹ Агиевич В. В. «...Опыты сердца, мысли и пера»... С. 90.

² Там же. С. 37.

³ Там же. С. 35.

Итак, Луначарский настаивал на общей природе религиозного чувства и коммунистической веры: «...мы утверждаем, что религия жива и будет жить, но что она совершенно изменила свои формы. В сущности, и прежние религии выражали жажду счастья, и прежние стремились к нему *познанием и трудом*»¹. Но если религия в конце концов оставила человеку только веру и надежду и не привела к идеалу, то марксизм, опираясь на научные знания и технику, должен воплотить пролетарский идеал в жизнь — покорить природу посредством труда. «Социализм — это организованная борьба человечества с природой для полного ее подчинения разуму: в надежде на победу, в стремлении, напряжении сил — новая религия... новая религия вся уходит в действие...

Новая религия, религия человечества, религия труда, не дает гарантий. Но я полагаю, что и без бога и без гарантий... она остается религией»².

Это лишь часть сходств, характерных для социализма и религии. Еще одно, считал Луначарский, состоит в том, что классической вере изначально присуща «связь», объединение людей. В социализме чувство братства, утверждал он, тоже приобретает «сверхиндивидуальные величины»: «...*реальность — вид, человечество*, а индивид лишь частное выражение этой сущности. *Социализм есть кооперация во времени и пространстве*. Но отвергая себя ради вида, индивид находит себя удесятенно сильным»³.

Помимо всего прочего Луначарский усматривал в религии смылосозидающую ценность, которая «корреспондирует со всеми остальными видами ценностей в космосе... Мысли она дарит веру в мировой смысл... Жизненная уверенность человека в мире, как таковом, также и ее дело»⁴. В научном социализме, говорил Луначарский, «уверенность человека в мире» и становится «удесятенной», и превращается в ницшеанскую веру в человека и его способность не искать смысла мира, а *дать миру смысл*.

¹ Луначарский А. В. Религия и социализм. Ч. 1. С. 42.

² Там же. С. 48—49.

³ Там же. С. 45.

⁴ Там же. С. 46.

§ 4. КУЛЬТУРНОЕ СТРОИТЕЛЬСТВО

Луначарский понимал социализм как религию «развития вида, стремления к мощи путем организации, науки и техники»¹. Программным для социалистов было требование «сделать природу служанкой... Борьба разума со стихиями, т. е. планомерный труд — это сущность истории, по Марксу»². Значит, в том, что культура нового общества «делалась», «творилась», не было ничего удивительного. К такому подходу Луначарский был подготовлен философией позитивизма, идеями Маха и Авенариуса, которые отдавали «...практическому человеку примат перед теоретическим. Благоговейное естествознание не может освободиться от мифологических принципов, от фантастических гипотез, — только естествознание практическое, понятое как потребность ориентироваться в явлениях для господства над ними (как учил Эрнст Мах), приходит к истинному реализму, устраняя из науки все субъективные примеси, приходя к миросозерцанию, основанному на чистом опыте (Авенариус)»³. Маркс «весь сосредоточился на титанической работе гениальной вивисекции капитала... Ученики должны усердно и вдумчиво обрабатывать все части гармонического целого, которое еще строится». Луначарский сосредоточился на культурно-просветительской ниве, на создании теории новой пролетарской культуры и методологии советского образования. Как истинный марксист, он не ограничился научными изысканиями, а обратился к практике социалистического строительства и попытался осуществить все свои замыслы.

Новая идеология — марксизм-ленинизм — с самого начала обрела фатальную тотальность, проникла во все поры советской социалистической действительности: науку, искусство, производство — т. е. все сферы практической и духовной жизни превратились в инструменты идеологической системы. Тщательно и скрупулезно складывалась методология «социалистического инструментализма», она имела свои традиции, истоки ее можно найти в социал-демократическом движении

¹ Луначарский А. В. Религия и социализм. Ч. 1. С. 145.

² Там же. С. 146.

³ Там же. С. 146—147.

и в идеях «богостроительства». Логическим же завершением этой методологии явилось создание мифов, одним из авторов которых был Луначарский. Всякое мифотворчество «не “от хорошей жизни”, оно возникает в порядке условного замещения какой-то духовной ниши»¹. У Луначарского «замещение» выразилось в «богостроительстве» и свидетельствовало о «кризисе надежды». Мифологизацию каких надежд можно найти у Луначарского?

Первая мифологема: личность является объектом воспитания и воспитуема в соответствии с социальными идеалами. «Поскольку мы говорим о создании нового человека, — пишет Луначарский, — совершенно ясно, что перед нами с точки зрения сознательного влияния на ход воспитательного процесса выступает как одна из основных задач наша школа»². Воспитание человека, таким образом, признавалось необходимым и начиналось уже в школе.

Вторая мифологема: Луначарский признавал, что в любом обществе формирование личности (ее воспитание, образование) происходит в соответствии с ориентациями правящего класса: «...определенная власть политически дрессирует каждый класс так, как это ей выгодно...»³. Поскольку в нашем обществе гегемоном являлся сам народ, то и саморазвитие человека происходило вроде бы согласно его «личным» запросам. Только личное здесь нужно понимать в контексте общественного. В соответствии с такой поправкой своеобразно трансформировался один из основополагающих лозунгов нашего времени — «человек является творцом собственной судьбы», а также менялось отношение человека к себе самому. Так как судьба — это со-творение, «коллективное творение» социализма (совместного социума), то и ответственность за персональную личину равномерно распределялась на всех членов со-общества (и снималась с каждого конкретно). Это, фактически, обобществление человека, превращение его в коллективного субъекта: «Пролетарий есть единственный чело-

¹ Лебедев А. А. «Последняя религия» // *Вопр. философии*. 1989. № 1. С. 51.

² Луначарский А. В. *Воспитание нового человека* // Луначарский А. В. *О воспитании и образовании*. М., 1976. С. 282.

³ Он же. *Философия школы и революция* // Там же. С. 121.

век, и его коллектив есть единственная социальная сила, которая может организовать прогрессивные силы человечества для того, чтобы сломить мир, в котором существуют господа и рабы. Пролетарий, как известно, один ничего не значит: он становится силой, и притом мировой силой, только в массе. Так это на производстве, так это в профессиональной борьбе, так это и в политической борьбе»¹. В конце концов личность в социалистической системе нивелируется, становится «универсальной», — т. е. перестает быть.

Этому способствует и третья мифологема, непосредственно вытекающая из второй: воспитание всесторонне, гармонично развитой личности: «Ставя вопрос о созидании нового, более совершенного человеческого персонала для хозяйства, надо, конечно, думать и о всестороннем культурном развитии... Для нас, само собой разумеется, важно, чтобы они (пролетарии. — *Авт.*)... были действительными руководителями переустройства жизни народов нашего Союза на социалистических началах. Для этого нужно широкое политическое образование, высокий уровень общего и специального образования, и сюда мы должны направлять наше внимание»². Эту цитату можно разделить на две части: в первой говорится о необходимости воспитания всесторонне развитого человека, а во второй — о том, как этого можно добиться (путем политического образования). Политика, таким образом, стала тем ластиком, который стер с человека все индивидуальные черты, обратив его в некую гуттаперчевую субстанцию.

Так родилась еще одна, четвертая иллюзия, провозгласившая, что в новых условиях из человека можно «слепить» все что угодно, т. е. развить любой из его творческих задатков. На самом же деле личность, подобно флюсу, развивалась односторонне: «Стандартом духовной жизни эпохи государственного социализма была цельная личность, соответствующая господствующей системе отношений и ценностей. Требование цельности приобрело характер нравственного императива»³ и привело к еще большей стандартизации, однонаправленности личности.

¹ Луначарский А. В. *Философия школы и революция*. С. 121.

² *Он же*. *Воспитание нового человека*. С. 279.

³ Петров А. В. *Власть духа*. Екатеринбург, 1993. С. 165.

Пятая мифологема. Мы строим новое общество, отличное от всех предшествующих. У нас свой путь, наш человек не будет орудием в руках правительства, так как не будет классового расслоения общества. Это будет «самый человечный человек», поскольку «просвещение первый раз стало не классовым, а человеческим» (Луначарский). Таким образом, происходило внушение, и навязанный человеку социальный выбор, действительно, был его личным (добровольно-принудительным), а общественное — осознанно-индивидуальным, поднимающим человека на высшую ступень «само»-тождественности.

Шестая мифологема. Воспитание нового человека. Но почему же не сгодился человек «старый»? И о каком обновлении шла речь? Обновлении, понимаемом как само-развитие, сопутствующем социальному переустройству и являющемся неким гарантом устойчивости нового общества? Тогда само-развитие превратилось в социальную метастазу, пущенную в сознание человека. И если для правящего класса капиталистической формации был свойствен индивидуализм, а для рабов — обезличенность, стандартизованность, невероятная узость мышления (Луначарский), то при социализме все должно было бы сложиться иначе. Наш новый человек должен был стать кардинально иным, скакнувшим из «царства необходимости» в «царство свободы», т. е. «царство самоопределения человека — не индивидуального, а коллективного... (это) знаменует собой организацию человеческих волей... И когда человеческие воли будут организованы в единство, будут действовать как согласованный пучок энергий, то, может быть, ничто не в состоянии будет им противостоять, даже стихийные законы природы»¹. Таким образом, последняя из мифологем — образец понимания марксистами самоопределившейся, свободной личности, ставшей над законами природы, подчинившей их себе.

Таковы в общих чертах социалистические мифологемы, одним из авторов которых был и Луначарский.

В статье А. А. Лебедева «Последняя религия», посвященной Луначарскому, говорится о тенденциях «собственно ми-

¹ Луначарский А. В. Воспитание нового человека. С. 281 — 282.

фологических форм сознания в нашей партии»¹. Эти тенденции появились задолго до прихода Луначарского в революцию, однако его «богостроительство», мифотворчество в интересах «общего дела» («Религия и социализм») удачно вплелось в контекст завоевания сознания масс.

Идеи «богостроительства», лежащие в основе этого феномена, возникли еще в допролетарский период в русском освободительном движении и явились отражением подспудных социально-исторических процессов. Среди них стоит отметить сложный путь вхождения марксизма в народничество, трансформацию марксистских положений и принципов под воздействием субъективно-социологических доктрин народников. Последние приписывали марксизму свои собственные идеи. Кроме того, кризис самого народничества в пору первой революционной ситуации в стране обнаружил пассивность крестьян и их неспособность поддержать революционеров-шестидесятников. «В этих обстоятельствах представление о том, что, как, к примеру, полагал тот же П. Л. Лавров, *сильная* “критически мыслящая” личность может стать “двигателем прогресса”, оказалось едва ли не “естественной” альтернативой отчаянию»².

Нужно заметить, что Луначарский испытал в юности очень сильное воздействие со стороны идей Лаврова и Михайловского. Несомненно, он был знаком с такими «программными документами народничества», как «Герои и толпа» Михайловского (1882 г.) и «Исторические письма» Лаврова (4-е издание этой работы появилось в 1906 г.). Мысль о необходимости манипулировать толпой со стороны Героя в период крупнейших исторических событий была предельно откровенно высказана в «Героях и толпе» и, скорее всего, известна Луначарскому: «*Героем*, — писал Михайловский, — мы будем называть человека, увлекающего своим примером массу на хорошее или дурное, благороднейшее или подлейшее, разумное или бессмысленное дело. *Толпой* будем называть массу, способную увлекаться примером, опять-таки высокоблагородным, или низким, или нравственно-безразличным... Задача... состоит в изучении механики отношений между толпой и человеком, которого

¹ Лебедев А. А. «Последняя религия». С. 35.

² Там же. С. 42.

она признает великим, а не в изыскании меры величия. Поэтому заведомый злодей, глупец, ничтожество, полоумный — для нас так же важны, в пределах поставленной задачи, как и всемирный гений или ангел во плоти, если за ними шла толпа, если она им искренно, а не по внешним побуждениям, повиновалась, если она им подражала и молилась... При этом “герой” принципиально оставлен за пределами всякой моральной и социально-исторической оценки...»¹.

Лавров же, в отличие от Михайловского, развивал идеи превосходства нравственного идеала Героя над идеалами толпы, которая должна верить в это превосходство: «...такой подход к “процессу истории” представляется Лаврову единственно возможным и правомерным вообще. Именно во имя торжества своего личного идеала “мыслящая личность” Лаврова и осуществляла свою критически-преобразующую деятельность. Но критически-преобразующая деятельность *во имя* идеала невозможна без *веры*. “Да, — говорил Лавров, — вера двигает горы — и только она... Не враги опасны борющимся партиям: им всего опаснее неверующие, индифферентисты”. А “вера есть, — согласно Лаврову, — психическая или внешняя деятельность, где присутствует сознание, но отсутствует критика... Когда, по слову другого человека... я действую, обдумывая, *как бы* осуществить это слово, а не обдумывая уже, *нужно ли* осуществить его, я верю этому человеку. Когда я поставил себе цель и подвергаю критике лишь *способы* ее достижения, а не самую *цель*, я верю моей цели... То, во что человек верит, он *уже* не подвергает критике”»². Так Лавров поставил личный нравственный идеал Героя во главу исторического развития вообще, а вере придал внеморальный, идейный характер (т. е. сузил ее до веры в прогрессивные идеи). «Новая вера... в единую научную истину, истинные верования вообще основываются на том, что их “догмат” — человек. Их культ — жизнь. Но не менее религиозных верований они способны одушевить личность в самоотверженной дея-

¹ Лебедев А. А. «Последняя религия». С. 42—43. Утверждение внеморальности «героя» можно найти и у такого идеолога народничества, как П. Н. Ткачев, который считал, что для достижения «идеала» хороши все средства.

² Там же. С. 44.

тельности к пожертвованию различных жизненных благ и самой жизни на алтарь своей святыни»¹. Но Лавров не ограничился только изменением объекта веры, он также разграничил «сферы деятельности» Героя и толпы в историческом процессе. Герой должен был руководить толпой на основе знаний, а для исполнителей создавать миф вместо реальной действительности: «Согласно мысли Лаврова, “критически мыслящим личностям” требуется знание, верующим исполнителям — миф. Отсюда необходимость мифотворчества в деле революционного преобразования жизни. “Нужны, — пишет Лавров, — энергетические, фанатические люди, рискующие всем и готовые жертвовать всем. Нужны мученики, легенда о которых переросла бы далеко их истинное достоинство, их действительную заслугу. Им припишут энергию, которой у них не было. В их уста вложат лучшую мысль, лучшее чувство, до которого доработаются их последователи. Они станут недостижимым, невозможным идеалом пред толпою... Число гибнущих, — добавляет Лавров, — тут не важно. Легенда всегда их размножит до последней возможности”»². Как видим, мифотворчество Лавровым и Михайловским использовалось в идейно-политических, «прикладных» целях и в таком виде переключивалось в умы их последователей.

Этот багаж политических идей достался в наследство «богостроителям» — социал-демократам, которые восприняли марксизм как «новую», «последнюю» (т. е. высшую и окончательную) «религию без бога». «Богостроительство» Луначарского возникло на той же исторической почве, что и «предбогостроительские» концепции народников: опять тот же отрыв политически инертных, с крайне низким уровнем классового самосознания, масс от передовых революционных идей в период поражения революции 1905—1907 гг. «...Так позже... “богостроители” при аналогичных обстоятельствах пришли к выводу о необходимости обращения к массам “от имени” некоего “высшего существа”, слово которого было бы внятно массам и которому бы массы поверили по привычке и по собственной своей потребности верить во что-то над ними стоящее. Так и возникла в принципе идея “перевода” передовой

¹ Лебедев А. А. «Последняя религия». С. 44—45.

² Там же. С. 45.

революционной теории на язык, доступный массам, привычный для них. В основе вполне химерической идеи соединения марксизма с массовым стихийным движением, не освященным никаким самосознанием и остающимся во власти традиционных и косных религиозных верований, установлений и представлений»¹. При этом «богостроители» не учли обратной стороны этого процесса — возможности превращения марксизма в религиозную догму. Но можно ли всю меру ответственности за догматизацию марксизма возложить исключительно на «богостроителей»? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к «Тюремным тетрадам» А. Грамши, в которых есть рассуждения о природе философии, религии и их связи с житейским смыслом. Некоторые положения выделим особо. Так, Грамши считает, что:

1. «Философия практики (т. е. марксизм. — *Авт.*) в начале своего развития не может выступать иначе, как... критика “житейского смысла” (использував прежде этот житейский смысл как базу для доказательства, что “всс” являются философами и что речь идет не о введении их по воле некоей науки в индивидуальную жизнь “всех”, а о том, чтобы обновить и придать критическое направление уже существующей мыслительной деятельности)». «...Философия практики стремится не удержать “простых людей” на уровне их примитивной философии житейского смысла, а, наоборот, подвести их к более высокой форме осознания жизни»².

2. «Связь между “вышей” философией и житейским смыслом обеспечивается “политикой”»³.

3. «...У человека — элемента массы — есть два теоретических сознания (или одно противоречивое сознание): одно — содержащееся в самой его деятельности и реально объединяющее его со всеми его сотоварищами по практическому изменению действительности, и второе — поверхностно выраженное, или словесное, что досталось массе в наследство от прошлого и было воспринято ею без критики. Тем не менее это “словесное” сознание не бесплодно: оно привязывает к опре-

¹ Лебедев А. А. «Последняя религия». С. 48.

² Грамши А. Тюремные тетради // Избранные произведения: В 3 т. М., 1959. Т. 3. С. 20, 22.

³ Там же. С. 21.

деленной социальной группе, влияет на моральное поведение, на направление воли... Критическое постижение самого себя осуществляется, следовательно, через борьбу политических “гегемоний”, противостоящих направлений, сначала в области этики, затем политики, чтобы вылиться наконец в высшую разработку собственной концепции действительности. Сознание, что ты являешься частицей определенной силы-гегемона (то есть сознание политическое), — это первая фаза дальнейшего и прогрессирующего самосознания, в котором в конечном счете соединяются теория и практика»¹.

4. «В заключение можно сказать, что процесс распространения новых мировоззрений определяется политическими, а в конечном счете — социальными причинами, но формальный элемент, элемент логической стройности, так же как элемент авторитетности и элемент организационный, обретают в этом процессе очень важную функцию тотчас же после того, как массы (в виде ли отдельных индивидов или в виде многочисленных групп) в общем оказали предпочтение тому или иному мировоззрению. Из этого, однако, следует вывод, что массы как таковые не могут усваивать философию иначе, как веру»².

Итак, из написанного Грамши можно сделать вывод о том, что философские идеи марксизма — это высшие формы житейской мудрости, превратившиеся в передовую идеологию и посредством политики обращенные в практику социального и культурного строительства. Религия же не более чем форма выражения этих передовых идей. Иными словами, философия марксизма (как и любая другая) изначально религиозна в силу того, что она «обобщает» житейские представления и возвращает их людям в виде неких отвлеченных понятий, в качестве истин, которые нужно принимать на веру.

Остается последний шаг: заставить людей верить в эту идею, сделать ее целью жизни. Но сам процесс превращения идеи в цель и есть религия: «Вообще отождествление цели движения с торжеством некоей *идеи* влечет много важных последствий и само по себе чревато мифотворчеством. Ибо цель не может быть телеологически “предзадана”...»³.

¹ Грамши А. Тюремные тетради. С. 22 — 23.

² Там же. С. 29.

³ Лебедев А. А. «Последняя религия». С. 51.

И все-таки в нашей стране она была предзадана в виде светлого коммунистического будущего. Какова же та лепта, которую внес Луначарский в развитие мифологических и культурных тенденций как литератор и нарком просвещения? Какой «инструмент» создал для претворения в жизнь социалистических идей? Одним из каналов идеологического воздействия в начале XX в. стала литература (как и в древнерусский период ее бытования). Метод «социалистического реализма» стал способом трансляции социалистических идей посредством искусства. Основные принципы этой системы, на наш взгляд, оформились в малых жанрах — таких, как очерк, портрет, силуэт, и перешли непосредственно из публицистических, научных и философских источников классиков революции в художественную литературу. Поэтому элементы биографической литературной традиции можно считать основополагающими в формировании такого феномена, как «социалистический реализм». Материалом для нашего анализа послужили миниатюры («перекрестные жизнеописания») Луначарского, а также Радека, Троцкого, Плеханова, Горького¹.

Советское искусство после 1917 г. приобрело целеполагающий характер (формировало нового человека). А литература, подобно философий, стала позитивно направленной. От абстрактной романтической идеализации героя («в белом венчике из роз») она перешла к вполне реалистическим его поискам или, точнее, теургическим построениям. Поэтому малый биографический жанр пришелся более чем кстати. В соответствии с классической биографической традицией, восходящей к античности, «феномен жизнестроительства» связывался «с организацией собственной жизни по плану, типологически сходному с какой-либо мировоззренческой доктриной»². Путь от воспевания нового идеального человека к его созиданию (буквально: претворению в жизнь) пролег через «силуэты» вождей, которые в постреволюционную эпоху явились прототипами литературных героев и более приземлен-

¹ См.: А. Луначарский, К. Радек, Л. Троцкий. Силуэты, политические портреты. М., 1991; Гвардия Октября. Пг.; М., 1873; Горький М. Очерки и воспоминания. М., 1978; Луначарский А. В. Силуэты. М., 1965.

² Велевский А. Л. Биография в контексте философского анализа // Философская и социологическая мысль. 1989. № 8. С. 49.

ными образцами для подражания: Павка Корчагин, Павлик Морозов, Зоя Космодемьянская... Так реализовалась «мировоззренческая потребность в исторически заданных контурах», а идеи марксизма-ленинизма посредством литературы перетекли в сознание советских людей. С одной стороны, канонизация личностных черт вождей — «физической мощи», «зараженной волей речи», «поразительной силы жизни», «беспощадности и прямолинейности в борьбе» — и биографическое следование им свидетельствовали о «диалектике народного и общечеловеческого, конкретного и всеобщего». С другой стороны, происходило как бы разворачивание философской метафоры, и человек «превращался из пассивного объекта в субъект истории».

Более того, на ранних этапах советская литература была не только идеологизирована, но и способствовала формированию реалистического (материалистического) мироотношения. Это и подражание конкретным людям, их идеям, и воспевание творческих возможностей человека, обращенного к действительности: сильного, сознательно преобразующего мир и подчиняющего его своей воле, политически подкованного и непримиримого к классовым врагам.

Литература — специфическое средство воздействия на человека. Ее «оружие» — слово. Какими же «инструментами» непосредственно пользовались теоретики марксизма в упомянутых нами произведениях? И как?

В литературной лексике появилась философская терминология: «теория классовой борьбы», «идеология», «теория и практика», «эмпирический», «классовое движение пролетариата», «классовые враги»...

В художественные произведения проникла клишированная политическая фразеология: «исторический кругозор», «теоретические и политические горизонты», «идейная атмосфера русского радикализма»...

Изменения коснулись и синтаксиса работ. Происходило полемическое заострение фразы путем использования противительных союзов («Плеханов не создал материалистической диалектики, но он явился ее убежденным, страстным и блестящим крестоносцем»), синтаксических рефренов, производящих эффект убедительности («Этому мы учились у него, и в этом основа деятельности»). Все это — свидетельство использова-

ния ораторских приемов: точности формулировок, тезисов, логичности, прозрачности аргументации, ясности выводов.

Часто встречаются бессубъектные предложения, имеющие обобщающий смысл: «Счастливы были те, революционный инстинкт которых повел их сразу по стезям Ленина»...

Эта «всеобщность» — «объективность» подкреплялась политизированной оценочной лексикой («эпигон народничества Михайловский») и социальной заостренностью характеристик («Плеханов говорил как наблюдатель, как критик, как публицист, но не как вождь»).

Оценки были научно отшлифованы и исторически значимы (Плеханов «национализировал» марксистскую теорию и тем самым денационализировал русскую революционную мысль).

Дух обновления, изменения привносился глаголами, имеющими в своем значении оттенок борьбы: «драться», «сражаться»...

В целом речь характеризовалась революционным пафосом, героико-патриотической абстрактностью («благородное мужество мысли») и экспрессивностью, доходящей до экспрессионизма («Владимир Ильич весь какой-то упругий и словно пылающий внутренним огнем... как железо к магниту, стремившийся к революции...»).

Все сказанное подтверждает тезис об идеологической значимости не только литературы, но и языка для утверждения марксистских идей, и иллюстрирует возможные пути воздействия на человека, а также служит объяснением феномена превращения материализма в его противоположность — идеализм. Отмеченные выше особенности языка — приметы тоталитарного языка. «Тоталитарный язык — средство формирования общественного идеологического сознания мифологизированного типа, которому соответствует иррациональная наивная картина мира», которому свойственны «словесные примитивы, клише, жанровый шаблон, гигантизм, громогласность, строгая ритмическая организованность, ритуал... На фоне основной функции предписания он выполняет функции идеологизации, примитивизации, сакрализации, ритуализации, ритмизации, эталонизации, а также эстетическую функцию»¹. Так

¹ Купина Н. А. Языковое сопротивление в контексте тоталитарной культуры. Екатеринбург, 1999. С. 7, 12.

как «единственным способом идеального воссоздания иерархии жизненных смыслов биографического персонажа и аутентичного перевода их содержания на язык современной биографу культурной ситуации являются средства символизации» (А. Л. Валеvский), то понятно, что очень скоро воплощенная идея превратилась в идеал, который все больше отрывался от конкретной действительности, а живые образы — в схемы, эмблемы; история стала мифом, идеализирующим действительность. Так идеи социализма и оказались своим иным, т. е. диалектической противоположностью — религией, о чем и говорил Луначарский.

Еще одним «инструментом» идеологического воздействия в советской России стала школа и создаваемые ею методики воспитания. Педагогические взгляды Луначарского формировались под влиянием выполняемых им обязанностей первого наркома просвещения и параллельно со становлением социалистической педагогики как таковой. Луначарский не был профессиональным педагогом, скорее — просветителем, культурологом, революционером и политиком. Поэтому собственной педагогической системы он не основал, не был и последователем какого-либо ярко выраженного направления в педагогике, но явился выразителем педагогических взглядов эпохи в целом. Он был тем «рупором», через который последователи Ленина оповестили мир о появлении «новой» системы воспитания и образования.

Не надо забывать, что к началу XX века мировая педагогическая наука уже накопила в своем арсенале достаточно сведений и о самом человеке (объекте воспитания), и о методах (методологии) воздействия на него, и о себе самой (как научном знании).

Педагогические учения появились в Древней Греции в 5—4 вв. до н. э. как часть философских систем. Дидактическая поэма Лукреция Кара «О природе вещей» (1 в. до н. э.) — не только литературное произведение, но и популяризация учения Эпикура. Древние медики Гиппократ, Гален, Ибн Сина врачевали не столько болезни, сколько душу человека — а это тоже своего рода философия. А Евклид, «отец геометрии», — кто он, математик или философ? На основе механистической философии в 17—18 вв. сложился детерминистский подход к психике, что и послужило выделению психологии из философии.

Педагогику можно признать наукой, которая, в широком понимании, должна примирить человека с жизнью, т. е. научить его философствовать, сделать универсальным. Примерно так оно и было. Конфуций (китайский мудрец и педагог) еще в 6 в. до н. э. основную цель воспитания видел в сотворении *«совершенного человека»*. Древние греки (Афины, Спарта), педагогически воздействовавшие через природу, музыку, религию и гимнастику, одновременно закаляли тело и дух человека, формируя таким образом *разносторонне развитую личность*. Сократ цель воспитания видел в «познании самого себя», ибо это позволяло овладеть искусством жизни и вело к достижению *гармоничного развития*. Демокрит основным принципом воспитания считал *природосообразность* (соответствие детской природе); говорил, что начинать воспитание следует с малых лет, обязательно приучать ребенка *к труду*, опираясь на его *любопытность*, развивать *мышление*, а не просто сообщать знания. Платон полагал, что воспитание *должно находиться в руках государства и служить его интересам, иметь сословный характер* (правда, сословность соотносилась им со способностями человека). Также ему принадлежит идея о *стандартах в знаниях и умениях*, разработка методики *преподавать «не насильно, а играючи»*, обоснование необходимости *военно-физической подготовки*. Аристотель был сторонником воспитания через *семью и государство*. Он наиболее точно определил содержание *гармоничного воспитания*, которое *объединяет умственную, нравственную и физическую стороны*. Он был сторонником *широкой образованности* и предлагал в воспитании исходить из интересов не государства, а человека. Как видим, на заре педагогики уже был создан ее категориальный аппарат. В него вошли: природосообразность, военно-физическая подготовка, трудовое воспитание, «образовательный стандарт» в знаниях и умениях, образование в интересах государства, игровые методики... Личность же в результате такой выучки должна была сформироваться совершенной, гармоничной и всесторонне развитой. (Несколько особняком стоит учение Аристотеля, призывавшего исходить из интересов человека в образовании.) Как можно заметить, современная педагогика до сих пор ориентируется на эти категории.

К началу XX в. педагогическая наука значительно пополнилась идеями, но продолжала постоянно обращаться к своим первоосновам, «настраиваясь» по ним, как по камертону. Смогла ли она полностью выйти из-под зависимости философии?

На утвердившиеся в философии в начале XX в. течения — марксизм и позитивизм — можно возложить ответственность и за появление в мире двух противоборствующих идеологий (буржуазной и социалистической), и за раскол мира на две системы (капиталистическую и социалистическую). Если позитивизм представляется опосредствованным философскими традициями, их логическим следствием, то марксизм (в нашей стране) всегда выглядел как «новое слово», «новое знание», «новая философия» (революция в истории человеческой мысли).

Вот те «три кита», три принципа, на которых упокоилось образование в советской России: *единое* (для мужчин и женщин всех сословий, рас и возрастов), *трудовое*, закладывающее *основы научного мировоззрения*. Эти положения, естественно, не были инновационными в педагогической практике, они — продолжение трансформированных Марксом и Энгельсом уже имеющихся в мировой практике подходов к воспитанию и образованию¹. К ним относятся и идеи всестороннего развития человека, его «технического образования» (которое позже стали называть «политехническим»), уходящие корнями в античность. Новаторскими же были открытые Марксом и Энгельсом «закон о классовом характере воспитания в классовом обществе» и идеологизированный подход к всестороннему развитию личности: «Само же достижение цели всестороннего развития личности Маркс и Энгельс предложили связывать не столько с воспитанием, сколько с происходящими общественными процессами и, прежде всего, с классовой борьбой. Предполагалось, например, воспитывать не просто нравственность, а коммунистическую мо-

¹ Как утверждает автор вышедшей в 2000 г. в Москве (Изд-во «Вита-Пресс») монографии «Философия образовательной политики» Ю. И. Калиновский, «...у Луначарского и его сотрудников по наркомату была определенная философия образования... философия эта была позитивистской по своей сути. И идея политехнической школы непосредственно вытекала из него» (С. 264–265).

раль, важнейшей чертой которой следовало считать коллективизм»¹ (таким образом и произошла идеологизация образования).

Еще одной немаловажной особенностью образовательной системы стал ее сциентистский характер. Педагогический материализм, во-первых, — порождение философии марксизма, во-вторых, продиктован велением времени — необходимостью экономического возрождения страны, в-третьих, объясняется состоянием науки, ее тяготением к точности, достоверности. Поскольку теория научного коммунизма очень похожа на строго научное знание, опирающееся на свои законы, то и его методология — диалектический и исторический материализм, — претендующая на всеобщность, стала общественно-политической доктриной отечественного образования. Как видим, педагогические идеи на заре советской эпохи изрядно коррелировались с философскими.

Луначарский буквально воспринял марксистско-ленинские идеи и начал — на практике — воплощать их в воспитании и образовании. Например, *демократизм, сочетание самоуправления с государственными интересами*. Это был гениальный ход совмещения личных интересов с общественными. Создавались единые педагогические и ученические коллективы, школьные советы, в которые входили представители трудового населения; органы самоуправления учащихся, должности педагогов и администрации школ были выборными... Элемент самоуправления, общности интересов педагогов и учащихся сделал невозможное возможным: позволил провести в жизнь принцип осознанной необходимости и максимальной ответственности, сопрячь личные потребности с коллективными желаниями. Школа стала тем местом, где растили коллективистов, воспитывали гражданское самосознание. Педагогика сотрудничества, пропагандировавшаяся и воплощавшаяся в жизнь в 20-е годы в России, и позволила Луначарскому на некоторое время увязать в воспитании и образовании индивидуальное и социальное. Этим и объясняется тот скачок в развитии педагогической науки, который произошел на заре советской власти в нашей стране и который считается

¹ Лушников А. М. История педагогики. Екатеринбург, 1995. С. 61.

продолжением «серебряного века» в нашем образовании. Создавались экспериментальные станции, школы, городки, педагоги продолжали начатые еще до гражданской войны исследования, опирающиеся на достижения русской философии, истории, литературы. Это, отчасти, было возможно, пока первый нарком просвещения подавал личный пример и ратовал за сохранение предшествующей культуры и всего положительного, что было в педагогике.

На основе неверно понятой бесклассовости (когда власть принадлежит всему народу) был основан *принцип гармонично и всесторонне развитой личности*, предложенный Луначарским системе образования: «Человек может рассматриваться с трех чрезвычайно слитных между собою, но все-таки отдельных точек зрения. С одной стороны, это разум, который может поглощать определенное количество фактов и идей; с другой, чувство, которое производит суждение, реально усваивает факты и идеи... и затем техника, т. е. умение, руководясь знаниями и чувствами, добиваться определенных результатов. Воспитательная работа идет по всем этим линиям. Она состоит из обучения идейно-теоретического, из обучения практического или технического, и из воспитания чувств человека»¹. Луначарский, несомненно, был великим романтиком, поскольку предложенная им система брала в расчет отдельного человека вне зависимости от его принадлежности к классу (как у Аристотеля).

Гуманистическая направленность педагогических идей Луначарского шла несколько вразрез с официально принятой, а поэтому обернулась в скором времени личной драмой политика. На деле же все выдвинутые Луначарским предложения оказались изящно трансформированными с учетом классового интереса и чувства коллективизма, сопрягаемого с общественными интересами. Например, «практическое или техническое» свелось к приспособлению человека к нуждам борющегося пролетариата, превращению его в «строителя коммунизма». Воспитание чувств обернулось воспитанием чувства коллективизма, поскольку приоритет отдавался обучению *идейно-теоретическому*, понятому буквально, как «ком-

¹ Луначарский А. В. Искусство и молодежь. М., 1929. С. 17.

мунистическое образование», основанное на марксистском миросозерцании, и «коммунистическое воспитание».

Как человек широко философски образованный и бесконечно искренний, Луначарский пытался расширить рамки российского марксизма и подтянуть его к уровню мировой философской мысли. Кроме того, он старался увязать научный социализм как с передовыми идеями западной философии, так и со своеобразным российским менталитетом. Для Луначарского характерны: увлеченность эмпириокритической разновидностью позитивизма, философией жизни, антропологией; гуманистическая трактовка социализма; попытки создания марксистских основ советского искусства и литературоведения; наконец, трагический опыт строительства социалистической культуры, обернувшийся выхолащиванием собственного учения, устранением идейного плюрализма и низведением его до моноидеи — диктатуры пролетариата. Философские метания одного из признанных лидеров коммунистического движения в России свидетельствуют о трудности поиска верных путей строительства социализма в нашей стране.

В 1926 г. в журнале «Путь» появилась статья Вышеславцева «Парадоксы коммунизма», в которой автор предупреждал, что то, что произошло в нашей стране, коммунизмом не является. Вышеславцев утверждал, что социализм не есть единственный ответ на «рабочий вопрос», более того, это ответ совсем на иной вопрос — «*как властвовать над рабочими?*». Автор уже в то время говорил о наличии альтернативных (и вполне приемлемых для России) путей социального развития (как, например, «рабочий капитализм» в Америке, «позитивистский социализм» в Австрии). И, наконец, основная причина, по которой социализм не мог быть построен у нас, — это его генетическое родство с капитализмом: «На самом деле коммунизм есть *предел* капитализма и возведение в предел, предельную степень того зла, которое Маркс ставил в упрек капитализму», ибо он:

- обращает всех в рабочих;
- уничтожает свободу договора для рабочего;
- отнимает орудия производства у всех и сосредоточивает в единых руках;
- отрицает быт, религию, семью;
- полностью уничтожает автономию частного хозяйства.

Коммунизм есть «необычайная гипертрофия власти, неведомая никакому историческому государству!»¹.

Кроме того, еще Прудон писал, что «социализм совсем не нужен рабочим и не решает рабочего вопроса. Принцип коммунизма, говорит Прудон, есть диктатура: диктатура индустрии, диктатура торговли, диктатура мысли, диктатура социальной и частной жизни, диктатура — везде»².

Мы можем заключить, что произошедшая в России революция дискредитировала коммунистические идеи Маркса. Заслуга Луначарского состоит в том, что его философские, публицистические и художественные произведения противостояли этой дискредитации. Луначарский доказал всей своей жизнью, что философия имеет свойство распространяться не только в умах избранных мыслителей, но через формирование мировоззрения, идеологию, политику, культуру... влиять на социальную активность людей, превращаться в материальную силу, способную изменить природу и мир.

Луначарский понял философию Маркса как философию практики, как бы основу будущей всесторонне разработанной теории. И в философии Маха и Авенариуса он усмотрел именно такого рода разработанную теорию. По его мнению, Мах и Авенариус отдавали «практическому человеку примат перед теоретическим. Благоговейное естествознание не может освободиться от мифологических принципов, от фантастических гипотез, — только естествознание практическое, понятое как потребность ориентироваться в явлениях для господства над ними (как учит Эрнст Мах), приходит к истинному реализму, устраняя из науки все субъективные примеси, приходя к мирозерцанию, основанному на чистом опыте (Авенариус)»³.

Политическая цель большевиков — построение социалистического общества — включала в себя, кроме прочего, формирование социалистической культуры, формирование нового типа личности. Ныне модно осуждать подобные ориентиры вообще.

¹ Вышеславцев Б. П. Парадоксы коммунизма. Путь. Орган религ. мысли. М., 1922. С. 351 — 352.

² Там же. С. 354.

³ Луначарский А. В. Социализм и религия. Ч. 1. С. 146 — 147.

Это не более как очередные «демократические» глупости. Порочны были не сами по себе установки. Любая формация, любое общественное устройство сопровождаются появлением специфической культуры, специфического типа личности. И культурные, педагогические учреждения своего времени усиленно, сознательно работали в этом направлении. Только провокационно заряженные теоретики могут отрицать, что был тип личности русского дворянина, русского крестьянина...

Иное дело, что большевистские ориентации были утопичны. Луначарский вращался в пределах социалистической большевистской утопии: объективно Россия ни с какого боку не стояла перед социалистическими преобразованиями. Между тем, Луначарский был убежден в осуществлении социалистических идеалов в культуре вообще, в образовании и воспитании человека в частности: «Поскольку мы говорим о создании нового человека, совершенно ясно, что перед нами с точки зрения сознательного влияния на ход воспитательного процесса выступает как одна из основных задач наша школа»¹. Такова крайне радикальная установка «социалистического инструментаризма» Луначарского, связанная с абсолютизацией принципа коллективизма, приведшая его к выводам, созвучным диктаторским устремлениям Сталина: «Определенная власть политически дрессирует каждый класс так, как это ей выгодно»². Настоящим советским человеком считался рабочий, но не как индивид (что единица? — «ноль»), а как член великого класса, гегемона. У Луначарского читаем: «Пролетарий есть единственный человек, и его коллектив есть единственная социальная сила, которая может организовать прогрессивные силы человечества для того, чтобы сломить мир, в котором существуют господа и рабы. Пролетарий, как известно, один ничего не значит: он становится силой, и притом мировой силой, только в массе. Так это на производстве, так это в профессиональной борьбе, так это и в политической борьбе». В конце концов личность в социалистической системе нивелируется, становится «универсальной»³. Луначарский

¹ Луначарский А. В. Воспитание нового человека. С. 282.

² Там же.

³ Луначарский А. В. Философия школы и революция // Луначарский А. В. О воспитании и образовании. М., 1976. С. 12.

говорит о человеке, развитом всесторонне, способном, в том числе, и к управлению хозяйством, к политической деятельности. Такого рода человек формируется в коллективе, в организованном единстве «человеческих волей».

§ 5. ЛУНАЧАРСКИЙ И ЛИТЕРАТУРА СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО РЕАЛИЗМА

Если спросить современного человека, какое направление в отечественной литературе является ведущим, можно столкнуться с большим непониманием: никакой доминанты в художественном творчестве сегодня нет. Не то было чуть больше десятилетия назад. Подобный вопрос никого не застал бы врасплох, так как основным (если не единственным) считался метод социалистического реализма, направляющий и определяющий развитие искусства в целом, его жанровое разнообразие, особенности индивидуального стиля писателей, тематику, проблематику произведений и создаваемую авторами систему образов. Метод был художественно-идеологическим ориентиром, вбирал в себя партийные (прежде всего) принципы, которым долженствовало следовать советским писателям. Оформлялся он не сразу, основные положения формулировались в течение нескольких десятилетий, начиная с революции 1905 г. У истоков его создания стояли не только пролетарские, прогрессивно настроенные поэты и писатели, но в большинстве своем политики и профессиональные революционеры, которые понимали значение идеологического руководства культурой.

Очевиден вклад Луначарского в развитие отечественной системы образования, меньше говорится о значении наркомпросовской деятельности для развития советской культуры. Считается, что Луначарский опосредствованно, через просвещение и коммунистическое воспитание масс, влиял на их сознание и уровень образованности. Заметной же роли в культурном строительстве и политике он не играл, оставаясь «запасным игроком».

Стратегии и тактики от культуры в стране были Ленин, Богданов, Троцкий и Бухарин. Каждый из них имел свою культурологическую модель, соответствующую политическим и идейным убеждениям. Богданову, например, принадлежала идея пролетарской культуры (кстати, Пролеткульт был со-

здан им в 1917 г.). Как утверждает американский историк-славист О'Коннор, «Пролеткульт делал упор на революционную тему в искусстве. Важнейший долг пролетарских художников — социальное звучание их произведений. Подобно тому как большевиками была совершена революция, можно-де революционизировать и культуру. К этому сводилась суть философии Богданова, исходившего из посылки, что “искусство — это социальный продукт, природа которого предопределяется социальной средой его произрастания”. Богданов утверждал, что государство рабочих, если оно воистину пролетарское, должно создать пролетарскую культуру.

У Богданова были и другие идеи по поводу необходимости пролетарской культуры. Он считал искусство средством организации опыта. Оно могло нести образование в массы и организовывать их на действия. Таким образом, Богданов полагал, что искусство выступает не просто в роли беспристрастного летописца устремлений, идеалов и психологии народа, но является фактором его трансформации»¹. Концепция Богданова интересна тем, что, несмотря на ее совпадение с официальным политическим курсом, она делала установку на отделение искусства от власти, политики — от культуры, т. е. на автономию Пролеткульта. Однако в ней наблюдались и некоторые противоречия. Если за точку отсчета взять марксистский тезис о том, что «мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями, придется согласиться с тем, что тот класс, который представляет собой господствующую *материальную* силу общества, есть в то же время и его господствующая *духовная* сила»², — и с

¹ О'Коннор Т. Э. Анатолий Луначарский и советская политика в области культуры / Пер. с англ. М., 1992. С. 87—88.

² Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // Хрестоматия по теории литературы. М., 1982. С. 24—25. Кстати, в сборнике избранных работ Манфреда Наумана «Литературное произведение и история литературы» (М., 1984) находим следующее высказывание: «С тех пор, однако, как повсюду разгорелась классовая борьба между буржуазией и пролетариатом, раскол единой “нации” на угнетателей и угнетенных стал свершившимся фактом. Из этого следует, что единая, по всей видимости, национальная культура на самом деле состоит из двух культур, иначе говоря, она подразделяется на буржуазную культуру, представляющую интересы господствующих классов, и элементы демократической и социалистической культуры» (С. 34). В защиту идеи существования двух культур, класса угнетателей и угнетенных, выступил Ленин: «В каждой национальной культуре есть,

утверждением о классовом характере искусства, о возможности пролетарской культуры. Однако справедливости ради нужно вспомнить и другое высказывание: «Дело в том, что всякий новый класс, который ставит себя на место класса, господствующего до него, уже для достижения своей цели вынужден представить свой интерес как общий интерес всех членов общества, т. е., выражаясь абстрактно, придать своим мыслям форму всеобщности, изобразить их как единственно разумные, общезначимые. Класс, совершающий революцию, — уже по одному тому, что он противостоит другому *классу*, — с самого начала выступает не как класс, а как представитель всего общества; он фигурирует в виде всей массы общества в противовес единственному господствующему классу»¹. О каком тогда противостоянии идет речь у Богданова? Буржуазной и пролетарской культуры? Нет! Культуры пролетариата и выразителя его политических и экономических интересов — партии большевиков! Это возможно?..

Иную идею — культурного НЭПа — выдвинул Троцкий. Она позволяла привлечь старую интеллигенцию («попутчиков») к строительству нового социалистического строя. «Культурный НЭП характеризовался терпимым отношением партии к разнообразию течений в культуре. И хотя это вело к некоторой напряженности между культурой и идеологией, большевики нашли решение, установив некий “водораздел” между политикой и культурой. Не допуская уклонов в сфере идеологии, они признали, что культура, являя собой более широкое поле человеческой деятельности, исключает возможность управления ею аналогичными методами»². В данном случае речь идет не о конфронтации двух подсистем, а о специфических подходах к ним. Кроме того, признавая верность

хотя бы не развитые, *элементы* демократической и социалистической культуры, ибо в *каждой* нации есть трудящаяся и эксплуатируемая масса, условия жизни которой неизбежно порождают идеологию демократическую и социалистическую. Но в *каждой* нации есть также культура буржуазная (а в большинстве еще черносотенная и клерикальная) — притом не в виде только “элементов”, а в виде *господствующей* культуры» (Ленин В. И. Критические заметки по национальному вопросу // Хрестоматия по теории литературы. С. 61).

¹ Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология*. С. 26.

² О'Коннор Т. Э. Анатолий Луначарский... С. 87.

тезиса о возможности построения бесклассового общества, Троцкий отрицал «классовый» характер культуры, т. е. культуру пролетарскую.

«Бухарин же утверждал, что переход от социализма к коммунизму будет продолжительным и это предоставит пролетариату достаточно времени для создания своей собственной культуры. Он настоятельно советовал позволить художественным группам соперничать друг с другом, ибо культурный плюрализм как составляющая диалектического процесса приведет к созданию пролетарской культуры...

И Бухарин подчеркивал, что соревновательность в культуре отвечает законам диалектики и... советская литература сумеет-де набрать силы лишь в условиях такой конкуренции.

...Но ближе к концу 20-х годов, когда пролетарские художники и писатели стали требовать монополии на культуру, Бухарин явно принял сторону старой интеллигенции»¹.

Ленинская культурная политика являлась дальнейшим развитием марксистских идей, или, как утверждал литературовед из бывшей ГДР Науман, содержала «в себе принципы теории наследия... Ядром ленинской теории наследия является мысль о том, что рабочий класс, если он хочет быть достойным своей исторической роли творца социалистического строя, должен усвоить то отношение к наследию, результатом которого стало само возникновение марксизма (имеются в виду философия, политэкономия и теория социализма. — *Авт.*)»². В области культуры, считал Ленин, необходимо nasledовать идеи, могущие стать идеологическими установками. Во-первых, это требование политического господства — диктатуры пролетариата, так как только в результате прихода к власти рабочего класса возможно построение социалистической (пролетарской) культуры. Лишь после этого она будет доступна всему народу. Во-вторых, политическое господство позволит партии пролетариата (в качестве выразителя его классовых интересов и воли) оказывать непосредственное влияние на умонастроения других социальных групп, т. е. организовывать «государственную пропаганду коммунизма»

¹ О'Коннор Т. Э. Анатолий Луначарский... С. 89 — 90.

² Науман М. Литературное произведение и история литературы. М., 1984. С. 32.

и идейную перековку масс¹. Организация культурного строительства имеет немаловажное значение, поскольку влияет на сознание людей, формируя их установки и убеждения. Ленин понимал значение политической пропаганды и агитации и хорошо ими пользовался. В-третьих, считал он, не нужно отказываться от культурного наследия прошлого, поскольку в нем содержится огромный образовательный и идейный потенциал (т. е. «элементы своего собственного образования»). Нужно лишь с материалистических и социалистических позиций очистить его от буржуазных привнесений, наполнив собственным пролетарским содержанием². В-четвертых, культура сама должна стать оружием политической борьбы, частью общепролетарского дела. «Все задачи, возникавшие перед пролетариатом в области культуры, Ленин как до, так и после революции выводил из главной задачи: исходя из марксистского миропонимания, воспитать в массах готовность к революционному действию под руководством партии рабочего класса»³.

Литература, как наиболее действенный и массовый вид искусства, считал Ленин, была самым эффективным средством воздействия на умы, а перестройка всех социальных страт — удачный момент для любых инноваций. Пожалуй, Ленина можно назвать первым литературным критиком советской эпохи, понявшим это и возглавившим движение за новое искусство, соответствующее эпохе революционных перемен. Социалистический реализм, этот социокультурный артефакт, — во многом дело его рук. Установка на партийную «приватизацию» литературы была сделана им еще в статье «Партийная организация и партийная литература» (1905 г.). В сознание активно внедрялась мысль о политической несво-

¹ «Коммунистическая революция есть самый решительный разрыв с унаследованными от прошлого отношениями собственности, — утверждали Маркс и Энгельс. — Неудивительно, что в ходе своего развития она самым решительным образом порывает с идеями, унаследованными от прошлого» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 433).

² «Не выдумка новой пролеткультуры, а развитие лучших образцов, традиций, результатов существующей культуры с точки зрения мировоззрения марксизма и условий жизни и борьбы пролетариата в эпоху его диктатуры», — утверждал Ленин (Полн. собр. соч. Т. 41. С. 462).

³ Науман М. Указ. соч. С. 33.

боде художественного ремесла: «...литературное дело не может быть... вообще индивидуальным делом, не зависимым от общего пролетарского дела. Долой литераторов беспартийных! Долой литераторов сверхчеловеков! Литературное дело должно стать *частью* общепролетарского дела, “колесиком и винтиком” одного-единственного, великого социал-демократического механизма, приводимого в движение всем сознательным авангардом всего рабочего класса. Литературное дело должно стать составной частью организованной, планомерной, объединенной социал-демократической партийной работы»¹. Социал-демократическая партия — политическая организация марксистского типа с присущим ей идейным монизмом. Попытка обуздать мышление, регламентировать креативные процессы — следствие марксистского гностицизма, идеалом которого стала иерархизация всех уровней познавательной деятельности (под видом их научной организации. Наука же, как справедливо заметила П. П. Гайдено, «есть послушание необходимости»). Соподчиненность одной идее, борьба за сходство убеждений не могли не привести и к единообразию форм выражения. Социалистический реализм — это, по сути, и есть реализованный принцип партийности, организующее начало нового искусства, новой культуры. Государственному тоталитаризму, таким образом, предшествовал партийный, идеологический и культурный. В связи с этим газеты должны были «стать органами разных партийных организаций»; издательства, склады, магазины, читальни, библиотеки и т. д. — «партийными, подотчетными», а литераторы — «войти непременно в партийные организации». Отличительной особенностью литературного творчества объявлялась свобода, потому что литература была **открыто** связана с пролетариатом: «Это будет свободная литература, потому что не корысть и не карьера, а идея социализма и сочувствие трудящимся будут вербовать новые и новые силы в ее ряды. Это будет свободная литература, потому что она будет служить не пресыщенной героине, не скучающим и страдающим от ожирения “верхним десяти тысячам”, а миллионам и десяткам миллионов трудящихся... Это будет свободная литература, оплодотворяющая последнее

¹ Цит. по: Соколов А. Г., Михайлова М. В. Русская литературная критика конца XIX — начала XX века. Хрестоматия. М., 1982. С. 27.

слово революционной мысли человечества опытом и живой работой социалистического пролетариата. Создающая постоянное взаимодействие между опытом прошлого (научный социализм, завершивший развитие социализма от его примитивных, утопических форм) и опытом настоящего (настоящая борьба товарищей рабочих)»¹. Так литература превращалась в служанку политики, подобным же образом философия в Средние века прислуживала теологии. В ее функции входила пропаганда, иллюстрация и интерпретация марксистских, а впоследствии ленинских идей. Поразителен тот факт, что идейное порабощение не считалось разновидностью духовной несвободы (на наш же взгляд, это одно из условий рабства). Партийная кодификация всех сфер жизнедеятельности требовала тщательной разработки образующих систему знаков. Ленин выработал основные подходы к оценке произведений и творчества писателей, а также те критерии, которым они должны удовлетворять, в статьях «Лев Толстой как зеркало русской литературы» (1908), «О "Вехах"» (1909), «Л. Н. Толстой» (1910), «Л. Н. Толстой и его эпоха» (1911), «Памяти Герцена» (1912), «Критические заметки по национальному вопросу» (1913) и др. Идеологические принципы, сформулированные в них, со временем превратились в систему бессодержательных маркеров, дискредитировавших литературный метод в целом: «Марксистская критика убедительно доказала, что открытая связь художника с идеями передового класса, понимание исторических и психологических процессов, происходящих в современности, обеспечивает художественные достижения. Социологизм марксистской критики, повышенное внимание к идейно-содержательным компонентам произведения были формой защиты классовых принципов искусства и отвечали объективным задачам литературной науки и состоянию художественной литературы конца XIX — начала XX века»². А в самом начале любая фраза Ленина была сродни научному открытию и воспринималась

¹ Ленин В. И. Партийная организация и партийная литература // Хрестоматия по теории литературы. С. 29–30.

² Соколов А. Г. Михайлова М. В. Русская литературная критика конца XIX — начала XX века. Введение. С. 25.

как безусловное руководство к действию: «Чествуя Герцена, пролетариат учится на его примере великому значению революционной теории; учится понимать, что беззаветная преданность революции и обращение с революционной проповедью к народу не пропадает даже тогда, когда целые десятилетия отделяют посев от жатвы»¹; «Умер Толстой. Но в его наследстве есть то, что не отошло в прошлое, что принадлежит будущему. Это наследство берет и над этим наследством работает российский пролетариат. Он разъяснит массам трудящихся и эксплуатируемых значение толстовской критики государства, церкви, частной поземельной собственности... для того, чтобы они научились опираться на каждом шагу своей жизни и своей борьбы на технические и социальные завоевания капитализма, научились спланировать в единую миллионную армию социалистических борцов, которые свергнут капитализм и создадут новое общество без нищеты народа, без эксплуатации человека человеком»²; «Ставя лозунг “интернациональной культуры демократизма и всемирного рабочего движения”, мы *из каждой* национальной культуры берем *только* ее демократические и ее социалистические элементы, берем их *только и безусловно* в противовес буржуазной культуре, буржуазному национализму *каждой* нации»³. Все в этих высказываниях Ленина — обращенный марксизм: есть и материалистическая установка на то, что «бытие определяет сознание», и идеи классовой борьбы, диктатуры пролетариата, и многое другое.

Нельзя сказать, что Луначарский придерживался позиции кого-то из названных выше идеологов. Как человек стойкий в своих убеждениях, но политически гибкий, он и здесь оставался «аутсайдером» — пытался сгладить противоречия, противопоставить человеческий фактор политическим интересам. Хорошо написал об этой его способности О'Коннор: «Перед Наркомпросом стояла задача ликвидации неграмотности и воспитания народа в социалистическом духе. Исходя из этого,

¹ Ленин В. И. Памяти Герцена // Хрестоматия по теории литературы. С. 42.

² Ленин В. И. Л. Н. Толстой // Там же. С. 52.

³ Ленин В. И. Критические заметки по национальному вопросу // Там же. С. 61.

Луначарский важное место отводил пропаганде. И в этом нет противоречия, так как, по его мнению, искусство и пропаганда хоть и не идентичны, тем не менее вполне совместимы друг с другом. Он не настаивал, что искусство обязательно должно быть с революционным содержанием. Но — и это нашло выражение в его трудах — считал, что писатель должен добровольно принять идеи революции, принять ее. Луначарский считал, что искусство, и особенно литература, должно не просто отображать расстановку главных политических сил, но, **организуя** их, может изменить реальность»¹. На наш взгляд, это микшированный вариант богдановской концепции, извод его организационной теории. Кроме того, вопрос о сотрудничестве с интеллигенцией (позиция Троцкого и, позднее, Бухарина) — своего рода средство подобной «организации», один из способов передачи культурного наследия, так как Луначарский был склонен заключать «новое содержание в старые формы» (мнение О'Коннора, с которым можно поспорить). На самом деле Луначарский предпочитал пропаганду и агитацию, убеждение и просвещение жесткому политическому уклону, указанию «сверху», принуждению и насилию, пытался и в политике оставаться человечным. «Орудием» своей просветительской деятельности он избрал литературную критику. «С помощью марксистской литературной критики он хотел создать высококачественную советскую литературу, — литературу, которая в силу лишь своего идеологического и морального авторитета противодействовала бы буржуазному влиянию»². Этот род деятельности и стал его «культурной программой».

Однако после революции 1917 г. внутрикультурные процессы (особенно в области литературы и искусства) оставались стихийными и не сразу были подчинены политике партии. Возникло множество группировок, каждая из которых претендовала на оригинальность в создании нового искусства и его атрибутов. Так, творческие и идейные споры между пролеткультовцами, отколовшимися от них «кузнецами», «октябристами», а также футуристами, формалистами, «Серапионовыми братьями» и иными литературными группировками переросли в аналог фракционной борьбы, приобрели остроту

¹ О'Коннор Т. Э. Анатолий Луначарский... С. 84 — 85.

² Там же. С. 91 — 92.

идеологических баталий и характер политических акций, направленных против конкретных общественных деятелей (Вронского, Троцкого и др.). Потребовалось вмешательство партии, чтобы урегулировать отношения деятелей культуры, принять чью-либо сторону, а главное — обнародовать собственную позицию в области культуры. С одной стороны, это был вынужденный шаг, к которому советское правительство подтолкнули сами творческие работники, с другой стороны, **определенность партийной позиции** — следствие формирующегося социального явления — авторитаризма. Открытое стремление к идейному и творческому монизму в искусстве, по-видимому, оформилось раньше, чем в идеологии. «Кульминация борьбы между пролетарскими писателями и попутчиками наступила в 1925 году. Тогда-то и была официально сформулирована партийная позиция в области искусства. В первой половине 20-х годов, когда был возможен плюрализм мнений, в литературе велась относительно свободная дискуссия... Шли 20-е годы, и соперничество литературных группировок приобретало все больший накал. Каждая из них апеллировала к партии и настаивала на ее вмешательстве в конфликт. В ответ на эти призывы партия провела в мае 1924 — июне 1925 года ряд дискуссий и приняла несколько решений... Суть принятого в 1925 году курса в том, что партия взяла под крыло пролетарскую литературу»¹. (Хочется заметить, что это событие произошло после смерти Ленина и ознаменовало сталинскую политику.) Партии предстояло создать новую инфраструктуру в сфере культуры, не только переосмыслить культурные ценности, но и выработать их.

В резолюции от 18 июня 1925 г. («О политике партии в области художественной литературы») говорилось, что в связи с ростом культурных запросов страна вступила в полосу «культурной революции, которая составляет предпосылку дальнейшего движения к коммунистическому обществу». Вместе с тем нарастание хозяйственных противоречий в результате перехода к нэпу (в т. ч. в области культуры выразившееся в терпимом, диалогическом отношении партии к разрастающимся художественным группировкам) привело к возникновению новой буржуазии, что сказалось на обострении

¹ О'Коннор Т. Э. Анатолий Луначарский... С. 98—99.

классовой борьбы и на «литературной поверхности общественной жизни». «Таким образом, — был сделан вывод, — как не прекращается у нас классовая борьба вообще, так точно она не прекращается и на литературном фронте. В классовом обществе нет и не может быть нейтрального искусства... Пролетариат должен, сохраняя, укрепляя и все расширяя свое руководство, занимать соответствующую позицию и **на целом ряде новых участков идеологического фронта** (выделено нами. — *Авт.*). Процесс проникновения диалектического материализма в совершенно новые области... уже начался. Завоевание позиций в области художественной литературы точно так же рано или поздно должно стать фактом»¹. Борясь с идеологией новой формирующейся буржуазии, партия больше надежды в этом деле возложила на пролетарских писателей, увидев в них «идейных руководителей советской литературы». Отныне новая литература (как часть советской культуры) становилась пролетарской, далее ей следовало выработать собственные художественные принципы, потому что «если в руках у пролетариата уже теперь есть безошибочные критерии общественно-политического содержания, то у него еще нет таких же определенных ответов на все вопросы относительно художественной формы»². Отсюда уже один шаг до постановки основного вопроса художественного творчества — вопроса о литературно-художественном методе, идейной основе советского искусства.

Творческий монизм, идеологизация (партийное руководство) искусства, культурный авторитаризм, — сколько «авторов» было у этого явления? Когда же конкретно оформился сам метод? Мы вернемся к этому вопросу, а сейчас остановимся еще на двух положениях резолюции — задачах критики и роли партии в становлении литературной формы. Было решено, что функции между писателями-художниками и критиками нужно разграничивать, а критика должна стать орудием воспитания (как писателей, так и читателей) в руках партии. Последней же необходимо придерживаться нейтралитета в вопросах литературной формы, так как стиль, соответствующий эпохе, будет создан другими методами... Это очень интересное заключение,

¹ Хрестоматия по теории литературы. С. 62 — 63.

² Там же. С. 63.

поскольку центр тяжести в решении проблемы перемещался в сторону литературной критики, вопросами которой занимался, наряду с другими, и Луначарский.

Интересно в этой связи обратиться к одному из флагманов отечественной литературной критики, призванному осуществить задуманное, — журналу «Революция и культура», который был создан в 1927 г. и выходил под редакцией Н. И. Бухарина, А. М. Деборина, А. В. Луначарского, И. К. Луппола и др. Именно им предстояло создать новую инфраструктуру в сфере культуры, не только переосмыслить культурные ценности, но и выработать их. В передовице первого номера читаем: «Культурная революция требует огромного творческого участия масс в культурном строительстве новой жизни. А это вызывает необходимость широкого критического освоения массами (и, прежде всего, их передовыми слоями) достижений старой культуры и развития новых навыков мышления, новых знаний, новых форм культурности, соответствующих задачам построения социалистического общества... Культурная революция <требует> ... переделки и революционного преобразования старых форм и методов мышления на новый материалистически-диалектический лад. Нет ни одной отрасли идеологии, нет ни одной сферы быта, куда не должна проникнуть бацилла пролетарской революции. Пролетариат не может уже прибавляться одними вопросами непосредственного управления. Он должен иметь в своей среде сотни и миллионы товарищей-работников на всём разнообразнейшем фронте своей жизни и своей борьбы... Могучее централизованное хозяйство, цитадель социализма, база его, рычаг экономического переворота в целом требует знающих, преданных культурных работников. Нельзя и думать о том, чтобы перегнать капиталистические страны без знания точных наук, без систематической учебы, без преодоления варварства, дикости, тупости и рутины... Под б о р л ю д е й, их культурное “производство”, их просвещение, их научная обработка, их коммунистическое воспитание — есть одна из к о р е н н ы х проблем, которые нужно решать государству победоносного пролетариата»¹. Образование и просвещение масс, обслуживание нужд экономики — центральные (по сути же, возвратные, запазды-

¹ Революция и культура. 1927. № 1. С. 5—6.

вающие) функции культуры. О том же самом докладывал Луначарский на XIV Всероссийской съезде советов 15 мая 1929 г. Вопросы культурного строительства в РСФСР были увязаны с проблемами образования и поставлены в зависимость от экономического развития страны: «Во-первых, — говорил Луначарский, — нужно связать культурную часть плана с хозяйством самыми крепкими узами. Мы можем требовать финансовых, материальных жертв от страны в том случае, если будем их тратить на нечто необходимое для роста нашего хозяйства. Мы должны возмещать хозяйству нашим товаром — знающими и умелыми людьми — те ресурсы, которые оно дает. И второе — невозможно работать в качестве оторванного от масс комиссариата, в качестве чисто государственного аппарата; нам нужна широчайшая и активнейшая связь с массами»¹. В своем докладе Луначарский невольно коснулся проблем, формирующихся в отечественной социокультурной ситуации, а именно — «остаточного принципа» финансирования культуры и ее практически-прикладной фантомности. Налицо «застывание» культуры в сфере идейной, идеологической, отсюда — теоретизация основных ее положений, забота о формальной основе. Формализация нового художественного содержания выразилась в появлении метода социалистического реализма.

Итак, относительно авторства и времени появления самого термина в советском литературоведении нет определенности. В романе-исследовании Вадима Баранова «Горький без грима. Тайна смерти» (М., 1996) находим следующее упоминание: «...состоялось несколько встреч литераторов с руководителем страны на квартире Горького... Сталин...сказал... Кто такие писатели? Инженеры человеческих душ. Каким должен быть метод новой литературы? Социалистический реализм (**ему понравился термин, промелькнувший весной прошлого года в “Литературной газете”**)» (выделено нами. — *Авт.*). «Впервые в печати словосочетание “социалистический реализм” появилось в **передовой статье «Литературной газеты» 29 мая 1932 года**»². Сталин, кстати, назван Барановым, единственным

¹ Луначарский А. В., Халатов А. Б. Вопросы культурного строительства РСФСР. М.; Л., 1929. С. 39.

² Баранов В. И. Горький без грима. Тайна смерти. М., 1996. С. 230, 238.

режиссером, поставившим художественно-политический спектакль под названием «Социалистический реализм», роль главной марионетки в котором была отведена Горькому. «Все больше возможностей возникало у Сталина для гигантского плана преобразования жизни страны, все меньше оставалось оппонентов... Это будет великий перелом, равный по своим последствиям Октябрю 1917 года. И если ту революцию возглавил Ленин, то эту осуществит он, Сталин. Сейчас, как никогда раньше, нужна была помощь. Помощь от влиятельных людей, не входящих в партию, но своим авторитетом осеняющих его, Сталина, начинания. Среди таких людей Горький был, безусловно, фигурой номер один... Чем дальше, тем больше Сталин убеждался в необходимости активного привлечения интеллигенции к культурному строительству... Политик до мозга костей, он твердо знал: любое обстоятельство, попадая в орбиту его внимания, должно быть использовано как средство достижения главной цели... Добившийся неограниченного могущества в политическом управлении страной... Сталин тогда решил, что называется, “всерьез” заняться литературой»¹.

Согласно иным данным, впервые словосочетание «социалистический реализм» появилось в печати в **октябре 1932 г. в газете «Известия» и принадлежало ее редактору И. Гронскому** (являвшемуся председателем «Организационного комитета по объединению советских писателей»). Передовая статья в «Литературной газете» (от 29 мая 1932 года), озаглавленная «За работу!» и посвященная социалистическому реализму, была, что называется, вторичным источником, использующим готовую наработку. **Первое же определение этого метода было дано в этой же газете в заметке от 13 мая 1932 года о выс-**

¹ Баранов В. И. Горький без грима... С. 88, 227, 234. Кстати, Баранов открыто заявляет, что Горького нельзя считать идейным творцом «социалистического реализма»: «Да, Горький отстаивал лозунг социалистического реализма с его ориентацией на положительного героя, на торжество утверждающего начала. Но в сам этот термин и во все категории, им обусловленные, он вкладывал далеко не тот смысл, что сталинские официозы. Вот почему нельзя признать полностью корректными утверждения такого свойства: “В официальных речах А. Жданова и М. Горького была сформулирована художественная идеология тоталитарного искусства”. Или: “...Сталин и Горький утвердили его (социалистический реализм. — В. Б.) в качестве единственно верного метода”» (С. 244).

тулении Гронского, призывавшего: «Пишите правду, отражайте истинным образом нашу действительность, которая сама по себе диалектична»¹. В. Страда тоже считает, что существовали литературные, философские и политические причины, в силу которых возникло такое явление, как «социалистический реализм». Его появление он связывает с деятельностью Горького, Лукача, Жданова, Лифшица.

В более поздних исследованиях литературоведы Б. А. Бялик, Е. Б. Тагер и В. Р. Щербина связали появление социалистического реализма с творчеством Горького. Они уверены, что «за десять лет, предшествовавших Октябрю, в русской литературе были созданы такие художественные ценности, которые стали самыми новаторскими открытиями в мировой литературе тех лет»; «**в предоктябрьское десятилетие А. М. Горький** (выделено нами. — Авт.) пережил такой творческий подъем, им были сделаны такие художественные открытия, что, даже если бы на путь, начатый им, не вступили другие художники слова, были бы все основания говорить о новом этапе литературы социалистического реализма»². Как видим, послеоктябрьский период развития советской литературы назван этими исследователями «**новым этапом становления уже сложившегося творческого метода** (1).

Наверное, можно сделать вывод, что «формообразующий принцип» в советской литературе был определен к 1929 г., и лишь к I съезду писателей советской литературе удалось отразить его отличительные признаки. Активное участие в этом процессе, как мы видели, Луначарский принимал и раньше³, исподволь направляя литературный процесс.

Как организатор культурного строительства в стране, литератор — в частности, Луначарский ясно осознавал потреб-

¹ См.: *Strada V. Le realisme socialiste // Histoire de la literature russe. Le XX siecle. Ouvrage dirige par Efim Etkind, George Nivat, Tlia Sermon et V. Strada. Libraire Artheme Fayard, 1987.*

² Русская литература конца XIX — начала XX в. М., 1972. С. 8, 27.

³ См. об этом: «О художниках вообще и некоторых художниках в частности» была напечатана в 1903 г.; «Основы позитивной эстетики» — в 1904 г.; «Диалог об искусстве» — в 1905 г.; «Искусство и революция», «Об искусстве и революции» — в 1906 г.; «Задачи социал-демократического художественного творчества» — в 1907 г.; «Письма о пролетарской литературе» — в 1914 г.; «Культурные задачи рабочего класса. Культура общечеловеческая и классовая» — в июне 1917 г. и др.

ность в выработке теоретических — идейных и идеологических — установок обновляющегося искусства на основе принципов научного социализма. Вопросы идейного, политического и научно-теоретического руководства литературным процессом в дореволюционный период часто «отрабатывались» им в письмах и дискуссиях с Алексеем Максимовичем Горьким. Так, в письме, датированном еще 25-м ноября (8 декабря) 1907 г. (Флоренция), Луначарский определил направления будущего культурного строительства. Предчувствуя аккумуляцию разрушительной энергии в народных массах, он предупреждал о том, что позитивные революционные преобразования возможны только в том случае, если революционерам удастся сдержать размах «безумной оргии родосской, мести и буйного разрушения», ввести их в нужное русло, организовать. Он не сомневался, что прежних «культурных господ с их культурным институтом будут истреблять», поэтому только революционные партии смогут сыграть сдерживающую роль и «предохранить Россию от грядущего истинного безумия». Задача всех революционно настроенных деятелей культуры — соединять «культуру с народными массами <на началах> планомерной творческой работы». В последней фразе каждое слово является целевой установкой. Так как революционные партии, считал Луначарский, способны выполнять лишь сдерживающую функцию, а организаторского таланта им недостает, то задача культурных работников (поэтов, подобных Горькому) — предоставлять первым финансовые, тактические сведения и справки, демонстрировать знание психологии масс. Именно на деятелях культуры лежит ответственность за обеспечение единства взглядов, духа, устремлений (т. е. идейно-культурное посредничество) между пролетариями и социал-демократами: «По крайней мере с 3 000 000 душ пролетариев мы должны открыто слиться. Задача громадная, но, пожалуй, возможная. Путь к ней через пересмотренный и очищенный синдикализм. Славно, что связи между социал-демократическими и рабочими массами стоят так прочно, как показывает стачка»¹. Другими словами, уже тогда Луначарский утверждал, что поэты должны стать идеологами создания

¹ Цит. по: Архив А. М. Горького. Т. XIV: Неизданная переписка. М., 1976. С. 17 — 18.

новой культуры, обеспечивающими революционное воспитание народных масс.

Горький по-своему интерпретировал слова Луначарского. Осознавая важность назначения поэта в революционную эпоху, он отмечал, что «мысль ваша о революционерах, как мосте, единственно способном соединить культуру с народными массами, и о сдерживающей роли революционера, — мысль родная и близкая мне, она меня давно тревожит, и я страшно рад, что вы ставите ее так просто и крепко. В “Детях солнца” я вертелся около этой мысли, но — не сумел формулировать ее и не мог. Ибо — кто среди *моих* “Детей солнца” — способен почувствовать эту мысль и эту задачу?

Она должна родиться в уме и сердце пролетария, должна быть сказана его устами — не так ли?»¹. В роли учителя гегемона, идеолога Горький, в отличие от Луначарского, видел пролетария, ум и сердце которого помогают революционерам осознать их помыслы и задачи. Что это? Стихийная, природная, врожденная мудрость пролетариев? В контексте дальнейших рассуждений в письме о природе человеческих возможностей и силе веры в них («все в человеке и все — для человека»; «все возможно для человека»), о монизме (понимаемом в качестве победы человека над силами природы) как «основном законе вселенной» можно заключить, что так оно, пожалуй, и есть! Значит, пролетарии становились у Горького выразителями гуманистических, антропоцентрических взглядов. Диалогические пассы об отношении к пролетариату оборачивались выяснением его роли в формировании мировоззрения эпохи в целом, и в частности — в идеологизации литературного процесса. Идеи нового передового класса должны были стать классовой основой создававшегося искусства. Что происходило? Обмен творческими идеями или формирование партийного подхода к руководству литературой? Возможно, начинала оформляться методология подобного руководства. Ее выражением была установка на «реалистическое» изображение жизни, выражение мыслей и чувств самого передового класса — пролетариата. Классовый характер литературы (шире — искусства) и ориентация на реализм — не только результат эпистолярных прозрений, но и воплоще-

¹ Архив А. М. Горького. Т. XIV. С. 20.

ние обдуманых культурных задач. Например, послав Горькому план книги «Искусство» (2 (15) октября 1909 г., Капри), Луначарский конкретизировал свои замыслы: «В деталях план может быть еще переделан, но в общем дает представление о задуманной мною книге.

Всюду будет строго выдержана точка зрения классовой борьбы и показана зависимость искусства от экономики, причем, однако, не будут ни забыты, ни затушеваны психологические законы развития искусства. Само собой разумеется, что марксистская точка зрения не только не отрицает, а еще усиливает самостоятельную ценность идеала»¹.

Так, на наш взгляд, исподволь складывался позитивно-материалистический (сплав позитивизма и марксизма), а в основе — идеалистический характер социалистического реалистического искусства, в котором идеалы подменяли реальность, а стремление к их воплощению было безусловным требованием всех сфер жизнедеятельности. Планируя издание этой недорогой иллюстрированной книги, Луначарский писал, что «очерк истории искусства должен быть дан в этой книжке с точек зрения роста человеческой власти над природой, роста человеческого самосознания и классовой борьбы» (из письма Горькому, датированного 20 сентября (3 октября) 1909 г.). И в этой цитате каждая фраза является программной, впоследствии становится творческой установкой и разворачивается в самостоятельные произведения в рамках создающегося литературного метода.

Небезынтересна корреляция истории искусства с теорией классовой борьбы уже на этапе составления плана книги Луначарским. Просматривается попытка стилистической маркировки эпох, например: «Греческое искусство расцвета, дух классицизма в его апогее, ионийский стиль»; или: «Средние века. Происхождение и развитие готического стиля. Великие образцы средневекового искусства. Византийский стиль и его судьбы»; и т. д. Кроме того, Луначарский напрямую связывал «государство, религию и искусство» (гл. 3), усматривал влияние экономических законов развития общества на искусство (на примерах). Чем не марксизм, опрокинутый на теорию искусства?

Прослеживается и еще одно стремление — определить

¹ Архив А. М. Горького. Т. XIV. С. 60.

социальных носителей формирующихся стилей. «Глава четырнадцатая. Голландские и фламандские художники 17-го столетия. Великие образцы мещанского искусства... Глава шестнадцатая. Стиль рококо. Борьба растущей французской буржуазии против этого стиля...»¹. Закономерности оформляются в структурно-логическую схему в рамках литературоведения: эпоха — форма государственного устройства — формирующийся новый класс — новое искусство с присущим ему стилем. Сам собой напрашивается вывод: если каждая эпоха (и присущая ей социальная структура) формирует свой стиль, то и социализм должен выработать «ноу хау» в искусстве, создать его теорию, идеологию и идейных руководителей. Идейный пасс в отношении пролетариата как создателя нового искусства подхвачен Луначарским и возвращен Горькому в виде теоретической установки.

С теоретическим и идейным руководством культурой дело, однако, обстояло не совсем хорошо, видимо, поэтому в 1927 г. в письме к Горькому Луначарский с горечью констатировал: «Культурное строительство у нас разворачивается, а между тем настоящих партийных директив в этой области нет. Их можно подготовить и в некоторой степени пока что заменить только правильной теоретической и публицистической работой» (31 августа, Москва)². В рамках организации этой работы было широко развернуто создание издательств, литературно-художественных, публицистических и даже искусствоведческих журналов. Например, в 1918 г. создали издательство «Всемирная литература» (до 1921 г. им руководил Горький), в 1919 г. — Госиздат, в 1923 г. — еженедельный общественно-политический и литературно-художественный журнал «Огонек» (с 1925 г. стали издавать и его приложение — «Библиотеку "Огонька"»), в 1927 г. — научно-публицистический иллюстрированный журнал «Революция и культура», в 1928 г. — журнал «Наши достижения» (гл. редактором и инициатором его создания был Горький), в 1929 г. — «Искусство» (Луначарский входил в редколлегия журнала), в 1930 г. — «Литературная учеба» (на страницах журнала печатался Горький), в 1931 г. планировали издание журнала «Советская страна»

¹ Архив А. М. Горького. С. 58 — 59.

² Там же. С. 102.

(Луначарский собирался его редактировать, обсуждал с Горьким задачи) и др. Как видим, содружество Луначарского и Горького было весьма плодотворным как в плане творческом, так и в плане практического претворения замыслов.

Анализ переписки Луначарского с Горьким в 1907 — 1932 гг. показывает, что социалистический реализм как метод, в частности в советской литературе и «марксистском» литературоведении, не был создан по крайней мере до 1932 г. Не были четко сформулированы и задачи нового искусства, они лишь оформлялись в сознании организаторов культурного процесса в виде «партийных тезисов»: изображение создателя партии, преобразователя мира — революционера, единственно способного «соединить культуру с народными массами»; «спаивание» лучшей части интеллигенции с народом; доказательство «побед человеческой энергии над природой», «роста человеческого самосознания и классовой борьбы»; воспитание читателя, ознакомление с бытом «западноевропейского его собрата»; обучение начинающих литераторов ремеслу; оптимизация литературы; демонстрация самостоятельной «ценности идеала»; подготовка партийных директив в области культурного строительства (правильная теоретическая и публицистическая работа); и т. д.¹

Однако справедливости ради нужно заметить, что не во всем взгляды Луначарского и Горького совпадали. Планируя издание «Искусства», Луначарский высказывал убеждение (письмо от 2 января 1929 г., Москва), что «действительно наступил момент, когда важнейшие явления в области современного искусства требуют всестороннего и авторитетного освещения. Отдельные вопросы, связанные с искусством, спорны, вызывают, вполне естественно, оживленные дискуссии, а между тем **марксистское искусствоведение** (замечательно появление этого термина. — *Авт.*) находится в своей перво-

¹ Более зрелыми в плане проработки теоретических положений являются литературоведческие работы Горького конца 30-х — начала 40-х гг.: в них конкретизируются задачи, оформляются содержательно, прорабатываются стратегически и тактически, разворачиваются в оптимистическую публицистику. Появляются статьи с красноречивыми заголовками: «Рабочий класс должен воспитывать своих мастеров» (1929); «Молодая литература и ее задачи» (1929); «О социалистическом реализме» (1933); «Беседа с молодыми» (1934); особенно интересен доклад Горького на Первом всесоюзном съезде советских писателей (17 августа 1934 г.).

начальной стадии и только намечает пути развития отдельных видов искусства»¹. Горький же считал создание журнала такого уровня преждевременным (его скептицизм был обусловлен тем, что «уже дважды или трижды возникал журнал под титулом “Искусство”, — мелькнет и — был таков»), задача содействия росту культурных сил страны представлялась ему более насущной, а обслуживание литературой массового читателя — самым важным. «Мне думается, — писал в ответе на письмо Луначарского Горький (Сорренто, 8 января 1929 г.), — что пора бы создать журнал для крестьян, журнал, который знакомил бы нашего мужика с бытом западноевропейского его собрата, с приемами и условиями работы на земле, с предрассудками, обычаями и вообще — со всею жизнью современного крестьянина Дании, Голландии, Германии, Франции»². Здесь же он вскользь замечал: «...теоретик я весьма сомнительный». Вопросы практические, культурно-просветительские волновали Горького гораздо больше, он был творцом, в котором дух довлел над разумом, гуманизм одерживал верх над политическими установками. Горький, скорее, являл собой образец стихийного партийца, чья политическая зрелость наступала так же мучительно медленно, как и у большинства революционеров-непрофессионалов, выходцев из народа. Вот почему его литературное видение и изображение событий было близко и понятно народу, о чем упоминалось в очерке «В. И. Ленин»: «Я сказал, что торопился написать книгу, но — не успел объяснить, почему торопился, — Ленин, утвердительно кивнув головой, сам объяснил это: очень хорошо, что я поспешил, книга — нужная, много рабочих участвовало в революционном движении несознательно, стихийно, и теперь они прочитают “Мать” с большой пользой для себя»³. Если можно так выразиться, Горький был интуитивным (а не рационально мыслящим) теоретиком и политиком. В революции его привлекала стихия высвобождающейся энергии масс, свобода творческого поиска, креативная мощь и масштабность замыслов, гуманистическая вера в силу и возможности человека. В письме Луначарскому от 8 ноября 1932 г. он

¹ Архив А. М. Горького. С. 106.

² Там же. С. 107—108.

³ Горький М. Очерки и воспоминания. М., 1975. С. 106.

писал: «...отовсюду получаешь изумительные и неоспоримые доказательства побед человеческой энергии над природой. Вот — сын мой прожил лето за Полярным кругом и рассказывает о чудесах человеческого творчества, а до него я слышал такие же чудесные рассказы от людей, побывавших на Памире, на Дальвостоке. Так что “дух питается сытно”»¹. Литератор работает образами, в том числе создает образ своей эпохи. «Высокохудожественные образы литературы, — считает историк Нечкина М. В., — наряду с другими силами общественного развития, участвуют в образовании огромной силы — духа времени, играют громадную роль в формировании передового морального критерия эпохи, в суде над отрицательными явлениями, создавая понятие уровня и нормы, в столкновениях и спорах о больших и малых событиях, участвуют в образовании и ведущего потока века, и его подземных ручьев, формирующих исторический процесс»². Иными словами, Горький формировал «дух» новой эпохи и литературы, Луначарский же по долгу службы «формализовал» эти процессы. Так, среди задач еще планирующегося ежемесячника «Советская страна» находим вполне теоретически зрелые, соответствующие культурно-политическим и государственным масштабам:

«1. Интернациональное сближение и установление культурной связи между отдельными нацкультурами Союза.

2. Создание и объединение вокруг журнала кадра пролетарских, крестьянских и попутнических писателей и **марксистских** (выделено нами. — *Авт.*) критиков народов СССР.

3. Выработка **марксистской** (*Авт.*) методологии в области национальных искусств и литературы.

4. Помимо печатания переводов произведений современной художественной литературы народов СССР журнал будет знакомить читателя с вопросами национальной политики и культурной революции СССР при помощи очерков полубеллетристического характера.

5. Журнал будет вести также на своих страницах решительную борьбу с проявлениями в литературе великодержав-

¹ Горький М. Очерки и воспоминания. С. 116.

² Нечкина М. В. Функция художественного образа в историческом процессе. М., 1982. С. 45.

ного шовинизма и местной национальной ограниченности, не-критическим отношением к буржуазному наследию и к культуре капиталистических стран»¹.

Это не только гениальная идеологическая платформа отдельного издания, но и стратегия политического руководства культурой в целом, когда литература берется обслуживать интересы правящего класса, т. е. превращается в оружие политической борьбы.

«Социалистический реализм» как творческий метод не сложился даже в конце 30-х годов, а уж тем более в 20-е! Только в начале 40-х годов стало возможным постепенное содержательное наполнение этого термина. Только в период подготовки к Первому съезду писателей и после него Луначарский начал писать статьи, непосредственно посвященные вопросам нового метода, литературной критики, культуры в целом. Сюда можно отнести следующие работы: «Советское государство и искусство» (1922); «Марксизм и литература» (1923); «Искусство и его новейшие формы» (1923); «Ленин и искусство» (1924); «Значение искусства с коммунистической точки зрения» (1924); «Перспективы советского искусства» (1927); «Политика и литература» (1929); «Строительство новой культуры и вопросы стиля» (1929); «Социалистическое строительство и искусство» (1929); «Очередные задачи литературоведения» (1931); «Художественная литература — политическое оружие» (1931); «Социалистический реализм» (Доклад на 2-м пленуме Оргкомитета Союза писателей СССР, 12 февраля 1933); «О социалистическом реализме» (впервые напечатан посмертно) — этот ряд можно было бы длить и длить, так как вклад Луначарского в развитие советской культуры огромен. Мы же обратимся только к двум последним работам, так как они непосредственно касались особенностей нового метода. Для нас также важно, какой смысл вкладывал Луначарский в само понятие «социалистический реализм»?

Доклад Луначарский начинает с рассуждений о природе искусства. Относя его, вслед за классиками марксизма, к одной из идеологических общественных надстроек (т. е. связывая с общественной жизнью), философ видит в искусстве ору-

¹ Архив А. М. Горького. Т. XIV. С. 112.

дие классовой борьбы — «социалистической борьбы и социалистического строительства». Боевой характер искусства — порождение революционной эпохи с ее классовыми противоречиями, а также тех социальных преобразований, задач, которые стоят перед молодым советским государством, и... диалектического материализма как метода, лежащего «в основе всего марксистско-ленинского мирозерцания». «Будучи основным методом мирозерцания, а вместе с тем и практики социалистического человечества, метод этот ляжет также в основу всех отдельных ветвей знания, то есть всех научных дисциплин, а также осветит собой, осмыслит, упорядочит все формы разнообразнейшей техники, то есть всякое человеческое мастерство. Сюда относится, разумеется, в одну из первых очередей и всякое человеческое искусство. Стало быть, и литература, стало быть, и драматургия»¹.

Поскольку в основу творческого метода положен принцип диалектического развития, то вполне естественно, что «социалистический реалист понимает действительность как развитие, как движение, идущее в непрерывной борьбе противоположностей. Но он не только не статик, он и не фаталист. Он находит себя в этом развитии, в этой борьбе, он определяет свое классовое положение, свою принадлежность к известному классу, он определяет себя как активную силу, которая стремится к тому, чтобы процесс шел так, а не иначе. Он определяет себя как выражение исторического процесса, с одной стороны, а с другой — как активную силу, которая определяет ход этого процесса»².

Практически-преобразующая (прикладная) функция но-

¹ Луначарский А. В. Социалистический реализм. Доклад // Собр. соч. Т. 8. С. 515. В то же время Луначарский утверждает, что диалектический материализм «для настоящего отрезка времени» пока еще не стал «исходным пунктом» ни в литературе, ни в драматургии, а продолжает оставаться целью, «к которой мы идем»: «...по мере того, как будет зреть социалистическая драматургия (и литература вообще), из самой практики ее создания и внимательного анализа продукции можем мы делать теоретические выводы и постепенно, осматрительно, основательно подходить к созданию теории литературной практики (театральной также), полностью усвоившей себе и применяющей метод диалектического материализма» (Там же. С. 517). Следовательно, методом этим можно овладеть, только участвуя в социалистическом строительстве, т. е. на практике.

² Там же. С. 496.

вого метода — одна из основных, названных Луначарским. Преобразования должны коснуться как сознания художника (творца), так и читателя (объект воздействия); как общества в целом, так и природы, на которую направлена деятельность человека. Позиция вполне социал-дарвинистская и позитивистская, в том числе. Социальная активность накладывает определенные обязательства на художника: отныне он не только пассивно отражает действительность, но и создает ее в духе марксистского тезиса: «Мы призваны не к тому, чтобы только постигать мир, а к тому, чтобы его переделывать».

Эта особенность нового искусства формирует еще одну, по сути, культуртрегерскую его функцию (впрочем, обе функции оказываются взаимосвязанными). Писатель в данном случае должен стать еще и просветителем, воспитателем, учителем. «Искусство имеет не только способность ориентировать, но и формировать, — утверждает Луначарский. — Дело не только в том, чтобы художник показал всему своему классу, каков мир сейчас, но и в том, чтобы он помог разобраться в действительности, помог воспитанию нового человека. Поэтому он хочет ускорить темпы развития действительности, и он может создать путем художественного творчества такой идеологический центр, который стоял бы выше этой действительности, который подтягивал бы ее вверх, который позволил бы заглядывать в будущее и этим ускорял бы темпы»¹. Заметим, что в этом отрывке Луначарский указывает еще на две функции пролетарского искусства — идеологическую и отражательную (в духе ленинской теории отражения).

От определения идейных оснований и функций Луначарский переходит к определению сущности реализма социалистического. То, что это «реализм, верность действительности», ни у кого не должно вызывать сомнений, так как «уже Плеханов отметил, что все активные классы бывают реалистическими»². Социалистическому его варианту свойственно не статическое приятие действительности, а развивающееся, динамическое, поэтому художник не должен ограничиваться только критикой действительной, а видеть и изображать движущие силы истории, определять причины социальных конфликтов — «сило-

¹ Луначарский А. В. Социалистический реализм. С. 498.

² Там же. С. 492.

вые линии классовых противоречий» — с тем, чтобы «ускорить процесс, выпрямить дорогу», отразить, как день вчерашний и завтрашний «схватились в борьбе с сегодняшним днем» за день послезавтрашний. Действительно, искусство — разновидность идеологического, социального творчества.

Социальное напряжение, накал классовых страстей — основа художественного конфликта, механизм, помогающий художнику привести сюжет в движение. Поскольку он участник схватки, «видящий, где зло и где добро, прекрасно понимающий пути, которыми нужно идти, знающий, как нужно организовать еще дезорганизованные силы», то «полон любви и ненависти, гнева и восторга, он весь переполнен чувством. Подлинно революционный социалистический реалист — человек напряженных эмоций, и это придает его искусству огонь и яркость красок»¹. Эмоционально-экспрессивная окрашенность — одна из особенностей искусства социалистического реализма, ее следствие — романтика произведений. «Может ли существовать социалистическая романтика? — задает вопрос Луначарский. — Ведь мы довольны действительностью — откуда же быть романтике?» И отвечает: «Действительностью в разрезе сегодняшнего дня мы не совсем довольны». Социалистическое искусство должно отражать действительность в ее развитии, т. е. созидать идеал светлого, радостного будущего. «Нет причин, по которым мы должны зачеркнуть перед собой путь художественного прогноза. Вспомните, что сказал Ленин: плох тот коммунист, который не умеет мечтать. Это не значит, что Ленин звал в мечты Гофмана. Ленинская мечта — мечта научная, она вытекает из действительности, из тенденций ее. Разве это не законно, что пролетариат хочет заглянуть в будущее, хочет, чтобы ему показали воочию, дали бы почувствовать, что такое коммунизм настоящий, всеобъемлющий»². Романтический характер соцреализма — отголосок шопенгауэровско-ницшеанского волюнтаризма, преобразованный Луначарским в пожелание художникам «строить гигантские образы, которые в действительности реально не встречаются, но которые являются персонификацией коллективных сил... Почему же в нашем искусстве не может быть грандиозных синтетических обра-

¹ Луначарский А. В. Социалистический реализм. С. 496.

² Там же. С. 499.

зов — если не в романе и драме, то в операх, в колоссальных празднествах, на которые собираются десятки тысяч людей? Это не реализм? Да, здесь есть элементы романтизма, потому что скомбинированы элементы неправдоподобно. Но они правдоподобно изображают правду. Правда эта выдвигает внутреннюю сущность развития, дается как знамя, и нет причин, чтобы мы отрицали нужность для нас такого искусства»¹. Гротескно-романтические образы социальной действительности — плодородная почва для ее дальнейшей мифологизации.

Экспериментируя с содержательным наполнением и формой нового искусства, Луначарский способствовал созданию культа личности. «Описать реального великого вождя, — утверждал он, — это гигантская задача, для которой нужен очень высокий уровень мировоззрения и огромный талант»². Какой художник после этого не пожелает прикоснуться к гению?

Таковы в общих чертах особенности нового метода, на которые указал Луначарский, однако он отметил, что социалистический реализм не есть определенный стиль (наоборот, он предполагает многообразие стилей и жанров), а «целое направление», «широкая программа, он включает много различных методов, которые у нас есть, и такие, которые мы еще приобретаем, но он насквозь отдается борьбе, он весь насквозь — строитель, он уверен в коммунистическом будущем человечества, верит в силы пролетариата, его партии и его вождей, он понимает великое значение того первого основного боя и того первого акта мирового социалистического строительства, которое происходит в нашей стране»³.

Конечно, Луначарскому еще далеко до той однозначности и полноты описания метода, которые свойственны художественно, идейно и социально отточенным формулировкам эпохи «раз-

¹ Луначарский А. В. Социалистический реализм. С. 498 — 499.

² Там же. С. 499. В более конкретизированной форме эта мысль выражена в передовой статье журнала «Революция и культура» за 1928 г. (№ 1): «Задаче воспитания новых людей должно быть подчинено развертывание и углубление в с е х отраслей культурного строительства... Коммунисты представляют авангард пролетариата... Личным примером должны они показать, каким необходимо быть новому человеку. Лучший из коммунистов — Ленин — показал это чрезвычайно ярко всей своей жизнью. Образ Ленина — это лучший образ нового человека. По нему должно равняться воспитание новых людей» (с. 6).

³ Там же. С. 501.

витого» социализма, таким, например, как *идеалы социализма и коммунизма, революционная идейность, гуманизм революционного характера, максимальная демократичность, высшая народность, социалистическая партийность* и т. п. Поэтому вряд ли можно упрекнуть Луначарского в том, что стала собой представлять литература социалистического реализма впоследствии. «Достижения никогда не тождественны цели в ее первоначальном значении. Средства и усилия, затраченные ради цели, меняют ее реальный облик до неузнаваемости... Социалистический реализм исходит из идеального образца, которому он уподобляет реальную действительность. Наше требование правдиво изображать жизнь в ее революционном развитии ничего другого не означает, как призыв изображать правду в идеальном освещении, давать идеальную интерпретацию реальному, писать должное как действительное. Ведь под “революционным развитием” мы имеем в виду неизбежное движение к коммунизму, к нашему идеалу, в преображающем свете которого и предстает перед нами реальность. Мы изображаем жизнь такой, какой нам хочется ее видеть и какой она обязана стать, повинаясь логике марксизма. Поэтому социалистический реализм, пожалуй, имело бы смысл назвать социалистическим классицизмом... Река искусства покрылась льдом классицизма. Как искусство более определенное, рациональное, телеологическое, он вытеснил романтизм... По-видимому, в самом названии “социалистический реализм” содержится непреодолимое противоречие. Социалистическое, т. е. целенаправленное, религиозное искусство не может быть создано средствами литературы XIX века, именуемыми “реализмом”. А совершенно правдоподобная картина жизни (с подробностями быта, психологии, пейзажа, портрета) не поддается описанию на языке телеологических умонастроений. Для социалистического реализма, если он действительно хочет подняться до уровня больших мировых культур и создать свою “Коммуниаду”, есть только один выход — покончить с реализмом... Когда он потеряет несущественное для него правдоподобие, он сумеет передать величественный и неправдоподобный смысл нашей эпохи»¹.

Умерщвив Бога, социализм создал новую религиозную

¹ Терц А. Что такое социалистический реализм // Литературное обозрение. 1989. № 8. С. 97, 100.

систему — коммунизм, — социалистический реализм в ней стал своего рода Евангелием. Луначарский же, на наш взгляд, создавал предпосылки для этого, но его мировоззрение можно уподобить не религиозному, а лишь мифологическому.

ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ

Луначарский говорил (вторая секция ВЦИК XIII созыва, 3 апреля 1928 г.): «Нужно усвоить не на словах, а на деле, что хозяйственное строительство без усиленной культурного строительства просто бессмысленно, что оно будет приводить к катастрофам, и что чужие люди будут водить нас за нос»¹. Чтобы убедиться в справедливости этих слов и по сию пору, достаточно пробежаться в течение часа по каналам современного российского телевидения.

Раскрывая содержание понятия «культурная революция», Луначарский говорит о продвижении народного просвещения по всем путям, вплоть до достижения уровня народного образования более высокого, чем в передовых странах Европы, перестройке быта, времяпрепровождения, здравоохранения, физической культуры, семейных отношений. И конечно — о перестройке всей науки, о создании нового искусства. Обобщая, Луначарский пишет: «Социализм есть организация разумной человеческой жизни, организация человеческого счастья и совершенствования человечества.

Маркс выразил это в словах: “Конечная цель социализма есть развитие всех заложенных в человеке положительных возможностей”. А это и есть культурная революция»².

В отличие от перестройщиков горбачевского поколения, Луначарский добивался удивительных результатов. И это в условиях возникающего сталинского тоталитарного режима!

На диспуте о «Ревизоре» в театре им Вс. Мейерхольда (январь 1927) он, в частности, сказал: «Когда ругают спектакль за то, что он якобы непонятен массам, — это угодниче-

¹ Луначарский?... Нет, он Антонов. Ч. II. С. 267.

² Там же. С. 269.

ство отсталым слоям. Наша обязанность — поднимать массы»¹.

Каждое выступление Луначарского перед преподавателями общеобразовательных школ было событием. Он постоянно подчеркивал, что педагогический процесс — это тоже трудовой процесс. Надо четко знать, к чему идет воспитатель. Какого человека мы хотим создать? Человека гармонического. С одной стороны, развивать и удовлетворять его потребности, с другой — всемерно развивать его способности. Конечно, действительность того времени была далека от реализации подобных установок, но теоретически их глупо (как делается ныне сплошь и рядом) ставить под сомнение.

Очевидец вспоминает (январь 1928 г.): «Была уже ночь. Свердловск спал. А молодежь, затаив дыхание, слушала наркома просвещения, покоровшего аудиторию не только выдающимся ораторским дарованием и эрудицией, но и глубочайшей убежденностью в справедливости выдвигаемых положений.

Когда Анатолий Васильевич кончил, благодарные слушатели подхватили его и на руках вынесли из зала»².

Всякий, кто искренне думает о развитии промышленности и сельского хозяйства, говорил Луначарский, должен начинать со школы. Вот то место, к которому нужно приложить рычаг, чтобы поднять на высшую ступень наше хозяйство (именно школа всех ступеней оказалась в числе первых объектов разрушительной политики «ельциноидов»). Начинать же нужно с развития «человеческих способностей: умственных, художественных, жизненных — это и есть культура. Поэтому культура является не только средством, но и целью»³. В этом весь Луначарский...

¹ Луначарский?.. Нет, он Антонов. Ч. II. С. 337.

² Там же. С. 258—259.

³ Там же. Ч. I. С. 241.

Научное издание

Любути́н Константи́н Николаевич
Франц Светлана Викторовна

**РОССИЙСКИЕ ВЕРСИИ МАРКСИЗМА:
АНАТОЛИЙ ЛУНАЧАРСКИЙ**

Ответственный за выпуск *В. В. Кочкин*
Редактор *О. А. Виноградова*
Верстка *Л. А. Хухаревой*

ИД № 05974 от 03.10.01

Подписано в печать 28.02.2002. Формат 84 x 108/32.
Усл. печ. л. 9. Бумага офсетная. Гарнитура *Peterburg*.
Печать офсетная. Тираж 300 экз.
Заказ № 589.

Издательство Уральского университета
620083 Екатеринбург, ул. Тургенева, 4

Отпечатано в ИПЦ «Издательство УрГУ»
620083 Екатеринбург, ул. Тургенева, 4