

Утопия и утопическое мышление

Предисловие. В. Чаликова.....3

Часть первая. Природа и функции утопического сознания

Утопическое мышление в западном мире. Ф. Мэнюэль и Фр. Мэнюэль. Перевод В. Чаликовой
..... 21

Принцип надежды. Э. Блох. Перевод Л. Лисюткиной..... 49

Миф машины. Л. Мэмфорд. Перевод Б. Верпаховского 79

Вымысел и поучение. А. Петруччани. Перевод А. Киселевой 98

Часть вторая. Утопия в истории социальных идей

Идеология и утопия. К. Мангейм. Перевод М. Левиной.....113

Утопия и революция. М. Ласки. Перевод Л. Седова.....170

Утопия и реформизм. Х. Мараваль. Перевод О. Новиковой . 210

Часть третья. Диалектика утопических жанров в литературе

Границы жанра. Г. Морсон. Перевод В. Чаликовой.....233

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагая вниманию читателей первую в советской (да и в досоветской) истории антологию зарубежных утопических текстов в виде переводов отрывков из историко-теоретических, социально-философских, социологических и литературоведческих работ по утопии; наиболее выдающихся по своему значению утопических проектов; художественных текстов (утопия, антиутопия, дистопия, фантастика), невольно думаешь: как же она ко времени! И не потому только, что за три последних "гласных" года нам впервые открылись утопические проекты Владимира Соловьева и Тейяра де Шардена, Маргарет Мид и Николая Федорова, впервые стала доступна социальная фантастика Замятина и Хаксли, Оруэлла, Платонова, Булгакова; некоторые прежде запретные книги Лема, Брэдбери, братьев Стругацких. Нет, серьезнее актуальность этой книги. Мы живем в стране, где простое слово "жизнь" всегда имеет свой терминологический синоним. Жизнь называлась то "революцией", то "строительством социализма", то "развитым социализмом". Теперь наша жизнь называется "перестройка". И вопрос: не утопичны ли цели этой нашей ошеломившей и изменившей мир перестройки — мучает всех: и сторонников, и противников, и скептиков, и оптимистов. Утопического импульса перестройки, собственно, не отрицает никто. Но одни говорят: "Ну что же, с утопии всегда начинается новая, лучшая реальность". Другие отвечают: "Нет уж, хватит. Утопиями мы сыты по горло. Вот живут люди на Западе без утопий, трезво, реалистично, и пусть не все у них хорошо, нашего горя они не хлебали".

Эта книга открывает читателю, что именно Запад был колыбелью утопической мысли, именно там было и есть глубокое, развитое, утонченное утопическое мышление, дерзкие и разнообразные утопические эксперименты в малых группах. От Мора и Кампанеллы до У. Морриса и Маркса, от Скиннера и Шардена до Толкиена и Урсулы ле Гуин Запад пестовал и культивировал

3

культуру утопии, не смешивая ее с культурой реальности. Утопическая фантазия, создававшая то сияющий счастьем, то набухающий кровью мир будущего, как бы стояла на страже нормальной жизни, не позволяя, с одной стороны, отождествлять фантазию с реальностью, с другой — сдерживая реализм, не допуская, чтобы он перешел в сверхреализм, в мир холодного расчета, карающий равно и ностальгию, и мечту как "мыслепреступление" (что с такой художественной силой изображено в дистопии Оруэлла "1984"). Утопия оказалась союзницей цивилизации.

Сравнивая в этом отношении Запад и Восток, советский исследователь китайской утопии А. Кобзев пишет, что у конфуцианского мыслителя не было той критической позиции по отношению к действительному порядку вещей, которую в европейской культуре создало признание трансцендентного бытия, высшего и независимого начала. Не было у него и конкретного образа альтернативной социальной структуры — Церкви, Града Божия. Поэтому в Китае не были созданы

такие законченные социальные утопии, как "Государство" Платона и "Утопия" Мора. Может быть, предельная социально-политическая ангажированность конфуцианства, добившегося уже во II веке до н.э. статуса официальной идеологии, затормозив развитие самостоятельной утопии, облегчила развитие авторитарных тенденций в мышлении и социальной практике?¹ Над этой гипотезой стоит задуматься. А читая переводы из теоретических исследований М. Ласки и Э. Блоха, А. Петруччани и А. Маравалля, читатель увидит, насколько разнообразна и независима была утопическая мысль на Западе — как в Англии и США, странах, не знавших тоталитарных режимов, так и в Германии, Италии, Испании, прошедших через различные формы фашистских диктатур, но не столь долгих и опустошительных для своих стран, как диктатура Сталина. Абсолютного, окончательного ответа на вопрос о соотношении утопического мышления и тоталитарных форм социальной организации эта книга не даст. Вряд ли его даст и какая-нибудь другая книга.

Оригинальным и точным кажется мне замечание слависта из ФРГ Ганса Гюнтера (одного из авторов этой антологии): "В сталинской России не было ни утопии, ни реальности". Считать, что сталинская Россия, гитлеровская Германия или полпотовская Кампучия — сбывшаяся утопия, добросовестному ученому не позволяют факты. Во-первых, факт планомерного и беспощадного уничтожения при Сталине всех форм утопического эксперимента — от толстовских коммун до кружков эсперантистов. Во-вторых, факти-

1 Кобзев А. И. Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии. — В: Китайские социальные утопии. Сборник статей. М., 1987, с. 58-103. См. также рецензию В. Чаликовой на сборник в журнале "Новый мир", 1988, № 12, с. 248-252.

4

ческий запрет на научную фантастику. ("Туманность Андромеды" Ефремова могла выйти в свет только в 1956 г., в хрущевскую "оттепель"!)

В-третьих, расцвет "социалистического" реализма, то есть метода изображения "действительности", в самом названии которого содержится вызов утопии: отныне блаженные острова или XXI столетия отменялись — только настоящее могло представляться как идеал. В этой связи хотелось бы несколько слов сказать о Международной конференции "Утопия: воображение и реальность" (Израиль, 2—7 января 1990 г.), участницей которой была и автор этих строк. Свой доклад "Социалистический реализм как извращенная форма утопии" я предварил кратким рассказом о ситуации в нашей науке об утопии. С изумлением слушали ученые из разных стран о том, как мы, группа референтов Института научной информации АН СССР, еще совсем недавно по особому допуску получали в спецхране зарубежные книги об утопии, анализировали и обобщали их содержание и, составив сборники обзоров и рефератов, сдавали их в спецхран же. Как эти рота-принтные сборники кем-то тайно ксерокопировались и продавались на черном книжном рынке. Аплодисментами встретили они сообщение, что в издательстве "Прогресс" выходит антология переводов таких текстов; авторы некоторых, работ, включенных в антологию, сидели здесь же, в зале. В этой аудитории врагов утопии не было, и мне не приходилось, как на московских семинарах, доказывать, что утопия и

тоталитаризм не одно и то же. Для участников конференции это был вопрос решенный. Их доклады были посвящены жанровым, стилистическим, философским характеристикам конкретных утопических текстов, выяснению реалий, легших в основу утопических и антиутопических образов, уточнению обстоятельств места и времени появления знаменитых и мало известных романов, трактатов, пророчеств, поучений, сатир. Уровень философского, социологического обобщения не превосходил отечественный, но открывался многокрасочный, разноголосый, сложный и все же гармоничный мир воображения и реальности. Утопические мотивы Ветхого и Нового завета; фантастические путешествия XVII—XVIII веков; фурьеристские коммуны в Риме XIX века; милленаризм американских фундаменталистов; причудливые фантазии современной феминистской утопии; утопии Ренессанса и современной Франции; утопизм Канта и Фрейда; утопические тенденции в эстетике и педагогике, у венгерских популистов и у тамплиеров, у еврейских мистиков и французских революционеров... И, конечно же, Моррис, Мор, Оруэлл, Богданов, Горький (как ученик Богданова — доклад М. Агурского), Платон, Аристотель, М. Бубер, Платонов, Кафка, Табенкин, Исхак Муса аль Хусейни (автор "Воспоминаний курицы", опубликованных в Каире в 1943 г. и, к стыду моему, мне

5

неизвестных), А. Чаянов и снова Богданов, интерес к которому огромен; Бердяев, Эрнст Блох, Маркс. Через призму утопии рассматривались и фильмы Бертолуччи, и творчество Французских менестрелей XVI века, и теории безденежного рынка, и русское религиозное возрождение, и колонизация Америки.

Непередаваемый смысл и аромат придавало всему этому географическое и социальное обрамление: синь Генисаретского озера, холмы Вифлеема, берега Иордана, пустыни, горы, и на их фоне люди, выходящие из маленьких коттеджей — кто с папкой для бумаг, кто с виолончелью, а многие с корзинами для сбора апельсинов, — люди, убежденные, что они живут в реализованной утопии, имя которой "киббуц". Все заседания конференции, кроме первого, проходили в киббуцах, и после докладов мы наблюдали киббуцное производство, слушали киббуцный хор (для нас — критика Натальи Ивановой и меня — он экспромтом исполнил русские песни); смотрели потрясающей, пронзительной красоты балет-пантомиму "Палестинское восстание глазами израильского солдата" (чем-то напоминающее исповеди наших афганцев). А на одну ночь нас "разобрали" киббуцные семьи. Мы с Натальей Ивановой жили у прекрасно говорящего (и пишущего) по-русски профессора Абрахама Яссура, специалиста по Буберу и Богданову, страстного идеолога киббуцкого движения.

Мы видели в киббуцах уровень жизни, превосходящий не только наш, но в среднем и израильский (достаток, комфорт, путешествия); видели абсолютную свободу и раскованность, уют в домах, запах пирогов (но никакой черной работы на кухне — ее выполняют все по очереди: каждый один раз в 2 месяца работает в бригаде, оснащенной кухонной электроникой); на полях — компьютерная техника... Одним словом, работать можно где угодно — в баре, в лаборатории, в университете, только деньги идут в киббуц и поровну кладутся на счета всем: здоровым и

парализованным старикам, талантам и тугодумам. Видео, машины, отдых на Гаити — не проблема, так как денег много; но их много у всех, поэтому радости материального самоутверждения, сладости куска, на который, глотая слюни, смотрит сосед, в киббуце не ощутишь. А большинству людей эта сладость нужна — вот почему живет в киббуцах 3% населения Израиля (впрочем, многие просто не могут стать членами киббуца: очень высок вступительный взнос).

Мукки, историк киббуцного движения, с неподражаемым юмором рассказывал нам в саду первого киббуца Дгании историю о горстке выходцев из России, которые пришли сюда почти сто лет назад, голые, босые, с портретом Льва Толстого и твердым решением жить хорошо и справедливо; об их спорах, ссорах, ошибках, победах, борьбе, торжестве, кризисе. Свой рассказ он закончил словами: "Только умоляю вас: не вздумайте

6

повторить виденное в своих странах. Это случилось в особое время, при особых обстоятельствах. Чудо не может тиражироваться".

На конференции разгорелась дискуссия о киббуцах: хорошо или плохо, что 50% детей, рожденных там, уходят в обычный мир? Те, кто хотел бы сделать киббуцем всю страну, считают: плохо, это кризис. А те, кто понимает, что утопия хороша как остров, но страшна как архипелаг, рады движению молодежи из киббуцев. Эта удивительная конференция еще раз убедила меня: главное в утопии — проблема границы, и в географическом, и в правовом, и в нравственном, и в политическом смысле, да и просто в житейском: в смысле нормальной меры и степени утопизма.

Болезнью страха перед утопией "переболел" и Запад. В ряде материалов антологии читатель найдет следы этой болезни. Пик ее пришелся на конец 50-х — 60-е гг. Американский социолог и историк идей Дж. Шклар тогда писала: "Стон: куда девались утопии — исходит от тех, кто тоскует по революционизму или фашизму, или от тех, кто страдает античной меланхолией по поводу несовместимости мира вещей и мира идей, от тех, кто жаждет реванша за триумфальное шествие индустриализма и либерализма" 1.

Сейчас такой подход представляется уже анахроничным. Решающую роль в изменении отношения к утопии сыграла нависшая над человечеством угроза тотального уничтожения в случае ядерного конфликта, массового отравления или катастрофического вырождения в условиях нынешнего экологического неблагополучия в мире. Идеалы социального сотрудничества и гуманного коллективизма в этом контексте уже воспринимаются не как роскошь фантазии, но как единственная реальная альтернатива кровавому хаосу. Появляются понятия "экоутопия" (глобальное научно-культурное проектирование), "практотопия" (система

социальных реформ, направленных на построение не идеального, но лучшего, чем наш, мира (А. Тоффлер)²; "эупсихия" (программа стабилизации и раскрепощения душевного и духовного мира личности с помощью социальной терапии). Коммунитарный эксперимент в Америке и Европе приобретает крупные масштабы.

Одновременно пересматривается история утопической мысли, переоцениваются старые трактаты и романы об идеальном обществе. Исследователи видят в них уже не реликты безумных надежд, а предвосхищение "нового мышления", столь необходимого XXI веку. Вместе с тем продолжается ревизия утопических

1 Shklar J. The political theory of Utopia: from melancholy to nostalgia. — In: "Daedalus". Boston, 1965, N 1, p. 319.

2 См.: Toffler A. The third wave. N. Y., 1980.

7

идеалов (особенно связанных с концепциями прогресса) и вдохновленное ею сочинение антиутопий — образов бессмысленного механического существования в идеально организованных безликих коллективах. На этом фоне выделился уникальный философско-художественный жанр XX века — дистопия, то есть образ общества, преодолевшего утопизм и превратившегося вследствие этого в лишенную памяти и мечты "кровавую сиюминутность" — мир оруэлловской фантазии.

Для ориентации в этом массиве полезно определить предмет. Как отмечают многие исследователи, большинство современных утопий — не модели совершенства, а либо альтернативы настоящему, с высоты которых оно судится, либо попытки представить себе реализованными последствия определенных теорий, моделей, проектов. Само понятие совершенства сегодня качественно изменилось. "В классической утопии нравственный идеал трансцендентен, первичен, а социальная организация вторична, она служит только цели реализации этого трансцендентного идеала. В современной утопии главное — разумная организация. Она и есть нетрансцендентный утопический идеал", — пишет Л. Сарджент¹. В соответствии с таким пониманием проблемы он предлагает следующее определение утопии. Утопия — это подробное и последовательное описание воображаемого, но локализованного во времени и пространстве общества, построенного на основе альтернативной социально-исторической гипотезы и организованного — как на уровне институтов, так и человеческих отношений — совершеннее, чем то общество, в котором живет автор. Такое определение позволяет исключить из утопии короткие рассказы о будущем, в которых нет описания его как системы; романы, в которых описываются события, происходящие в будущем обществе, но не

описывается его устройство; многочисленные описания подземных и подводных миров, похожих на земной; романы о воображаемых войнах, научно-фантастические романы, которые сосредоточены на технологии будущего, а не на его социальном устройстве, а также многие феминистские, психоделические и фантастическо-порнографические романы. Из этого мы и исходили при составлении данной антологии. При таком подходе утопией можно считать книги о прошлом, а не о будущем, если в них описано идеальное взаимодействие и самовыражение большой группы людей или подобных им существ.

Конечно, определение утопии изменчиво: оно зависит от развития типов социального мышления и литературных жанров, от приобретаемой ими популярности, веса в обществе. "До 1940 года, — пишет Сарджент, — никому и в голову не приходило, что научная фантастика — часть утопической литературы.

1 Sargent L. Introduction. — In: British and American Utopian Literature. 1516 — 1978. Boston, 1979, p. XIII.

8

Сегодня утопический роман существует почти единственно как тенденция научной фантастики"¹.

Вопрос о соотношении научной фантастики и утопии очень сложен. В современной научной фантастике есть ветвь, идущая от Уэллса, усвоившего под влиянием своего учителя дарвиниста Гексли идею регрессивного развития — то есть движения от сложности к примитивности.

Фантастика этого типа (представленная в III части антологии) — альтернативна утопическому сознанию, как оно представлено, например, у Мора. Моровский утопизм исходит из признания эмпирического отсутствия утопии и одновременно из утверждения ее ценностной действительности. Именно такое утопическое сознание имел в виду Эрнст Блох — один из самых важных и сложных авторов нашей книги, определяя реальную функцию утопии как роль шокирующего зеркала слишком знакомой реальности. Моровская утопия — полная аксиологическая инверсия мира. Миры же, изображенные Янгом, Берджесом, Шекли, при всей их фантастичности, имеют с реальностью одну общую ценность — силу. Дихотомия сильного и слабого может перевернуться, но присутствует везде. (Так, и у Уэллса низшие социальные классы угнетают высшие, амфибии — млекопитающих, морские животные — земных.) Социальная фантастика перерастает в грандиозное апокалипсическое видение мира, где неорганическая жизнь побеждает органическую и, наконец, энтропия саму жизнь.

Отношение к утопии сегодня — это отношение к социальному идеалу бесклассового общества. Осуществим ли он? На дискуссиях об утопии можно услышать, что XX век добрее к утопии, чем XIX: "Поэты Греции и Рима скорбели об утерянной невинной жизни — без роскоши, но и без зависти, ревности, вражды. Их ностальгии отозвался век Просвещения, а XIX век объявил ее иллюзией. Антропологи XX века пришли к выводу, что золотой век существовал, что примитивные люди жили почти как в описаниях римских поэтов, что утопия, может быть, уже была"².

Существует и старый вопрос: почему все лучшее в утопической литературе создано в жанре дистопии и антиутопии? Отвечая на него, часто ссылаются на Кьеркегора, считавшего, что с эстетической точки зрения нет концепции более скучной и бесцветной, чем вечное блаженство. Утопия для Кьеркегора — не сфера искусства. "Теория учит, как изменить жизнь, искусство предлагает нечто, что лучше жизни, интереснее ее, создает мифы, которые иногда захватывают целые поколения и становятся

1 Sargent L. Op.cit.,p.XX.

2 Knust H. Utopian thought and modern society. — In: "Comparative literature studies". Urbana, 1973, vol. 10, N— 4,p.380.

9

жизненными стилями..."¹

Сложная проблема — это выделение внутри утопии пародии, сов гротеска, сатиры. Работы II части антологии демонстрируют разносторонние подходы к решению этой задачи.

Так, в представленном здесь фрагменте из книги Г. Морсона "Границы жанра" показано, что сатирическое изображение будущего не исключает преданности утопическим социальным идеалам и что не всякая негативная утопия враждебна позитивной. Дистопия и антиутопия сильнее и глубже противостоят друг другу, чем позитивной утопии. Отделяя дистопию от антиутопии, нужно прежде всего ориентироваться на их объективное содержание. Что ненавистно автору: миф о будущем рае и сам этот рай как враждебный личности (антиутопия) или сегодняшний ад, который только продолжится и усилится в будущем (дистопия)? Антиутопия — это карикатура на позитивную утопию, произведение, задавшееся целью

высмеять и опорочить саму идею совершенства, утопическую установку вообще. Поэтому правомерны вопросы, относящиеся к субъективной стороне творчества: хотел ли автор написать утопию или это получилось помимо его воли? Плохое или хорошее общество он намеревался изобразить? Была ли у него цель разоблачить утопию? Как указывает Сарджент, это очень сложный вопрос, особенно если мировоззрение автора не совпадает с мировоззрением читателя. "Скиннер считает "Уолден 2" хорошим обществом, а я не уверен в этом. Большинство моих студентов ужасает мир, изображенный Беллами, а Беллами он нравится" 2. (И добавим, нравился многим его современникам, пытавшимся создать миниатюрные миры Беллами, хотя другие авторы на этот же мир писали пародии, обыгрывая название — "Глядя назад...") Конечно, когда автор сам говорит, чтоб он имел в виду, спорить с ним не приходится, но как часто он этого не говорит...

Очень сложен вопрос о разграничении утопии и сатиры. Как и сатира, негативная утопия пользуется гротеском, аллегорией, пародией — всем, что может вызвать смех у читателя. Но сатира — более широкий тип художественного мышления и изображения, чем утопия. Великая сатира Свифта, Рабле, Гоголя, Салтыкова-Щедрина включала и утопию, и антиутопию, и дистопию. Нам кажется, дистопия ближе к реалистической сатире, всегда обладающей позитивным идеалом, антиутопия — к модернистской, негативистской и отчужденной, к "черному роману". (На грани сатиры и антиутопии стоят романы К. Воннегута, Р. Хеллера, Ф. Дюрренматта.) В XX веке сатира, как и пародия, так глубоко проникла в художественное мышление, что сейчас она практически существует во всех жанрах.

1 Цит. по: Knust H. Op.cit.,p. 383. 2 Sargent L.Op.cit.,p.XXI.

10

Но это аспект более широкой проблемы о месте иронии в ременном мышлении. Тексты антологии позволяют увидеть, что ирония по отношению к утопии характерна скорее для интеллектуальных кругов общества, чем для людей физического труда. Именно тяжкий труд с древних времен породил мечту о блаженном безделье, и люди готовы были умереть за эту мечту (и убивать — тоже!) .

Замечание исследовательницы европейских утопий Б. Гудвин: "Мы найдем в утопиях и созданную воображением замученного работой народа страну Кокейн — место сплошного отдыха, образ, отражающий библейские представления о наказании трудом за первородный грех; и утопии интеллектуалов, построенные на культуре труда"¹, — вполне соотносимо с политическим мессианизмом не только низших слоев Европы эпохи Реформации, но и с еретическими мечтами даосских сектантов и участников восстания Желтых повязок в средневековом Китае. И на Западе, и на Востоке — "молочные реки" народной утопии окрашиваются кровью, принимая в себя горячие струи политического мессианизма.

Представленный здесь отрывок из крупнейшего и очень авторитетного на Западе исследования Франка и Фрица Мэньюэлей рисует трагедию народа, поверившего этой мечте, и драму его интеллектуального вожака, видевшего мир глубже и сложнее, но бессильного остановить кровавую анархию.

Страх перед популистским утопизмом заставил Энтони Берджеса резко изменить направление своей сатиры. Отрывок из его книги "1985" представлен в III части антологии. А ведь предыдущая сатира Берджеса была скорее вызовом технократической антиутопии. Это роман "Механический апельсин", приобретший мировую известность благодаря фильму американского режиссера Стэнли Кубрика. Э. Берджес тогда был склонен видеть ближайшее будущее западной цивилизации как технологический кошмар, но его прогноз ограничивался только ближайшим будущим. В истории человечества, понимаемой Э. Берджесом как смена типов коммуникации, периоды отращения к ближнему и усталости от муравейника коллективной жизни неизбежно сменяются эпохами жажды понимания и любви, эпохами поиска другого человека и поиска человеческого коллектива. Этот парадокс персонифицирован в "Механическом апельсине" в судьбе "живого робота" Алекса — технически изощенного мафиози, у которого хирургическим путем удалена совесть. С одной стороны, потерявший после операции ощущение целостности бытия и, следовательно, свободный от вопроса о его смысле, Алекс эффективно и беспощадно манипулирует своими жертвами; с другой, случайно оставшиеся в нем после операции кру-

1 Goodvin B. Economical and social innovations in Utopia. — In: Utopias. Ed. by Alexander P., Gill R. L., 1984, p. 80.

11

пицы души обострены и утончены до такой степени, что этот палач отвечает на сигналы, которых не слышат многие добрые и хорошие люди, — на муку и блаженство умершего сто лет назад одинокого гения. Непереносимой болью наполняет все его существо финал бетховенской "Девятой симфонии". С этой муки начинается распад технологического ада. А в романе-эссе "1985" Э. Берджес увидел будущее как цивилизацию примитивных, воинственно антиинтеллектуальных "профсоюзников", в которой технология особой роли не играет, а на первый план выступает бездумный и агрессивный антиинтеллектуализм и коллективизм.

Читатель антологии увидит, что самый страшный утопический проект принадлежит не писателю-фантасту, а историку Л. Мэмфорду, который представил свою модель будущего как картину прошлого; не как гипотезу футуролога, а как открытие историка. Эту картину он рисует не только в книге "Миф машины", включенной в антологию. Еще раньше, заново изучив и проинтерпретировав дошедшие до нас свидетельства о жизни Платона, Л. Мэмфорд пришел к

выводу, что утопические фантазии античного философа имели точный географический адрес и исторический прецедент.

Путешествуя по Египту и Месопотамии, Платон, писал Мэмфорд, набрел на руины древних городов, увидел остатки величественных сооружений, обнаружил папирусы, изображающие слаженный коллективный труд одинаковых в своей правильности людей. Его воображение, уязвленное хаосом и беспутством окружающей жизни и жаждущее гармонии и порядка, нарисовало себе древнюю живую машину (мощностью до 10 тыс. лошадиных сил), в которой каждый винтик чувствовал себя частью Высшего Порядка. Он увидел мир, отделенный стеной от хаоса, соразмерный и подконтрольный высшим силам. Так возник платоновский город — архетип утопии на все времена.

Пусть очаровавшая Платона утопия рассыпалась задолго до его появления на свет, пусть со временем занесли ее, как пески пустыни, подавляемые ею другие формы жизни — деревенские, соседские, групповые, классовые, семейные, пусть вокруг автора первой утопии кипели отнюдь не утопические социальные страсти, особенно в Коринфе и Малой Азии, он верил в будущий триумф порядка и контроля. И не один Платон, с грустью пишет Мэмфорд, грезил о прошлом. Человечество время от времени пытается вернуться к машинному порядку, и ничто, по-видимому, не остановит его на пути к этой цели: ни бессильные проклятия авторов антиутопий (не случайно сделавших именно город фокусом своих апокалипсических фантазий), ни "неолуддизм" художественного авангарда, ни рассчитанное разрушение, отрешенные хэппенинги, геометрическое перевертывание ценностей (объявление преступников святыми, а помешанных —

12

пророками), ни другие формы иррациональной расправы над "человеческой машиной". Таков диагноз Л. Мэмфорда 1.

Исходя из представления, что техническая рационализация есть универсальный процесс нового времени, подвластный только критерию эффективности, некоторые авторы варьируют диагностику и рисуют будущее как апофеоз эффективности и неограниченной духовной диктатуры интеллектуалов.

В бестселлере М. Янга "Возвышение меритократии: 1870 2033. Эссе о равенстве и образовании", с отрывком из которого знакомит ангология, такое абсолютно рациональное, не знающее ни иерархически-статусных, ни морально-догматических тормозов, общество на всех парах летит по дороге прогресса навстречу своей гибели. Пролетарии там тоже верят в универсальную ценность интеллекта: именно поэтому, никем сознательно не унижаемые, они сами ощущают

свое существование как низшее, убогое и бессмысленное. Духовная изоляция приводит материально обеспеченных пролетариев к такому ужасу перед абсурдностью своего существования, что они в яростном кровавом мятеже уничтожают государство меритократии.

Но что же дальше? — спрашивали читатели Янга. Каков сценарий? Диктатура грубой физической силы вместо диктатуры интеллекта., то есть деспотизм прорвавшегося к вершине общества "хама"; затем протест нового поколения интеллектуалов против хамства; распространение и торжество демократических идеалов, демократическая революция, последующая меритократия интеллектуалов — и снова мятеж пролетариев? Порочный круг?

На чем же остановится колесо истории и на рубеже какого его поворота, на какой фазе стоят современные буржуазные демократии? Один из самых последовательных приверженцев технологической утопии Д. Мур считает, что спасение демократии в массовой роботизации труда, в массовом производстве компьютеров, воспринимающих письменные инструкции и даже голос человека. Стачки и мятежи вытесненных ими рабочих встретят "революцию роботов", как некогда встретили они индустриальную революцию, пишет Мур. Но минут и они. "Если мы переживем ближайшие трудные годы, колесо истории навсегда заклинит на демократии" 2. Автор признается, что у него "дух захватывает" от собственной модели: ведь это будут новые Афины, роскошная демократия, живущая трудом десяти миллионов электромеханических рабов! Честная, открытая эксплуатация электромеханических рабов представляется Д. Муру залогом справедливых равноправных отношений в обществе, ею будет

1 См.: Mumford L. Utopia: the city and the machine. — In: "Daedalus". Boston, 1965, N— 1, p. 271 — 283.

2 Moore D.T. (Ir.). Will robots save democracy? — In: "The Futurist". Washington, 1981, vol. 15, P 11, p. 19.

13

исчерпана вся потребность человека во власти, а производимое роботами изобилие станет залогом свободного развития личности.

Итак, мечтания должны уступить место изобретениям. Но лежащая в основе всякого изобретательства установка на совершенство постепенно превращала проектное сознание все в ту же утопию, а художественность оформления проектов переводила техническую эстетику в ценностно завершенную систему образов. Как отмечает историк и теоретик архитектуры Д.

Мальдонадо, проектное сознание, сформировавшееся в контексте урбанизма и дизайна, вернулось в лоно утопии.

В этом превращении технического сознания в социальное воображение исключительную роль сыграла идеология экологического кризиса: она переориентировала цель проектирования с возвышения человека над средой в соединение человека со средой на условиях, оптимальных не только для него, но и для среды.

Конечно, нельзя забывать, что с самого начала особенностью проективной деятельности была установка на немедленную конкретную реализацию проекта, на синхронное воплощение идеи в предмет. 70-е годы внесли в эту ориентацию одну, но радикально перестраивающую ее идею: цели проектирования могут быть определены только после исследования ценностей, после определения будущей ценностной среды, нового ценностного мира, в который впишется реализованный проект. Именно поиск более широкого, чем научное, восприятия мира привел часть духовной элиты Запада к мистико-проектному сознанию как новой форме осознания отношений между бытием и сознанием. Это сознание пророческое, предвосхищающее, интуитивное, оперирующее воспоминанием и предчувствием, анализом и синтезом, использующее системный подход как средство в руках творческой личности, улавливающей сигналы из будущего и непосредственно их переживающей.

Если поиск новой "рамки соотнесения" для конструирования утопий привел научно-художественную интеллигенцию к идее проектного сознания, то научно-идеологические круги, а также гуманитариев с ярко выраженным общественно-политическим темпераментом эта же установка привела к идее синтеза христианского мессианизма с технологическим программированием.

Родоначальником этого направления в XX в. стал Тейяр де Шарден, выдающийся естествоиспытатель, религиозный проповедник и миссионер, автор гимнов Богу, Вселенной и Машине, один из которых представлен здесь. Его утопия антропологического скачка, завершающаяся апофеозом физической аннигиляции человечества — растворения его в духовном океане, — не привилась широкому общественному сознанию, но авторитет научного имени и подвижнической жизни Тейяра де Шардена

14

сильно способствовал поиску духовной связи науки и техники с христианством. С этих позиций ученик Шардена известный французский общественный и политический деятель Оливье Клеман резко критикует западное христианство за утерю "онтологического динамизма", а западную науку — за отсутствие духовных перспектив, приведшее к неограниченному произволу

индивидуального разума и воли и его следствию — экологическому кризису, выход из которого видится только в возвращении современной науки и технологии к идее богочеловечества.

По мысли исследователя и творца мифопоэтики Дж. Толкиена (он представлен небольшим фрагментом во II части), спасти душу от технологии может только сказка. Роль сказки, мифа сопряжена с проблемой глубинного единства, цельности человеческого бытия, таящихся за противоположностью элитарного и массового образов жизни, за контрастами высокой и низкой эстетики. Отмечая факт несомненного присутствия элементов поэтики волшебной сказки в художественной ткани социальной фантастики, советский исследователь Е. Неелов тоже пишет, что хотя фольклорно-сказочные структуры составляют в фантастике только первый слой художественной ткани, но именно он "в немалой степени способствует поэтичности, многозначности, можно сказать, человечности научной фантастики"¹. Пафос Шардена и Толкиена — в призыве к "тихой революции", революции в познании, к отказу от современного гнозиса, от современной концепции науки. Это попытка вложить как можно больше научных знаний в качественно новый тип духовной деятельности. "Концепция науки как исследования в XX в. резко отличается от концепции науки как истины прошлых веков, пишет близкая им обоим по духу антрополог М. Мид.— Наука как исследование допускает другие истины, в первую очередь религиозные... Современная наука становится формой самосознания, самопознания и освобождения — Призванием. Христианское учение о соединении с Богом через ближнего должно сегодня наполниться конкретным научным знанием о том, как реально обрести ближнего, как понять его"² (курс. авт.) .

Братство с ближними — формирующий элемент того будущего социума, который и Шарден, и Мид называют "демократией участия". У каждого приверженца "демократии участия" свой архимедов рычаг поворота к ней: раздробленная экономика ("малое — прекрасно"), децентрализованное управление, архитектурный дизайн, компьютеры.

Но главное — семиотическое единство, общая знаковая система. Это специфически миссионерская, культурническая про-

¹ Неелов Е. М, Фольклорная волшебная сказка и научная фантастика. Петрозаводск, 1986, с. 103.

² Mead M. Twentieth century faith: Hope and Survival. N. Y., 1972, p. 12.

блема: как быть понятым? Первый шаг к интегративной культуре они видят в создании универсальных знаковых систем общения, единого геофизического календаря и единой системы

описания родственных и сексуальных отношений. Второй — в разработке единого языка будущей культуры на основе одного из живых современных языков (принадлежащего развитой стране, но не сверхдержаве) .

Но интеграция культуры, по их мысли, должна с равной силой идти и по вертикали — между сословиями и поколениями, реализуясь на основе продуманной технологии внедрения христианских норм общения.

На фоне этих проектов удивительно рациональной кажется представленная в антологии система рассуждений испанского философа А. Маравалля. Он явно стремится найти средний путь между мистикой и инженерией, обращаясь к опыту миссионеров и реформаторов. Проект сплошной рационализации человеческого существования через научно-инженерное проектирование, управление и контроль (разработанный в США в начале 30-х гг.) Маравалля не привлекает, но он сознает силу его влияния. Да, "технат" остался на бумаге, не реализовался. Но его идеи глубоко проникли в сознание миллионов людей, рождая у одних безграничную мистическую веру в науку и технику, у других апокалипсический ужас перед ними. "Вся вторая треть XX в., пишет советский исследователь американской утопии Э. Я. Баталов,— была периодом укрепления позиций технократической идеологии в американской культуре, что, конечно, не могло не сказаться на статусе и функциях технократической утопии в национальном сознании"¹.

Каждый новый прилив напряжения в экономике и политике ставил технократическую утопию на грань кризиса и стимулировал новую волну технократического мессианизма. На гребне одной из волн появился утопический проект бывшего министра обороны США Макнамары — проект неидеологического усовершенствования общества с помощью достижений НТР. Поражение США во вьетнамской войне, прозванной "войной Макнамары", было самым сильным ударом по технократической утопии за полстолетия ее существования. Наступило время конкурирующих с ней романтических утопий, коммунитарных движений и экспериментов. На сегодняшний день, однако, очевидно, что технократическая утопия выжила, что ее горизонты, по словам В. Л. Паррингтона, стали для многих американцев своего рода механическими небесами, где товары, сходящие с конвейера, всегда больше по размерам, лучше и функциональнее.

Во второй половине 70-х гг. технократический утопизм ока-

1 Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982, с. 153,

зался перед новым явлением — мощным экологическим протестом против технологии. Экоутопия, противопоставляющая заповеди "Расти или погибнуть" девиз "Не расти, чтобы выжить", не была, однако, цельной. Ее поле во многом пересекалось с полем техноутопии: и та, и другая уповали не на классические научные истины, не на метафизику добра, а на "мудрость" — прикладной сплав знания, умения и веры. Сложился новейший утопический комплекс: причудливое соединение техницизма и мистики, рационализма и сверхчувственности, эмпирики и оккультизма.

Утопическая инициатива, традиционно принадлежавшая просвещенному властителю, великому ученому или благородному герою, перешла к "рабочей группе" — проектировщикам, расчетчикам, операторам, среди которых обязательно наличие сверхчувственно гениально одаренной интуитивной личности, синтезатора идей, "преемника" сигналов из будущего.

Технология из средства приложения каких-то иных эволюционных сил превращается в контексте этой утопии в "душу эволюции"; ей придаются статус политики и судьба личности, а рожденные в ее русле утопии осознаются как "неутопии" (практопии), как преодоление утопизма.

В истории литературно-теоретического утопизма сменяли друг друга названия будущих блаженных краев: Республика, Град Божий, Христианополис, Фрейдляндия. Дж. Бурстин, один из наиболее широко читаемых историков США, называет свои размышления о будущем обществе "Технологическая республика".

Не "золотой век", не Эдем — прообраз будущего у Бурстина, а "новая технология, впервые явившаяся миру во всем блеске своих возможностей на Международной выставке в Филадельфии в 1876 году"¹. Технологическая республика, пишет Бурстин, создается двумя специфическими силами научно-технической революции: ускорением социально-исторического процесса и конвергенцией, то есть "тенденцией всего становиться похожим на все". Под первой силой имеется в виду стремительность, быстрота изменений. Интересно проследить, как идея об ускорении исторического процесса, появившаяся на рубеже XIX XX в. в контексте мистического эволюционизма русского философа В. Соловьева, идея, развитая выдающимися естествоиспытателями XX в. В. Вернадским и П. Тейяром де Шарденом как учение о ноосфере, превращается в технократическую статистику — калькулирование количества и скорости изменений, происходящих на земле в последние десятилетия.

Непредсказуемость социальных последствий технологиче-

1 Boorstin D. The Republic of Technology: Reflections of our future community. N. Y., 1978, p. 2.

ской революции становится с конца 60-х гг. одной из ведущих тем футурологии — области социального сознания, пограничного с утопией. Так, американские футурологи Г. Канн и В. БрюсБриггс, обратившись к предсказаниям о развитии частного автомобилизма почти столетней давности, обнаружили, что угадано было не так уж много: что лошадь будет вытеснена с дорог, что гаражи станут частью пейзажа, что загрязнится атмосфера. Но никто не предсказал, что частный автомобилизм изменит образ жизни, брачные и сексуальные отношения; что произойдет фундаментальный экзистенциальный сдвиг — новое соотношение средств и целей в человеческой деятельности, ибо энергия и время, затрачиваемые на достижение цели, резко уменьшатся. Другой пример неугаданного социального сдвига — изобретение телефона. В свое время оно не вызвало к жизни размышлений о том, что этот аппарат сделает власть самого конституционного президента более универсальной, чем власть абсолютнейшего из монархов 1.

Канн и Брюс-Бриггс видят в этой "вестернистской цивилизации" некий аналог эллинизма с его неутопической бескрылой этикой — смесью неостоицизма и неоэпикурейства, с его ощущением исторической конечности, декаданса, с его монументальной, но не героической архитектурой.

Такое переживание реальности может породить новую волну утопических революций, если утопия и революция — родные сестры, как доказывает один из авторов данной антологии М. Ласки. Оставаясь в рамках открывающей антологию парадигмы К. Мангейма, Ласки на ряде исторических примеров показывает, что, хотя в основе утопии и революционной идеологии лежат одни и те же архетипические мифы: райского блаженства и очищающего огня как пути к нему, — необходимо идейно развести утописта и революционера (у А. Маравалля этому соответствует дихотомия "революционер-реформатор"). Ласки находит четкий, осязаемый критерий различения утопии и революции — отношение к времени. Нормальный, "здоровый" утопист, продумывая свой проект, стремится представить себе, когда именно и как он реализуется. Революционеру важнее всего заклеить сегодняшний день: от вопросов о будущем он раздраженно отмахивается, называя их "пустыми", как это делал К. Маркс. А ведь именно в процессе мысленного конструирования будущего рождается ответственность, справедливо замечает М. Ласки.

Блестяще аргументирует идею связи утопии и действительности еще один наш автор — А. Петруччани. С позиций строго литературного пуризма Петруччани выносит за рамки жанра и Пла-

1 См: Kann H., Bruce-Briggs B. Things to come: thinking about seventies and eighties. N.Y., 1972, p. 15.

тона, и французских утопистов. Но очень ценно его замечание о глубинном сходстве утопии с реальностью, об общем языке, на котором они говорят. Это, казалось бы, литературоведческое наблюдение бросает дополнительный свет на материалы I части антологии, объединяя их как социологические по методу и содержанию.

Во II же части утопия исследуется как тип художественной культуры; ее жанровая, образная, стилистическая природа в разные времена и у разных народов. Блаженному небу утопии противостоит земля, терзаемая двумя вечными войнами: историей — борьбой классов и народов — и цивилизацией — борьбой человека за покорение природы и собственного естества. Именно здесь утопия обретает время.

В III части и социология, и символика переводятся в план фантастического сюжета. Хотелось бы в этой связи подчеркнуть, что разделение антологии на части не носит общепредметного характера в смысле разведения социологии и литературоведения. Утопия воздействует на сознание и поведение людей именно через свою образную природу. Отсюда ее внимание к архитектуре и дизайну. Анализируя модели идеальных городов, созданные в эпохи формирования новых социальных порядков (раннее Возрождение, начало модернизации и ранний технологический модернизм), профессор истории Роджерского университета Р. Фишер утверждает, что не осмысленный еще теоретически социальный феномен может быть представлен только как целостный образ: симфония, роман, храм или город. "Только в героическом порыве одиночки-интеллектуала на первых порах утопия может обрести плоть" 1.

С другой стороны, анализ художественной структуры утопии вводит читателя прямо в ядро мировоззренческих проблем и социологических связей. Власть утопии — это власть символа над человеческой жизнью, вторичная реальность, соединяющая несоединимое: науку и легенду.

Карл Мангейм писал об утопии не как о романе, а как о типе психологии, исследование которого открывает его глубокую амбивалентность: "Сочетание радикализма с ностальгией по средневековью у Мора; веры в освобождающую роль науки со склонностью к авторитарности у Бэкона; ненависти к тирании с догматической набожностью у Кампанеллы"2. Читателю известны причины, превратившие мангеймовскую социологию знания в попперовскую идеологию антиутопии. Мы хотим только показать, какую важную роль в осмыслении и преодолении этой идеологии играет исследование жанровой природы утопии.

1 См.: *Utopias*. Ed. by Alexander P., Gill R., p. 97.

19

В книге "Границы жанра", представленной в антологии небольшим отрывком, сформулирован принцип диалектики утопических жанров — диалог утопии и антиутопии, за парадигму которого американский исследователь Г. Морсон принял "Дневник писателя" Достоевского.

Неизбежная основа и условие утопического поиска — недовольство действительностью. Его следствием может быть опасная безответственность, чуждая деятельному творческому духу, жаждущему "труда со всеми сообща и заодно с правопорядком", — как писал Пастернак ¹, перекликаясь с Пушкиным. Его следствием может быть и безнравственная "бесовская" мятежность, глубоко исследованная Ф. М. Достоевским. Но он же в свой "утопический час" очень точно выразил неодолимый нравственный смысл утопии: "И если уж действительность нехороша, то при ясно осознаваемом желании лучшего можно, действительно, как-нибудь собраться стать лучше"².

В. Чаликова

¹ Пастернак Б, Столетье с лишним — не вчера... — В: Пастернак Б. Стихотворения и поэмы. М., 1977, с. 85.

² Достоевский Ф. М. Дневник писателя 1876 года.— В: Достоевский Ф. М Собр, соч., т,23.М.,1982,с.48.

20

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПРИРОДА И ФУНКЦИИ УТОПИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Ф. Э. Мэнюэль и Фр. П. Мэнюэль

УТОПИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ В ЗАПАДНОМ МИРЕ*

РАЙ ЗЕМНОЙ ДЛЯ ПРОСТОГО ЧЕЛОВЕКА

Утопию Томаса Мюнцера породило сознание острого социального конфликта в немецких городах, где он был священнослужителем. Если Томас Мор хотел упорядочить, одухотворить и стабилизировать общество, то Мюнцер звал к мятежу, к разрушению, после которого начнется царство Христа. Утопия Мора была бегством на блаженный остров; он создал образ человеческой Республики — благоустроенной, но не совершенной, ибо подлинно прекрасное существовало только на небесах. Мюнцер обнажил меч, чтобы царство небесное пришло на землю. Мор читал Библию как реальную историю и склонялся к литературной интерпретации текста не как прямого морального назидания, а как философской аллегории. Для Мюнцера Священное писание подлежало свободному толкованию в контексте современных событий — толкованию, непосредственно обращенному к духовному опыту читателя. Если Мор стремился найти корни насилия в человеческих отношениях как таковых, то Мюнцер считал насилие сорняком, который сметет очистительная буря. Его рай должен был наступить в результате могучего восстания против властелинов зла. На гравюре XVII в. Ромейн де Хуге изобразил Мюнцера с Библией и обнаженным мечом в руке**.

(C) 1979 by Frank E. Manuel and Fritzil P. Manuel

* Глава из одноименной книги Ф.Э. и Фр. П. Мэньюэлей. Перевод осуществлен по изданию: Manuel Frank E and Manuel Fritzie P. Utopian Thought in the Western World. The Belknap press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1980, p. 181 — 202. — Прим. ред.

** Художник заимствовал образ Мюнцера из нидерландской хроники о еретиках 1608 г. которая воспроизводила портрет не Мюнцера, а Яна Матиса — одного из вождей анабаптистов. Относительно достоверным изображением Мюнцера считается портрет 1608 г, Христиана ван Зихена, См.: Benzing M. Thomas Muntzer. Lcipzig, 1983, S. 8-15. — Прим. ред.

21

Братья Свободного Духа, табориты, анабаптисты

Наисходе средневековья рай из области мечты превратился в непосредственный стимул для отчаянных и опасных земных деяний. Верующие не хотели больше терпеливо ждать блаженства в другом мире и торопили время, требуя немедленного установления славного царства. Главным географическим ареалом пророческого воодушевления были Центральная Европа и Рейнские земли, но через тайные каналы (во многом еще не изученные) движение распространилось по всему континенту. Из глубин России оно проникало в Богемию и Моравию; доктрины нижнерейнских сектантов достигали Англии.

За столетие до лютеровской Реформации социальные мятежи неизменно сопровождала милленаристская вера. Участники народных восстаний ремесленников и крестьян, питавшие враждебность к церковной иерархии, сочетавшуюся с глубоким антагонизмом бедных против богатых господ и бюргеров, находили в Библии образец общества, которое должно прийти на смену ненавистным им порядкам. Рационалистические городские утопии греческих философов были отвергнуты, древние мотивы фольклорных утопий страны Кокейн заглушены райскими образами, навеянными Библией и пророчествами. Английские лолларды четырнадцатого века во главе с Джоном Боллом находили в Евангелии оправдание социального и политического протеста: Священное писание давало им освященный образ мира, такой, каким он должен быть. Гуситы Богемии мечтали о патриархальном порядке, о правителях, подобных пророкам Ветхого завета. Фантазии уходили своими корнями еще глубже, к садам Эдема, к естественности и простоте первого человека, к истине в ее чистом виде. Призывы к духовной истине и телесной наготе — хотя первое не является необходимым условием второго — соединялись в видении нового рождения. И Мюнцер призывал верующих предстать перед Богом нагими, освобожденными от всего тварного ¹.

Налицо сходство представлений и поступков вождей пауперов во время крестовых походов; грез "пастушков"; легенд о будущем царствовании пробуждавшегося после летаргического сна кайзера Фридриха; райские упования братьев Свободного Духа и Апокалипсиса таборитов, дикого отростка гуситов. Везде пророк — харизматический лидер. Антихрист и его силы отождествлены с богатыми, властвующими, евреями, ортодоксальным духовенством; заранее известен день кровавой катаст-

1 Muntzer Thomas. Protestation odder empietung Tome Muntzers vo Stolberg am Hartzs seelwarters zu Alstedt scine leer betreffende und tzum anfang von dem rechten.Christen glawben und der tawffe (1524),-In: Muntzer Thomas. Schriften und Briefe. Ed. Gunther Franz, Gutersloh, G. Mohn, 1968, S. 234.

рофы, после которой на земле воцарится добрый император, или мистический лидер, или сам Христос. Общий для всех сект язык представляет собой смесь пророчеств Даниила, Откровения (Иоанна Богослова.— Перев.) и Сивиллиных книг. Тысячелетнее царство источает мир и любовь, хотя мстительное и мятежное одушевление последних дней перед его наступлением прославляется как необходимое. В "Воззвании революционера с Верхнего Рейна" мятежного милленариста Конрада Штюрцеля, как недавно было установлено, юриста при дворе императора Максимилиана 1, написавшего (около 1498 года) "сто глав и 40 статутов", появление суровой карающей религии связывается с предсказанием всемирной власти "Священной Римской империи" во главе с королем Черного Леса и его рыцарями — образец средневековой фантазии,

соединившей обещания равенства с обращением к простому человеку и народу и резким протестом против судебных властей, прототип и Мюнцера, и Гитлодея у Мора*1.

Братья Свободного Духа заимствовали некоторые идеи у Джона Брюна, как видно из материалов его допроса около 1330 г. Посвященные в эту организацию проходят две ступени: сначала аскетическую — отречение от всей собственности и превращение в нищих; затем ступень абсолютной свободы, убивающей их старое естество: на этой стадии им предписывается развивать и лелеять в себе ростки новых побуждений ценою отказа от свободы и временных радостей. Истинно свободные не знают ни подчинения, ни запретов, ни отлучения. Ни папа, ни архиепископ не властны над ними, ибо в своей свободе они не подлежат юрисдикции людей, Поэтому заповеди и предписания церкви дня них ничего не значат. "Я свободен духом, — говорит новообращенный, — и я делаю и беру все, что пожелаю. И если я встречу женщину в тиши ночной, я утолю свое вожделение без малейшего раскаяния или сознания греха, ибо дух свободен, и я, естественный человек, свободен следовать своей природе". Человек, вступивший в союз с Богом, не может быть грешен.

Табориты считали себя частью Божьего воинства, которое должно было выступить из городов, деревень и замков с началом всемирной катастрофы. Они избрали пять городов, предназначенных к спасению от всемирного разрушения, и массы людей устремились в эти убежища, намереваясь создать там комму-

* В 1974 г. Юрген Бюкинг выдвинул гипотезу, согласно которой "верхнерейнский революционер" — это королевский канцлер Конрад Штюрцель. — Прим. перев.

1 Bucking Jurgen. Der Oberrheinische Revolutionar heisst Conrad Stiirtzel.-"Archiv fiir Kulturgeschichte", 56, 1974, S.177 — 197; Franke A. and Zchabitz G. Das Buch der 100 Kapitel und 20 Statuten des sog. OR, Berlin, 1967.

2 Heresy in the Later Middle Ages. Adapted from trans. by Gordon Leff. Manchester, Manchester University Press, 1967, 1, p. 373.

нальные общины. "Гуситская хроника" Лаврентия из Бржезовы рассказывает о необузданной адамитской секте таборитов. "Во второе пришествие Христа, перед Судным Днем, все короли, князья и прелаты исчезнут. Те, кто был избран для жизни, вернуться к невинности Адама в раю, как Енох и Илия, не будут чувствовать ни голода, ни жажды, ни иной физической или духовной тяготы. И в священном браке, на непорочном брачном ложе они будут производить сыновей и

внуков — здесь, в долинах и в горах, без боли или печали, и вне первородного греха*'. Предводительствуемые неким Моисеем, адамиты бродили по дорогам, не ведая стыда, как первые мужчина и женщина в раю, танцую нагими и соединяясь друг с другом, Впрочем, фантазия промискуитета сравнительно редка в западной культуре и в истории утопии, где преобладает строгая регуляция сексуального поведения.

Часто рассказываются мелодраматические легенды о милленаристах Реформации, которые осуществили мечту об освобождении от угнетения. В действительности восстановление примитивного христианства, патриархальной полигамии и установление коммуны на одну ночь превращало их деяния в фарс. Анабаптисты были интернациональной сектой, чья территория включала Эльзас, Нидерланды, Швейцарию, Богемию. Они не верили ни в церковь как таковую, ни в текст Библии, а учили, что Бог открывается простым людям, страдальческая жизнь которых prepares их к встрече с Ним. Следствие после подавления крестьянских восстаний в Германии показало, что эти бедные, темные люди, провозгласившие свободу от церковной иерархии, слепо подчинялись своим сектантским лидерам и выполняли все их приказания. Пророческое одушевление, нападения деревенских мятежников, "вооруженных" лишь верой в вождя, на стреляющего из настоящего оружия врага; казни и грабежи; голодающие мужчины, женщины и дети, питающиеся, как овцы, травой в ожидании пришествия,— вот печальные свидетельства обмана и безумия фантазий о рае. Позднейшим эгалитаристам трудно было оправдать лицемерие Иоанна Лейденского, анабаптистского палача, объявившего себя царем Справедливости и владыкой Нового Иерусалима среди голодающей паствы в Мюнстере. Когда Давид Юнг в своем изящном трактате о морали высмеивает идею коммунизма, он делает это одной фразой, обратившись к свиткам анабаптистов.

* Лаврентий из Бржезовы. Гуситская хроника. М., 1962. Поскольку в ней тексты переведены с латинского, мы даем перевод с английского, сокращенный автором, — Прим. перев.

1 Büttner Theodora and Werner Ernst. *Circumcellionen und Adamiten*. Berlin, 1959, K. 81 — 82; цит. по: Kaminsky Howard. *A History of the Hussite Revolution*. Berkeley, University of California Press, 1967 p.405.

24

Странствующий проповедник

О Томасе Мюнцере можно говорить по-разному: как о теологе ранней Реформации, или как о вожаке банд ремесленников и крестьян, громивших монастыри и замки, или как о жыком и бездарном военачальнике, главаре невежественной толпы, легко разогнанной войсками германской знати. Можно говорить о нем как о создателе фантазии о жизни на земле. Содержание его утопии может быть восстановлено на основании нескольких манифестов, проповедей, воззваний к побратимам, небольшой подборки писем к друзьям и врагам, ответов

на нападки Лютера, материалов следствий над ним после катастрофы под Франкенхаузенем. Короткие речи, произнесенные или написанные при самых разных обстоятельствах, вряд ли дают наглядное представление об утопической альтернативе или будущем обществе; невозможно представить изложенные им принципы существования идеального общества. Мюнцер был знаком с "Государством" Платона — протокол допроса показывает, что у него обнаружили этот текст*; его единственное попутное замечание о Море пренебрежительно. Каково же место пророка Мюнцера в ряду рыцарей утопии, ее избранников? Сама его избранность не требует доказательств, поскольку опирается на внутреннее убеждение, что он слышал глас Божий, пройдя через ужасы следствия, пытки и трибуналы, по суровым ступеням на пути к мистическому озарению. Мюнцер стал прототипом приверженцев современной религиозной утопии тысячелетнего царства, могучее влияние которой выходит далеко за пределы сектантских границ ее первоисточника. Ограничив западную утопическую мысль строго секулярными рамками, мы упустим одно из ее глубоких течений, зародившихся в раннем иудейском христианском Апокалипсисе и захвативших Лейбница. Среди множества сложившихся на протяжении веков версий христианских утопий выделяется одна, построенная на вере в Божественный промысел, открытая людям с пророческим даром и не требующая посредничества текстов Ветхого и Нового завета. Два крупнейших проявления этой духовной утопии имели место в ранней Реформации и во время Гражданской войны в Англии. Милленаризм никогда не испытывал недостатка в пророках и постоянно все дальше переносил время прихода рая на землю, по мере того, как пророчества не исполнялись и вынужденные стать тайными мечты вновь ожидали своего часа. Милленаристы, приверженцы экзегезы, мастера искусства *gematria* — техники

* Таково предположение авторов; как указал исследователь Реформации В. М. Володарский, из протокола неясно, были ли у Мюнцера тексты, или он о них слышал. — Прим. перев,

интерпретации Священного писания путем придания календарного смысла буквам и словам — высчитывали священные пророческие даты. Анабаптист Ганс Гут, друг Мюнцера, объявил 15 мая 1527 года днем "Страшного суда", затем перенес его на 1559 год. Другие ограничивались провозглашением близости царства Божия на земле. Томас Мюнцер придерживался традиции, которая избегала хронологических пророчеств, одушевляясь ощущением, что время уже пришло. Вообще милленаристов можно разделить на тех, кто пассивно ждет вмешательства Всевышнего в историю, и тех, кто считает, что долг человека помогать Богу своими делами, молясь, проповедуя, свидетельствуя истину, а порой поднимая меч против слуг Антихриста и выходя на священную битву с ними. Мюнцер, предводитель религиозных активистов, стал героем-символом и религиозных, и светских революционеров.

Мятежи XVI в. в Южной Германии носили средневековый локальный характер. Но Томас Мюнцер являлся не просто провинциальным визионером, он был уникальной фигурой в среде ограниченных фанатиков. Его духовная жажда, сострадание человеческому горю, универсализм его проповедей, обращенных и к еврею, и к турку, и к человеку любого сословия — лишь бы он был способен к озарению,— поднимают его над толпой приверженцев танк называемой "радикальной Реформации". Вместе с тем восприятие мира в терминах спасения или терминах проклятия, резкое деление на своих и чужих, делают его — в контексте современной милленаристской и апокалиптической мысли — пограничной фигурой, которая должна быть или проклята, или вознесена. Мюнцер скорее принадлежит к прологу революционной утопии, чем к ее драматическому сюжету. Он создал прецедент — сплав насилия, бескомпромиссности и высокого напряжения борьбы. Мучительность пути к утопии и абсолютное убеждение в избранности составляют суть религиозной фантазии о царстве Божием на земле.

Томас Мюнцер не был невежественным крестьянином, одержимым видениями. Среди активных милленаристов он выделялся знанием Священного писания, трудов "отцов церкви", сочинений средневековых проповедников; он даже неплохо знал современную гуманистическую литературу. Мюнцер родился в Штольберге в 1488 или 1489 году, посещал университеты Лейпцига и Франкфурта, овладел еврейским и греческим языками. Рукописные списки его книг, хранящиеся ныне в Дрездене, включают "Диалоги" Платона, церковную историю Евсевия Памфила*, "Золотого осла" Апулея, трактаты Эразма Роттер-

1 Elliger Walter. Thomas Muntzer: Leben und Werk. Gottingen, 1975, S. 17.

* Один из основателей патристической агиографии, — Прим. перев.

26

дамского. Покинув университет, Мюнцер стал бродячим проповедником; неустанно путешествуя по Германии, он доходил на юге до Базеля, а на востоке — до Праги. Служа какое-то время отцом-исповедником в женском монастыре, в усердных поисках пути к Богу он изучал мистиков-теологов Генриха Сузо (Зейзе), Иоганна Таулера, и их труды углубляли те бездны сомнения и отчаяния, через которые должен пройти истинный христианин, прежде чем он обретет Бога в себе. Свобода образного и аллегорического толкования Библии Таулером поразила Мюнцера и подвигла его на собственную социально-апокалиптическую интерпретацию священного текста. Но, используя ту же мистическую терминологию, он не ударился в напыщенный пиитизм, не стал Schwärmer*.

Ранний последователь Лютера, Мюнцер был изначально воинствующим антипапистом и получил рекомендацию Лютера на место проповедника в Цвиккау — важном центре торговли и

текстильно-мануфактурного производства, окруженном серебряными рудниками и известном своим высоким интеллектуальным уровнем. В то время там преподавал основатель минералогии Георг Агрикола. К тому же Цвиккау, где Мюнцер довольно быстро завоевал популярность как обличитель богатых, лежал на пути в Прагу — сердце радикальной Реформации. Были установлены связи между духовенством Цвиккау и милленаристами Богемии типа николаитов, получивших название от Николая Власоника, крестьянина, общавшегося с ангелами. Хилиастические проповедники Цвиккау осыпали монахов насмешками не менее едкими, чем будущие сатиры Вольтера. Ересь для этих мест была традиционной: в 1462 году здесь предали казни вальдензианцев**. В Цвиккау шла непримиримая борьба между старыми мануфактурами-гильдиями и новыми процветающими владельцами рудников. Социальные и религиозные конфликты сплетались и усиливали друг друга. Страдавшие от экономической депрессии ткачи поддерживали религиозных обновленцев; богатые нувориши, владельцы рудников, остались верны католической церкви. Николаус Сторч, ткач из Цвиккау, обновитель доктрины таборитов, был известен как сторонник полигамии, крещения взрослых, раздела имущества богатых и сокрушения гражданских и церковных авторитетов. Диссидентская богардская традиция жила среди бедных ткачей и красильщиков, которые молились — на свой лад — по ночам в маленьких молельнях. Это была благодатная почва для мятежей.

* Слово Schwärmer (нем.) — "фанатик, витающий в облаках", — употреблено Лютером в качестве издевки над цвиккаускими пророками; в XVIII — XIX вв. в Германии так называли некоторых утопистов. — Прим. перев.

** Вальдензианцы или вальденсы — еретические секты конца XII в. в

Южной Франции, Северной Италии, Германии, Чехии, Испании, Швейцарии.

Не признавали догмата Христа, не почитали Крест, иконы, церковь, ка-

толическое духовенство, папу. — Прим. перев.

Мюнцеру было около тридцати лет, когда его арестовали по обвинению в ереси и смуте. Ранее ученый-лютеранин и почти гуманист, теперь он презирал и обличал Лютера. Позже, в 1525 году, получив наследство матери, Мюнцер приобрел 75 томов книг — значительная по тем временам библиотека. По своему происхождению он не принадлежал к сословию крестьян-ремесленников, с которыми отождествлял себя в своей миссии. Мятеж Мюнцера против эрудированных профессоров, его враждебность к уважаемому отцу-бюргеру (с которым он

ссорился из-за наследства) ознаменовали отказ от своих истоков и поиск избранных, отмеченных Богом побратимов вне своего круга. Жалобы Мюнцера на то, что отец обращался с ним, как с сыном шлюхи, проливают некоторый свет на источник его ненависти к сильным мира сего, но мы слишком мало знаем о детстве и юности Мюнцера, чтобы выводить из них его ярость к последним и преданность отверженным.

Преследуемый францисканцами за свои суровые проповеди против них, Мюнцер обратился за поддержкой к Лютеру, все еще считая себя его последователем. Но вскоре он решительно отошел от солидных лютеранских реформистов и обратился к Шторху и милленаристам. Он стал учить своих прихожан, что формальное, "внешнее" слово священника идет от него самого, а не от Бога, и поэтому оно не спасает людей. Его обвинили в организации мятежа против епископа и выгнали из города. Найдя приют в Праге, среди таборитов, гуситов и анабаптистов, Мюнцер стал проповедником-интерпретатором. Он учил, что Бог соединяется с человеком через Дух Святой, а приверженность букве Библии может стать еще одной формой плотского рабства. В своих обличениях лютеран, с которыми Мюнцер выступал на латыни, чешском и немецком языках, он высмеивал утверждение, что Бог перестал говорить с людьми — как будто Он внезапно лишился дара речи! Бог, как и прежде, говорит через Дух Святой, который может явиться в любое время и любому человеку, а не только апостолам, говорил Мюнцер. ("А прежде, чем преобразиться, он лежал в грязи с тысячами людей", — смеялся Лютер над верой Мюнцера в прямое общение с Богом, празднуя на следующий день после бойни при Франкенхаузене триумф жестокого Божьего суда над лжепророком.) Согласно Мюнцеру, воля Господа абсолютна, свободна и может проникнуть в душу невежественного бедняка. Радикальные немецкие миссионеры и проповедники нового учения иногда питали иллюзии относительно лукавых князей, курфюрстов или городских управителей, но несмотря на свое классовое происхождение и образование они

1 Luter Martin. Eine schreckliche Geschichte und ein Gericht Gottes uber Thomas Munzer, darin Gott offentlic desselben Geists Lugen straft und verdammt. — Luther Martin. Schriften, XVIII. — In: Werke: Kritische Gesamtausgabe. Weimar. H. Bohlau, 1883 — 1957, B. 367.

28

в судьбоносные моменты жизни соединялись с простыми людьми, рядовыми крестьянами и ремесленниками.

Когда обстановка в Праге стала небезопасной для Мюнцера, он через Тюрингию и Саксонию пришел в Альштедт, маленький городок близ Мансфельдских медных копей, и там обосновался, женившись на бедной монахини. Здесь из крестьян-ремесленников он собрал Verbundniss — союз, провозгласивший всемирное объединение христиан и призвавший князей и господ оставить свои дворцы и жить по-христиански, угрожая смертью тем, кто не поддержит новое учение. Когда герцог Саксонский Георг и граф Эрнст фон Мансфельд запретили своим

подданным посещать его проповеди, Мюнцер потребовал, чтобы они показали, где он противоречит Священному писанию, и 22 сентября 1523 г. отправил вызывающее послание князю: "И Вы должны знать, что в вопросах истины я не боюсь никого. Но Вы хотите быть правовернее самого Бога, что я докажу на Ваших действиях и приказах... Я обойдусь с Вами в тысячу раз хуже, чем Лютер с папой". Он подписался: "Томас Мюнцер, гонитель неверующих" ' .

Лютер оценил опасность социальной проповеди и грандиозность планов Мюнцера. Недовольный его ответами на свой запрос, он обрушил на Мюнцера праведный гнев. В письме, написанном в конце 15'24 г., к Фридриху Мудрому, курфюрсту Саксонии, Лютер вспоминает свою давнюю встречу с проповедником: "В монастыре в Виттенберге он в моем присутствии пару раз ковырял в носу" . Уничижительные отзывы Лютера о Мюнцере в письмах, проповедях и "застольных беседах" дискредитируют последнего в глазах некоторых историков Реформации, превращая его в тривиального, убогого проповедника. В недавно изданном собрании сочинений Лютера, тщательно выверенном, содержится более ста таких нападок, одна даже в последней проповеди Лютера 15 февраля 1546 г., чуть больше, чем через 20 лет после казни Мюнцера .

Теолог с мечом

Для Мюнцера всемирный переворот был частью Божественного замысла: растущее недовольство крестьян он воспринял как сигнал неизбежности установления царства Божия на земле. Но он не ограничивался пророческими обещаниями нового, славного всемирного порядка. В истории современной утопиче-

29

ской мысли он остался убежденным сторонником активного вмешательства в Божий промысел человека, не останавливающегося перед насилием во имя высших целей. Дела, а не только слова очистят дорогу к спасению. Это убеждение Мюнцера жестоко высмеял Лютер, заявив летом 1525 г. (вскоре после казни Мюнцера), что, вступая в брак с бывшей монахиней Катариной фон Бора, он тоже хотел почтить Евангелие не только словом, но и делом. В Атльштедте Мюнцер перешел к делу. В новой литургии он отказался от последних остатков языческого ритуала и сосредоточился на внутреннем общении человека с Богом. Мюнцер призвал паству покончить с глупым идолопоклонством в Маллербахе, у самых ворот которого стояла католическая капелла, где люди, подобно язычникам, поклонялись статуе и оставляли ей восковые приношения. Они поклонялись дьяволу под именем Марии! Мюнцер торжествовал свою правоту, наблюдая, как капелла была предана огню.

Мюнцеровая доктрина внутреннего озарения открывала новые возможности для новых социальных интерпретаций Евангелия. Евангельские тексты о духовной жажде были переведены на язык естественных человеческих потребностей. Пророчество Даниила о том, что власть небесная дана будет "народу святых Всевышнего" (VII, 27), Мюнцер толковал как освящение

власти простых людей. Хотя он почитал аббатство Иоахима Флорского, в его представлении царство Божие принадлежало не святому монастырскому ордену, а простым людям, крестьянам, восставшим против своих господ. В письме к жителям Эрфурта 13 мая 1525 г. накануне судьбоносного события во Франкенхаузене Мюнцер возвещал: "Даниил в главе седьмой также говорит, что власть должна быть дана простому народу; и то же в Апокалипсисе в главах 18 и 19. Почти повсюду в Священном писании указано, что создания [Божии] должны быть свободны, чтобы чистое слово Божие получило силу". В истории идей Мюнцер создал знаменательный феномен, особого рода связь поведения простых людей и религиозных поисков, основанных на новой интерпретации Евангелия. Он обрушивал на местную знать, отождествляемую им с древними грешниками, иудеями Израиля, гнев Моисея и пророков.

В итальянском Citti Felice* патриции — естественные правители совершенного общества; в "Утопии" Мора просвещенные главы семейств — столпы государства. Выбор Мюнцера пал на простых людей, способных страдать во имя Бога и идти на самопожертвование ради исполнения Его цепей. Власти земные бес-

* Счастливым граде (лат.), — Прим. перев.

30

сильны перед этим братством христиан, идущих своим путем к Богу и ставших Его новыми избранниками. Чистые и вдохновенные солдаты праведной армии, они способны к борьбе со злом. Соратник Мюнцера Андреас Карлштадт был потрясен упорным стремлением товарища организовать крестьян в братство создателей царства Божия. В этой новоявленной миссии сотворения Christliche Vereinigung — Христианского Союза ему чудилось скрытое посягательство на высшую волю. Разве Бог не может установить справедливость сам? Карлштадт предостерегу Мюнцера, что человек, живущий в юдоли греха и подвластный соблазнам плоти, не может установить христианскую справедливость. Но Мюнцер отрицал ограниченность человека; он верил, что через передачу суда и власти братству бедняков, их внутреннее совершенствование и уразумение (Verstand) можно достичь небесной жизни. Милленаристское учение земного рая приобретает у Мюнцера классовый характер, становится революционным. Идея соединения избранных в союз для войны и для мира до установления царства Христа приобрела популярность именно после Verbundniss Мюнцера в Альштедте. Договор избранных о совместных действиях дал импульс этой идее. Со временем, подобно другим концепциям сектантской Реформации, она секуляризируется в доктрину тайного общества, которое ведет революционеров к всемирной утопии.

В мюнцеровском царстве Божиим не нашлось места педантичным теологам и, разумеется, Лютеру, которого он называл доктор Лжец (Doctor Luegner). Учение Мюнцера содержит сильный антиинтеллектуалистский запал, который впоследствии обнаружится у диггеров и рантьеров во время Гражданской войны в Англии и у американских популистов XIX в. Но им скорее двигало стремление поднять достоинство непросвещенных и добродетель бедных, указать на эгоизм и коррупцию образованных и способных, чем примитивный обскурантизм. В каждую свою проповедь он включал обличения Иеремией богачей ("богатых гансов") и книжников и восхваление простых крестьян. Но в мюнцеровском новом прочтении духа и буквы христианского учения таилась ловушка для него самого. Ведь каждый мог найти свой внутренний смысл в библейских текстах, и эти теологические дискуссии усиливали конфликт между Мюнцером и ортодоксальными лютеранами. Доктрина "внутреннего слова" опасна для церковных устоев любой ортодоксальной религии. "Вы хотите знать, как слово входит в сердце? — риторически вопрошал Мюнцер.— Ответ: оно нисходит от Бога, когда вы находитесь в возвышенном состоянии духа, а это состояние — будь оно связано с Божьим словом или нет — впервые посещает вас лет в шесть-семь..." "Посему живущие по плоти Богу угодить не могут" (Послание к Римлянам святого апостола Павла, VIII,

31

8), даже если проглотят сотни тысяч Библий". Мюнцер учил, что истинно христианская вера в христианском мире встречается редко, ибо легкая вера — это не вера. Чтение Библии само по себе ничего не дает: истинно верить могут и те, кто не слышал о Священном писании и других книгах. Библия только свидетельствует о том, как достигали веры люди в другие времена, но сама по себе она не сотворяет веры. В истории революционной утопии вновь и вновь будет повторяться эта мысль о способности простого человека к прямому контакту с Духом Святым вопреки лютеровскому "Bibel, Babel, Bubel"*. Вновь и вновь повторится конфронтация веры лютеровского типа с мюнцеровской. Уинстэнли и диггеры пойдут дорогой Мюнцера и будут побеждены пуританскими ортодоксами. А когда миллениаристская революционная утопия секуляризировалась, Маркс своими сочинениями окончательно победил духовных анархистов, толковавших о своем внутреннем ощущении справедливости.

Простой человек, простой народ были носителями Божественной справедливости, потому что они понимали смысл царства Божия лучше любого ученого. В мюнцеровской "социальной" интерпретации пророков Ветхого завета крестьяне вознесены выше сильных мира сего. Развратные пьяницы и обжоры, богачи, никогда не знавшие горя, — что могли они смыслить в царстве небесном? Несмотря на периодические взрывы отчаяния по поводу тупости и невежества народа, Мюнцер ставил его выше развращенных господ. Радикальность его позиции, тем не менее, не мешала ему смиренно обращаться к Фридриху Мудрому, призывая его возглавить борьбу против безбожников. Тут всегда сохранялась последняя надежда, что мудрый государь вдруг увидит свет истины, — фантазия, овладевавшая многими утопистами в моменты кризиса.

Евангелие несет в себе истину новой жизни, утверждал Мюнцер, но — и в этом особенность его позиции — ее значение и план не в равной мере доступны всем христианским мирянам. Простой человек ближе к пониманию Евангелия, чем знать, неспособная постигнуть жизнь при своем роскошном существовании. Хотя христианское братство и союз — основа нового порядка, но только честные труженики могут постичь его смысл. Здесь принцип избранности полностью противоположен более поздним идеям кальвинизма, считающего благополучие Божьим знаком и указанием на верховную роль в конгрегации. У Мюнцера бедные —

* "Библия, Библия, Библия...", — так Мюнцер передразнивает проповеди Лютера. — Прим. ред.

32

истинно избранные, и поэтому их толкование должно быть выслушано, ибо только их посещает страх Божий (Gottesfurcht) . Преданность Божьему порядку требует свободы от гордыни, себялюбия, свободы от собственнических притязаний. "Ибо камень, оторвавшийся от горы без чьих-то рук, становится силой. Бедный прихожанин, крестьянин знают это лучше вас", — бросил Мюнцер герцогу Саксонии Иоанну и его сыну Иоанну Фридриху в Альштедте 13 июля 1524 г. во время проповеди по Даниилу, объясняя зловещий сон Навуходоносора'. Знаменитая "Проповедь перед князьями" была опубликована в Альштедте и распространена в Тюрингии. В "Проповеди" Мюнцер увещевает, предостерегает, грозит. Его ярость против власть имущих воспламеннулась мыслью, что они не только не выполняют христианский долг руководства духовным возрождением народа, но и не позволяют это делать другим. Мюнцер предрекал им возмездие на языке ветхозаветных пророков, превращая его в разговорную речь.

Документальные свидетельства о конкретных требованиях Мюнцера и его сторонников неубедительны. Курьезное заявление Мюнцера во время его последнего допроса, что князь имеет право на восемь лошадей, а граф — на четырех, отражает его стремление облегчить крестьянам издержки на прокорм господского скота во время ассамблей. В дошедших до нас текстах не содержится никаких явных выпадов против частной собственности как таковой; осуждаются только излишки собственности и прямой грабеж, благословляется борьба за кусок хлеба и справедливость. Далекий от презрения к земным благам, Мюнцер требовал удовлетворения насущных потребностей и избавления от угнетения как условия реализации духовного призвания крестьян. Слово Божие может быть не расслышано в убогости существования. Необходимость удовлетворения первичных потребностей как пролог к духовной жизни признается Моравскими братьями и пуританскими доктринами XVII века. Но, уделяя внимание конкретным нуждам крестьян, Мюнцер никогда не забывал о высшей цели — царстве совершенной справедливости. Он не погряз в апокалипсических видениях, он думал о насущных заботах, о жалобах крестьян и ремесленников, разрешал споры по поводу потравы крестьянских

угодий господским скотом, о разделе церковного имущества между нуждающимися, вмешивался даже в личные ссоры крестьян, в тяжбы соседних деревень. Лютер метал громы и молнии на крестьян, грабивших господ во время восстаний, и призывал к кровавой расправе над ними. Мюнцер защищал их, осыпая едкими, сочными насмешками изнеженную плоть Лютера и его Виттенбергские речи. "Они постоянно твердят бедным, что Бог учил: не укради."

33

Учат пахаря и ремесленника мучиться и терпеть. Если же кто-то не выдерживает и нарушает заповедь, его вешают, и Доктор Лжец говорит: "Аминь!" Господа сами восстанавливают против себя народ. Они не хотят устранить причину мятежей. Какого же добра ждать?"

Заступник бедных, Мюнцер говорил на живом немецком языке, далеко от гуманистической латыни Томаса Мора и итальянцев. В даре речи он мог поспорить с самим Доктором Лжецом. Люди должны относиться друг к другу как братья, писал он жителям Альштедта 15 августа 1524 года — христианин христианину не должен быть палачом... А покуда у них страх перед людьми, а не перед Богом .

Слушателей потрясали его пламенные рассказы об Иеффее и Гедеоне и о тех, кто был послан Богом, чтобы прогнать филистимлян с земли. Многие в речах Мюнцера определялись интонацией, темпераментом, делавшими его аргументы более убедительными, чем доказательства его врагов. Хотя Мюнцер одобрил разрушение крестьянами 40 монастырей в Гарце и Тюрингии во время восстания 1524 — 1525 годов, его речи, пронизанные образами пророков, особенно Исаи, не были простой данью ветхозаветной традиции. В конце апреля 1525 года он переступил последнюю черту, воззвав к жителям Альштедта: "Все немецкие, французские и итальянские земли кипят. Этого хочет Бог... Если вас только трое, взыскующих славы Его, вам не страшны сто тысяч... Вперед! Вперед! Вперед! Не внимайте воплям безбожных. Они уговорят вас так вкрадчиво, они будут клянчить, они заговорят вас, как детей. Не показывайте жалости, как учил Бог через Моисея". Он звал народ Альштедта поднимать людей в городе и деревне, особенно рудокопов. "Куйте железо, пока горячо! Ударьте молотом по наковальне! Pinke — ranke"*~. Проповеди Мюнцера дышат сарказмом и иронией, но все побеждает суровая серьезность, дерзкий вызов всему миру. В его переводах еврейских пророков общие и абстрактные термины оригинала превращались в конкретные понятия. "Народ" превратился в "бедных пахарей и ремесленников". Хотя проповеди Мюнцера изобилуют цитатами из Библии (Иеремия, Книга судей, Книги царств), он предан духу, а не букве Священного писания. Средневековые пророки, предсказывая царство Духа Святого, не обращались к чувствам бедного люда и не пользовались обы-

* Pinke-ranke (англ.) — звукоподражание удару молота по наковальне. — Прим. перев.

денной речью. Оригинальность Мюнцера — не в концепции обновления человека после апокалипсической катастрофы — это имело прецеденты, — а в самобытности языка.

Мюнцер хорошо знал сочинения Иоахима Флорского конца XII века и немецких мистиков XIII — XIV веков, но Лютер преувеличивал влияние на него Иоахима с целью компрометации. Доктрина "внутреннего слова" была опасной ревизией буквального значения Библии, ересью, которую Лютер возводил к Иоахимовой вольной интерпретации текстов с тенденцией к германизации Ветхого и Нового заветов. И хотя Мюнцер в письме к Гансу Цейсу от 2 декабря 1525 года заявлял: "Для меня свидетельство аббата Иоахима важно", он категорически отвергал обвинения ортодоксов и Лютера в том, что он заимствовал мысли у Иоахима и просто воспроизвел доктрину приписываемого последнему Вечного Евангелия. Вслед за Иоахимом Мюнцер намеревался составить полный комментарий Священного писания, который бы прояснил его отличие от средневекового проповедника. Имитатором Мюнцер не был.

Резкие различия между теологическими и социальными взглядами Иоахима Флорского и Мюнцера делают обвинения Лютера беспочвенными. Прогресс в развитии сознания, который Иоахим проследивает на протяжении трех эпох, — это не реальная эволюция мышления, а три дискретные фазы, три акта открытия истины Богом. У Иоахима предопределенность абсолютна, человеческие усилия не могут приблизить откровение. Человек пассивен. Ни один мыслитель — вплоть до Шпенглера не замыкал себя в столь железные рамки. Да, наступает новая духовная эпоха — эпоха царства Святого Духа, но человек не должен делать никаких движений навстречу этому. Современные секулярные теории стадий развития, даже детерминистские, рассчитывают на участие человека в изменении духовной атмосферы значительно сильнее, чем это представлено в излагающих указанные теории работах. В этом смысле Мюнцер — мыслитель скорее современного, чем иоахимитского типа. Конфликт между "избранными" и духовенством у Мюнцера не мистический, и ключ к его смыслу не в текстах Священного писания. "После мидян, и персов, и греков, и римлян нынешняя "Священная Римская империя" — Пятое царство — тоже железо*. "Пятое Царство" — это то, что мы видим перед собой", — возглашал он в Проповеди перед князьями¹.

Язычники и иудеи войдут в церковь, только если они убедятся в истинной вере и благочестии христиан. Их преобразование

* В "Книге пророка Даниила" речь идет о четырех царствах: вавилонском (золото), мидян и персов (серебро), греков (медь) и римлян — царстве меча и насилия, то есть железа. — Прим. перев.

может быть только следствием признания превосходства христианского поведения. Для Иоахима царство Святого Духа — последнее царство на земле, за которым последуют второе пришествие и царство небесное. Но у Мюнцера мы не видим четкой хронологической грани между моментом победы Христа и движением к небу.

Сейчас человек — грубое создание, порабощенное плотью. Миссия реформированного христианства — вернуть человека Богу. Христос — сын человеческий — указывает путь освящения человека, соединения его с Богом. Только в состоянии страха Божьего человек сознает свою моральную природу, переживает озарение и получает благословение. Отчетливую форму мюнцеровская антропология приобретает в комментарии к Луке: "Решительное изобличение ложной веры неверного мира" (Мюльхаузен, 1524). Некоторые его моменты поразительны: "Для верующих возможно то, что кажется невозможным... Мы, живые земные люди, через Христа, ставшего человеком, становимся учениками и детьми Бога, Божественно сотворенными и Им Самим обучаемыми. И более того: мы так меняемся, что жизнь земная превращается в небесную".

В радикальной христианской утопии равно трудно войти в царство Божие на земле и на небе. Здесь нет места ни компромиссам гуманистической Республики Мора, ни несовершенству ее обитателей. Революция в душах и деяниях избранных, совершаемая в боевом братстве, и есть идеальная цель. У Мора мечта об утопии сочетается с сомнениями в ее осуществимости. Мюнцер стремился освободиться от одолевавших его сомнений. Именно в полном освобождении от глубинных сомнений — сердцевина его учения. Страстный проповедник распахивал перед своими слушателями духовные врата, вводил их в состояние душевного рая. Мучительные сомнения должны были развеиваться хотя бы в те минуты, когда, подняв ставший его символом молот, он обрушивался на врага, требовал безжалостного сокрушения неверующих и одновременно слагал гимны божественной ипостаси сущего. Да, время от времени Бог возобновляет страдания избранных, проверяя их закаленность, но Он никогда не отдаст их врагам. Настанет час возмездия, и они будут вознаграждены триумфальной победой.

Соединение в проповедях Мюнцера обещаний земного рая с требованием передачи крестьянам земли означало полную перестройку религиозного сознания, открывающего теперь простому человеку возможность обретения личного духовного достоинства. Мюнцер был подлинным новатором в теологии, создавшим живой, глубоко личный религиозный язык для описания состояний, через которые проходит человек в борьбе

с собственными сомнениями. Пять сменяющих друг друга состояний человека перед сошествием на него Духа Святого начинаются ранним озарением и заканчиваются новым падением в бездну неверия и отчаяния. Дуновение веры (Ankunft), первое движение Святого Духа в человеке возможны всегда и везде. Вторая фаза — сосредоточенность, стремление проникнуть в суть всех существ и явлений. На третьей фазе сосредоточенность прерывается резким возбуждением духа; затем ее сменяет фаза сомнений и, наконец, наступает отчаяние. В этих порывах и сомнениях человек доходит до края бездны. По волнам духовных бурь, борясь с ними, он доплывет до Бога.

Те, кто видят в Мюнцере заурядного крестьянского предводителя, поражаются силе нарисованной им картины христианского опыта. В набросках "Послания к братьям", написанных им в Штальберге 18 июня 1523 г., эта картина еще более рельефна, чем в беловом варианте. "Прежде, чем человек окончательно спасется, он переживет много штормов и бурь, вызванных его жаждой жизни; волны этого бурного моря поглотили много людей, думавших, что они уже спаслись. Поэтому человек должен не бояться этих волн, а умело овладевать ими, как это делает опытный моряк. Ибо Бог не даст почувствовать Свое святое присутствие тому, кто не прошел путь борьбы. Поэтому так редко сердца людей дышат истинным Духом Христа". Духовная борьба за обретение веры не раз описывалась на протяжении истории теми, кто испытал религиозный подъем и торжество победы духа. Многие течения христианской мистики сутью просветления считают пассивную покорность. Эта концепция была отвергнута Мюнцером, пришедшим к победе путем жестокой, суровой борьбы. 30 мая 1524 г. он писал своему другу Кристофу Мейнхарду, комментируя восемнадцатый псалом: "Когда человек в бурном море начинает осознавать свою слабую природу, когда его крутит стремнина, пусть он поступает, как это делают рыбы. Он переворачивается, плывет против течения и возвращается к истокам".

Теологические источники столь многих терминов, связанных с современными революциями, типа "движение" (Bewegung), "отчуждение" (Entfremdung), вкуче с риторикой спасения и освобождения — бесспорны. Учение Мюнцера о сердце, опустошенном крестными муками и только после этого наполненном Святым Духом, полностью опровергало утверждение Лютера, что он обрел Божье благословение, читая и слушая Священное писание.

Мюнцер не признавал над собой суда христианских теологов. Он считал свою религию более широкой, универсальной, чем

вера в заветы, ибо верил, что и мусульмане могут проникнуться Святым Духом. Только люди действительно религиозного опыта могут судить избранных, тех, чья вера не зависит от буквы или ритуала. А обращаться к образованным, но не верующим — все равно что дразнить быка красной тряпкой. Только те, кто прошел через испытание (Anfechtung), через сомнение, отчаяние и

крушение веры, смогут слушать и понимать проповедь Мюнцера. Судьи не другие, а сами верующие, народ (Volk) избранных. Универсализм Мюнцера, присутствующий в ереси в XVI в., впоследствии стал органической частью пансофийской утопии.

Мюнцер осознавал себя Даниилом, пришедшим в канун Судного Дня, чтобы повести за собой тех, кто, отринув грехи этого мира, всем существом своим хочет проникнуться страхом Божиим и приуготовиться к Апокалипсису. Ортодоксальные лютеране отрицали право на вооруженную борьбу с властями даже во имя Божественной цели. Мюнцер считал готовность Лютера наряду с признанием христианской свободы принять господство немецких князей сатанинской доктриной, оправдывающей порочные порядки и разрушающей полноту духовной жизни. По Лютеру, земные порядки не могут проверяться Евангелием, ибо оно относится к духовным, а не к земным сущностям. Христианские законы требуют подчинения авторитетам независимо от их правоты и благословляют власти земные. Мюнцер отвергал двойную этику Лютера: одну — для естественных законов, другую — для христианских правил. Для Мюнцера невозможен сепаратный несовершенный порочный порядок как часть духовного мира. Духовная основа совершенного порядка может быть только одна. В "Решительном изобличении..." он клеймит роскошь княжеской жизни как падение к скотскому существованию. Человек не может одновременно уважать и этих тварей (Kreaturen), и Бога, ибо это разные полюса существования. Князя для него не просто господа, а чуждые телесные объекты, существующие вне духовного опыта человека. Слушать следует не князей, а избранных, тех, кто поведет верующих к более высокому состоянию души.

Мюнцер и его сторонники заявляли, что князя никчемны и презренны. На этот вызов авторитетам Лютер ответил войной. Он выбрал путь "срывания масок" с крестьян и с их вождя: они бросили вызов не вообще власти, а власти князя, ибо хотят ее сами. Разоблачение революционной утопии через обвинение, что ее эгалитаризм есть следствие неутоленных амбиций, имеет давнюю традицию, идущую со времен Аристофана, и в принципе оно не беспочвенно. Лютер называл Мюнцера новым турецким султаном, пытающимся сделать меч арбитром в богословских диспутах и стремящимся занять место светских властей. Его приводила в ярость дерзость этого крестьянского апостола.

38

Кто подвиг его на дело очищения и христианизации земного порядка? В письме к Николаю Амсдорфу Лютер ядовито высмеивает стремление маленького пастора к всемирной власти: "Мюнцер — Властелин, Император Мюльхаузена*, не только доктор". Теологические различия отступили на второй план перед лицом гражданских планов Мюнцера (так же будут строиться обвинения философских лидеров Французской революции, Маркса, Ленина). "Доктор" захотел быть "императором" и использовал крестьян, чтобы разрушить все устои. Мюнцер Лютера — это Архидьявол (Erzteufel). Пока этот дьявол только говорил, Лютер мог даже заслушаться его речами, хотя что-то дьявольское чудилось ему в них уже тогда. Но коль скоро это чудовище обратилось к действиям, оно должно быть уничтожено. Да, Мюнцер признавал за избранными

право уничтожения неверующих, считая это такой же священной справедливостью, как указанное Богом уничтожение ханаанитов и аммонитов. В сочинениях Мюнцера обнаруживаются и черты доктрины, выходящей за рамки необходимого насилия, веры в то, что насилие в принципе должно быть оправдано и прощено, доктрины, открывающей собой тот трагический союз утопии и насилия, революционная роль которого еще не исчерпана. Социально-религиозное учение Мюнцера в основном отражает его собственный мистический опыт, его мучительное восхождение к Христу и Богу. Он был опустошен соблазнами, пережил муки отчуждения от Бога, его душа иссохла, как разоренная бесплодная земля. Так и должно быть: разрушение похотливого, продажного, жадного естества должно быть тотальным и абсолютным, но полное уничтожение старого порядка на земле и очищение ее перед приходом — не просто аналогия индивидуального опыта. Ветхий завет наполнен сценами изгнания врагов из Израиля, и Мюнцер гениально использовал эти сюжеты, перенося их в современную Германию. Его суровые и безжалостные инвективы против живых господ не уступают нападкам Лютера на крестьян. Они вдохновлялись одними и теми же библейскими текстами.

Мюнцер не обладал даром описывать ту Великую Субботу, которая наступит после страшных событий Апокалипсиса. Уничтожив неверующих, праведные избранники установят "мирное царство" и будут править. Что это будет за царство, остается неизвестным, но именно в этой туманности описания завтрашнего дня черпала силу одна из самых великих западных утопий. Чтобы послать человека в бой, достаточно общих слов о братстве во Христе и удовлетворении потребностей. Обретя Святой Дух,

* У Лютера на латинском мы читаем: "Mulhosis, Rex et Emperor est, non solum Doctor". — Прим. перев.

39

все люди станут небесными созданиями. И это было столь же захватывающей утопией, как и живописные описания подробностей идеального правления и идеальной экономики.

Из всех эгалитарных формул, приписываемых Мюнцеру, собственно ему принадлежит только идея избранных христиан, аналогичная идее аристократической элиты в ренессансных утопиях. Избранничество они обретают в борьбе с самими собой. Только одолев себя, они могут бороться за других, как это сделал Мюнцер, показав им тернистый путь, побуждая их выйти в дорогу, высмеивая ложных пастырей типа Лютера и его приспешников, обещающих легкий путь к вере и преображению. Нет легкого пути к вере, и обещающие это лгут. Не обещал Мюнцер, подобно Лютеру, и спасения через библейское слово. Вера в слово недостаточна. Библия должна быть использована для рассказа простым людям о мучениях, которые истинные слуги Господа претерпели в прошлом. Но если человек хочет быть избранным, он должен пройти через эти

жестокие испытания лично. Нет легкой дороги к вере, и проповедники Виттенберга, которые разрешают пастве легкую жизнь и одновременно обещают ей обретение веры,— это лжевожди.

Паству Мюнцера составляли рудокопы и крестьяне тех мест, где он проповедовал. Но превращение его в революционного утописта только одного класса на том основании, что в своих проповедях он обращался к угнетенным, искажает его цель через страдания приобщить всех христиан, включая бюргеров, муниципальных управляющих и знать, к учению Христа. Правда, есть одно узкое место, на котором и возникла легенда о "классовом" Мюнцере: содержащееся в его проповедях указание на то, что разделение избранных Богом и служителей Антихриста совпадает с той линией, что отделяет богатых и власть имущих от бедных и бесправных. Пусть не всегда, но довольно часто Мюнцер утверждал, что у простого человека больше шансов быть избранным, поскольку у него меньше соблазнов, отклоняющих его от верного пути. Пребывающие в разврате за счет простых людей, третируемых как скоты, грешны дважды. Они не могут услышать голос проповедника, указывающего путь к спасению. Кроме того, они отягощены клеймом власти, узурпировавшей Божью славу. Награждая себя титулами и угнетая простого человека, они доводят последнего до скотского состояния, так что и он зачастую не может приблизиться к Богу.

Характер будущего идеального правления представляется Мюнцеру жестко аскетичным. Сексуальное наслаждение осуждалось как проституция. Лютер в "застольных беседах" утверждал, что, согласно Мюнцеровым представлениям, близость мужа и жены оправдана только полученною через Божественное откровение уверенностью, что у них будет зачат ребенок. В противном

40

случае это проституирование брака'. Такое представление созвучно мюнцеровскому идеалу спиритуализации и святости жизни при новом порядке. Не должно быть детей похоти, должны быть Божьи дети. Мюнцер убеждал своих последователей взять после победы у своих угнетателей только необходимое (nothhaft). Никогда для усиления энтузиазма борьбы он не заманивал слушателей народной утопией страны Кокейн, одаривающей чувственными наслаждениями. Возможно, крестьяне, шедшие на борьбу под его знаменем, и мечтали о Шларафенлянде, как утверждает Меланхтон, но у нас нет свидетельств, что Мюнцер возбуждал эти мечты. Крестные муки Христовы оставались сердцевиной его учения.

Когда через десять лет анабаптисты заплатили город Мюнстер, их погромы запятнали репутацию Мюнцера в западной культуре. Последователи Лютера пытались вычеркнуть его из истории Реформации. Идеи Мюнцера продолжали подпольно жить в народном утопическом сознании, но они никогда уже не приобрели той формы, в которую они отлились в подлиннике.

Катастрофа во Франкенхаузене

Апостол насилия стал жертвой насилия, когда его многочисленное беспорядочное войско, вооруженное гиками и палками против кавалерии и артиллерии своих угнетателей, было наголову разбито у Франкенхаузена, а скрывшегося вождя нашли в каморке и доставили в замок князя Эрнста фон Мансфельда, которому полтора года назад Мюнцер направил свое издевательское дерзкое послание. Здесь в присутствии самого герцога Георга, палача и писца Мюнцер был допрошен. Опубликованный вскоре текст не являлся точной, почти протокольной записью, каковые в конце века будут составляться обученной бригадой венецианских инквизиторов, а лишь кратким рассказом о деятельности Мюнцера в местах, где он проповедовал и организовывал союзы. Победители пытались представить эту деятельность как сплошные мятежи. Мюнцер назвал имена своих соратников, но никаких экстраординарных признаний от него не получили. Роль его в мятежах и восстаниях была известна заранее. Убийство троих пленных в разгар битвы Мюнцер продолжал считать священной справедливостью. Во время допроса он не развивал никакой утонченной теологии. Это была защита на языке Библии, интерпретированной в духе Евангелия от Мюнцера. В христианском мире все должны быть равны, несогласные с данным положением подлежат изгнанию и уничтожению.

41

Несколько лаконичных сентенций в этом духе и произнес Мюнцер в свое оправдание. Сказал ли он именно те слова, которые были опубликованы, или их вложил в его уста писец, сообразуясь с известным представлением о допрашиваемом, остается неясным. Во всяком случае, его признание ни в чем не противоречит принципам Альштедтского Христианского Союза.

В отчете о допросе от 16 мая 1525 г. четко определены цели Альштедтского Союза. "Такова была их вера, и это они хотели осуществить: "Omnia sunt communia" — "Каждый может взять, что ему захочется и когда захочется". Государю, князю или господину, который воспротивится этому, следует отрубить голову или нужно повесить его". Эти слова настолько разнообразно интерпретировались, что, учитывая обстоятельства, в которых они прозвучали, а также разницу между рукописным и опубликованным текстами, действительные признания Мюнцера восстановить трудно. Узреть протокоммунистический манифест в нескольких лозунгах равенства, в ученой латинской формуле "Omnia sunt communia" да в угрозе убить знатных врагов нового порядка — значит превратить замок Эрнста фон Мансфельда, где католические власти пытались и оскорбляли Мюнцера за его религиозную ересь, в храм интеллектуалов. На фоне воинственной организации и сражений риторика плененного Мюнцера может, конечно, звучать как утопический манифест, а фразы, вырванные из контекста его проповедей о неизбежном Апокалипсисе, возрождении человечества, решительных действиях во имя Христа, избранности бедняков и Господнем гневе против злодеев, узурпировавших власть народа, — могут создать представление о нем как о коммунисте. Но, разумеется, все это вряд ли можно назвать коммунистическим манифестом.

На допросе Мюнцер был определен как вечный заговорщик. Заговор пытались найти в его отношении к епископу в юношеские годы в Ашерслебене и Галле. Восстание же во Франкенхаузене было представлено как кульминация жизни, состоявшей из цепи злодейств. Его обвиняли и в том, что он вынашивал планы образовать свой доминион размером в десять миль вокруг Мюльхаузена и на землях, принадлежащих Филиппу 1'ессенскому (что противоречило его христианской духовности, но це его характеру) *. Тут витает дух Иоанна Лейденского!

Герцог Георг не входил в теологические тонкости, его интересовали убийства и мятежи. Лютер и Меланхтон испытали разочарование, узнав, что допрос Мюнцера не выявил, было ли Божественное откровение его выдумкой или наущением дьявола. Получив донесение Иоанна Рюеля, Лютер заявил: "Такое при-

* Мюнцера обвинили в том, что еще в 1513 г, он организовал "союз" против епископа Эрнста II. — Прим. ред.

42

знание — просто дьявольское, упрямое отпирательство". Сам же узник, не покорившийся ни католическим властям, ни лютеранским протестантам, в конце концов, видимо, сдался судьбе. Последнее письмо, посланное Мюнцером мюльхаузенским друзьям из Хельдрунгена 17 мая, можно понять и как искреннее отречение от насилия, и как отречение ради спасения друзей и семьи. Возможна также и теологическая интерпретация: ужасное поражение — Господне предостережение, а он, Мюнцер, крестными муками искупает грехи тех, кто в битве при Франкенхаузене не был чист и бескорыстен в помыслах. В просьбе о защите детей и жены, о передаче ей книг и вещей звучит благородная нота, редкая в его проповедях и полемике. Мюнцер обращается к своим последователям со словами: "Любите друг друга и не ожесточайте больше господ, как это делают многие из себялюбия... Пуще всего избегайте пролития крови, о чем прошу вас из лучших чувств. Ибо я знаю, что большинство из вас в Мюльхаузене не поддались себялюбию и своекорыстию". Прощаясь с миром, он хотел снять камень с души и просил не проливать невинной крови. Сомнительно, что Мюнцер был зачинщиком стихийных крестьянских восстаний, охвативших всю Германию. Ведь они продолжались и после его казни. Легенды о Мюнцере действовали сильнее, чем его непосредственное участие в событиях.

Шестой и восьмой пункты его ответов на допросе (за 11 дней до казни) касаются вопроса, который интересовал всех: "Что бы они сделали, победив?" Текст восьмого пункта в лейпцигской публикации Вольфганга Стокеля значительно отличается от рукописного. Знаменитое "Omnia sunt communia" читается как "Omnia simul communia" — Все должно быть таким, так если бы оно было общим". Мюнцер имел свое представление о смысле этой формулы, и, как показывает современный анализ текста его допросов, он различал Gemei utz (общее пользование) и Eige utz (частное пользование) . Это неоднозначно платоновскому "общему пользованию". Мюнцер

прежде всего думал о крестьянском общем, экспроприированном помещиками, и был гораздо сильнее озабочен душами победивших, силой их веры, чем материальными благами и их равным распределением. Крестьяне-ремесленники, внимавшие его проповедям в Альштедте и влившиеся в его ряды во Франкенхаузене, конечно, слышали в его речах только тирады против отнявших богатство помещиков. Может быть, Мюнцер и обманывал своих бедных слушателей, как утверждал Лютер, и сам был обманут

43

своей проповедью. Но в текстах его столько сосредоточенности на Святом Духе и индивидуальной душе, что очень трудно поместить Мюнцера в постапокалипсический мир материального благоденствия.

Для лютеранских реформистов Мюнцер был разрушителем священного слова, пропагандистом, сокрушающим земные авторитеты, проповедником опасной идеи личного духовного просветления, возбудителем безумных, неисполнимых надежд. Его смерть должна была положить конец магии, исходящей от его имени. В письме от 19 мая 1525 г. к своему гамбургскому другу Иоахиму Камерариусу Меланхтон, объявляя о поражении крестьян и казни Мюнцера, ликует не только по поводу подавления восстания, но и по поводу сокрушения ереси и мятежа лжепророка. "Я счастлив, что схвачен вождь восстания. Не столько из-за того, что появилась надежда на успокоение, но и потому, что стало ясно, что дух, которым они (восставшие.— Ред.) гордились, не имеет власти. О Господи, о каком царстве они так сладко мечтали? Какими лживыми пророчествами поднял он глупцов на восстание? Какими обещаниями, что в ближайшем будущем порядок в государстве будет изменен по воле небесных оракулов?" После казни Мюнцера он стал символом побежденных крестьянских восстаний, и другие радикальные пророки спешили отмежеваться от него, предавая огласке письма, в которых они выступали против насилия и Христианского Союза крестьян. Даже друг Мюнцера Карлштадт пытался уйти от обвинения в участии в мюнцеровском мятеже. Но хотя теологи всех школ всячески старались похоронить память о Мюнцере, он и мертвым оставался опасным врагом. Резонанс теологии Мюнцера отдавался в разных направлениях, и его духовное присутствие долго ощущалось среди анабаптистов Германии. В 1531 г. такие толпы народа собрались у того места в Мюльхаузене, где некогда была выставлена его отрубленная голова, что Лютер испугался, как бы народное поклонение Мюнцеру не превратило его в святого.

Легенды о Мюнцере

Вот уже почти пятьсот лет не умолкают споры о наследии Мюнцера, погибшего в социальных и религиозных бурях ранней Реформации. Его прославляли как святого, как красный маяк в каменных пустынях христианского мира; его проклинали как дикого разбойника и сверхфанатика, предводителя грубых и необузданных крестьян. Некоторые видели в нем юродивого проповедника с реакционными теократическими идеалами;

другие защищали его как жертву социальной революции, погибшую во имя освобождения трудящегося класса.

Роль Мюнцера в Крестьянской войне трудно оценить потому, что те, кто в ней победил и выжил, оставались его врагами, и у них было множество способов оклеветать его. Некоторые современные ему католические авторы, подобно Иоганну Кохлею*, считали его типичным лютеранским еретиком и объясняли преувеличение его мятежности как попытку лютеран снять с себя клеймо мятежа. Лютер и Меланхтон превратили его в демонического лидера Крестьянской войны и развернули агитацию против доктрины, которая была мощным конкурентом их учению. В конце XVIII в. немецкий пастор Теодор Штробель возложил на Мюнцера ответственность за кровь, пролитую тысячами людей, за разорение замков и церквей в Тюрингии. Свое описание жизни и проповедей Мюнцера он завершил в 1794 г., в кульминационный момент террора во Франции, выразив надежду, что Германия избежит повторения таких мятежей, как мюнцеровское восстание 1525 г.¹

Но и сегодня, по существу, невозможно отделить Мюнцера от легенд о нем, именно легенд, ибо их много, и они противоречивы. Объективной информации в распоряжении исследователей очень мало. Девять тоненьких брошюр его памфлетов (включая литургическую музыку), опубликованных в 1523 и 1524 гг., трудно назвать корпусом утопической мысли. Несколько его проповедей и собрание писем с критическими комментариями были опубликованы в 1968 г. Обширная биография, написанная Вальтером Эллигером, посвятившим изучению Мюнцера всю свою жизнь, превратилась в памятник революционному герою. "История Томаса Мюнцера...", приписываемая Меланхтону, грубо искажает его учение. "Он учил... что все вещи должны быть общими, как написано в апостольских книгах, и что пользоваться всем надо вместе. Поэтому он советовал людям больше не работать. Если у кого-то есть нужда в еде или одежде, он может взять их у богатого по праву христианина. Ибо Христос хотел поделить между людьми все необходимое. Если богатый не отдает добровольно, надо отнять у него силой". Эта версия обвиняет воина-проповедника не в возбуждении крестьянского восстания, а в его евангеличе-

* Гуманист, ставший яростным католиком-антилютеровцем. Прим. перев.

ском обосновании. Предшествующие мятежи не знали такой сильной религиозной апологии. Каково бы ни было социальное содержание движения — а оно продолжает оставаться предметом

острых дискуссий между историками Восточной и Западной Германии, — система его ценностей связана с именем Мюнцера. Согласно меланхтоновской "Истории...", Мюнцер считал, что люди не должны бороться друг с другом, что все должны быть свободны и владеть всем сообща, что каждому должно быть дано по его потребности (явное предвосхищение образа высшей фазы коммунизма в "Критике Готской программы" Маркса). Кроме того, есть одиночные свидетельства, что в 1521 г. Мюнцер проповедовал и другие идеи: любить врагов своих, не мстить им, не проклинать их, благоустроить мир. Случайные фразы становились материалом для создания легенд о коммунисте Томасе Мюнцере.

В проповедях Мюнцера имелось рациональное ядро, редкое для энтузиастов Реформации, и это побуждало некоторых немецких ученых конца XVIII — начала XIX в. видеть в нем предшественника Просвещения. Историк Вильгельм Циммерман, на которого во многом опирался Энгельс в своей работе "Крестьянская война в Германии", обрисовал Мюнцера как достойного уважения предшественника одного из течений просветительской мысли и Французской революции'. Опираясь на Циммермана, Маркс и Энгельс продолжили реабилитацию Мюнцера и представили лютеровского Архидьявола первым сознательным современным революционером, обогатившим свое время постановкой задач коммунистической революции. Энгельс отделял Крестьянскую войну 1525 г. от средневековых жакерий и называл эту войну первым актом европейской буржуазной революции. По Энгельсу, движение Мюнцера отражало развитие зародышевых пролетарских элементов в городах, особенно у крестьянских по происхождению городских низов — людей, изгнанных господами со своих земель и не принятых жесткими корпоративными структурами немецких городских ремесленников. В безземельных крестьянах Энгельс открыл истоки современного пролетариата с красным флагом в руках и общественной собственностью на устах'. Мюнцер был обречен на поражение, но Маркс и Энгельс ценили предвестников коммунистического будущего, даже если последние не понимали объективных условий своей эпохи. Карл Каутский в своей работе "Предшественники новейшего социализма" отверг этот образ Мюнцера, назвав его эпигоном средневековых коммунистических сект, совершенно лишенным оригинальности,

46

простым пропагандистом идей, задолго выдвинутых Братями Свободного Духа. Спор Каутского с Энгельсом коренится в разных представлениях об источниках современного социализма. Каутский искал их в средневековых ремесленных корпорациях, Энгельс — в неприкаянных бедняках периода Реформации, порвавших со средневековым миром.

В истории утопической мысли Мюнцеру было уготовано место, на которое его определил Энгельс,— место революционера, обогнавшего время. Некоторые радикалы периода Гражданской войны в Англии уже верили этой легенде и тем увековечивали себя в истории коммунистической мысли. Таким предстает Мюнцер и у историков Восточной Германии и Советской России, хотя и в более утонченном варианте. Мюнцер превратился в предвестника мировой коммунистической революции среди немецких крестьян, приближающего, в отличие от

немецкой знати, буржуазную революцию — необходимое условие пролетарской революции. Уцелевший ранний манускрипт Мюнцера с фрагментами литургической поэмы был подарен саксонским правительством Иосифу Сталину в день его семидесятилетия. Этот апофеоз Мюнцера в коммунистическом мире пережил десталинизацию, хотя все труднее сохранить такой образ по мере того, как накапливаются факты о радикальной Реформации в Центральной Европе, усиливая противоречия между субъективными установками исследователей и объективными данными. Было время, когда марксистские историки могли игнорировать Мюндерову теологию как пустой нонсенс и прямо обращаться к историческим силам, которые Мюнцер развязал. Потом стало модным и обязательным обнажать в самой теологии скрытую революционную силу. Наиболее искусные марксистские интерпретаторы Мюнцера открыли в его проповедях и манифестах протокоммунистическую антропологию. Из его теологии вставал образ революционера колоссальных возможностей, соперника самого Лютера. Требование Мюнцера, чтобы каждый человек одержал духовную победу в борьбе со всеми сомнениями на пути к Богу, могло быть, таким образом, осмыслено *mutatis mutandis* как аналог духовного конфликта, через который проходит подлинный революционер XX века, преодолевая все сомнения на пути к членству в коммунистическом объединении (*Vereinigung*). Эсхатология Мюнцера стала интерпретироваться как аналог секулярной философии истории, а его пророческое сознание своей миссии при всех патологических моментах могло соответствовать харизме лидера политического движения.

Некоторые немецкие и английские историки религиозных идей отвергали эту коммунистическую интерпретацию, но были столь же пристрастны, как и марксисты, в придании Мюнцеру некой тенденции. Отрицая его роль как предшественника Мар-

47

кса, они оценивали его с чисто теологических позиций. Они не могли отыскать в аутентичных текстах Мюнцера какие бы то ни было материальные посулы ремесленникам и крестьянам. Духовная свобода как преданность Богу для этих теологов — скорее архаичная мистическая идея, чем образ будущего царства коммунизма на земле.

Самые современные истории радикальной Реформации пытаются соединить Мюнцера-теологи и Мюнцера-социального революционера в единое целое. Но от этого противоречию между двумя Мюнцерами придается еще более высокий уровень. Поскольку теологические концепции имеют социальные корни, а социальные доктрины могут вырастать на теологической почве, проблема формулируется теперь как выбор главной чаши весов — духовной или материальной. В результате вокруг Мюнцера и радикальной Реформации возникла целая научная индустрия.

Muntzerbild еще не завершен. Образ грубого могучего предводителя, стоящего в гуще мятежной Реформации, не разрушен.

После разгрома радикальных сил немецкой Реформации легенда о Мюнцере стала затихать. В течение ста двадцати лет между Крестьянской войной в Германии и Гражданской войной в Англии в разных частях Европы вспыхивали крестьянские восстания. Ода — в форме деревенских мятежей, вызванных голодом, другие — устремленные к возвращению старинных свобод, как в Каталонии; известны и попытки захватить власть в отдельной области, каковым было, например, восстание Кампанеллы в Калабрии. Но ни одно из них, кроме калабрийского, не вдохновлялось образом радикально и всецело переустроенного мира. Политико-религиозный климат конца XVI в. в Западной Европе, в условиях Контрреформации, не способствовал расцвету новых всемирных утопий. Сочинения итальянских философов XVI в. не принадлежат к оригинальным проявлениям утопического мышления. Воинствующая католическая церковь и династические государства Франции и Англии консолидировали свои силы. Протестантские теологи в лютеранских, кальвинистских и англиканских ареалах были озабочены решением внутренних проблем, разработкой новых религиозных догм.

Утопические фантазии этого периода скудны по сравнению с их расцветом в 1450 — 1550 гг. и с их возрождением в новых формах около 1600 г. Преобладают ностальгические пасторали, подражания утопии Мора, расцветают стилизованные фантазии локального характера. Но чудесное пробуждение дремлющего утопического воображения Запада наступило в первое десятилетие XVII в. — в работах Бэкона, Кампанеллы и Андрее. Эс кориал, начавшийся в 1563 г., возможно, и есть символ антиутопического века; его мистические выразители — Тереса де Хесус и Джон Кросс, а Общество Иисуса, основанное в 1540 г., — его идеальная социальная организация.

48

Э. Блох

ПРИНЦИП НАДЕЖДЫ*

Критик может, следовательно, взять за исходную точку всякую форму теоретического и практического сознания и из собственных форм существующей действительности развить истинную действительность как ее должностное и конечное... При этом окажется, что мир давно уже грезит о предмете, которым можно действительно овладеть, только осознав его.

Маркс К. Письмо к Руге, сент, 1843 г. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.1, с.380 — 381.

Человек не непроницаем

Думать о лучшем — есть первоначально сугубо внутренний процесс "Я". Это свидетельствует о том, сколько молодости живет в человеке, сколько в нем скрыто надежд, ожиданий, которые не хотят погрузиться в сон, хотя их так часто хоронили. Даже у самых отчаявшихся они устремлены не совсем в ничто. Даже самоубийца бежит в отрицание [жизни] как в лоно: он ждет покоя. Даже разбитая надежда продолжает мучительно обманывать — призрак, потерявший дорогу обратно на кладбище, хранящий верность развенчанным образам. Надежда не проходит сама по себе, а лишь уступает место своим собственным новым образам. То, что в мечтах можно парить, что возможны сны наяву, зачастую не имеющие ничего общего с действительностью, — все это значительно расширяет пространство пока еще открытой и непознанной жизни в человеке. Человек придумывает желания. Он способен на это и находит для этого массу материала в себе самом, хотя и не всегда наилучшего, прочного. Такое смятение и брожение сверхсформировавшегося сознания представляет собой первый коррелят фантазии, заключенный вначале только внутри нее самой. Существуют все же и самые глупые мечты — как пена; сны наяву содержат, однако, и такую пену, из которой иногда может родиться Венера. Животные ничего подобного не знают; лишь человек, несмотря на то что он бодрствует гораздо больше времени, обуреваем утопиями. В то же время его существование менее надежно, хотя он, по сравнению с животными и растениями, намного интенсивнее переживает свое бытие в мире. И все же именно человеческое существование содержит больше смятенного бытия, больше сумеречного на своей верхней грани и в верхнем слое. Здесь

* Фрагмент из одноименной книги Э. Блоха. Перевод осуществлен по изданию: Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen. Zweiter Teil (Grundlegung). Das anfüzierende Bewußtsein, Б. 224 — 258. — Прим. ред.

49

что-то как бы осталось полым, возникло новое полое пространство. Оно заполняется мечтами, и возможное (которое скорее всего, никогда не сможет стать действительным) живет внутри.

Многое в мире еще не завершено

Надо признать, что внутри нас тоже ничего не могло бы происходить, если бы снаружи все было полностью завершенным. Но снаружи жизнь так же мало завершена, как и во внутреннем "Я", которое "работает" над тем, что находится извне. Ни одну вещь невозможно было бы переработать в соответствии с желаниями, если бы мир был завершенным, полным жестких, вполне законченных фактов. Но вместо этого в нем существуют ТОЛКО процессы, то есть динамические отношения, в ходе которых действительное не побеждает окончательно. Действительное это процесс. Он представляет собой широко разветвленное опосредование между настоящим, Неокончательным прошлым и — самое главное — возможным будущим. Да, все действительное переходит в возможное через свой процессуальный фронт, а возможным является все лишь частично обусловленное, не окончательно детерминированное. Правда, следует при этом проводить различие между просто познавательным или объективно возможным

и реально возможным как единственным, к чему могут привести существующие обстоятельства. Объективно возможным является все то, наступление чего научно ожидаемо или по крайней мере не исключено на основании простого частичного познания его наличных условий. Реально возможным, напротив, является все то, чьи черты еще не полностью собраны в сфере самого объекта, будь то по причине их незрелости либо потому, что новые условия, хотя и опосредованные уже существующими, подготавливают появление новой действительности. Подвижное, меняющееся и изменчивое бытие, предстающее диалектико-материалистическим, обладает этим незавершенным возможным становлением, еще-не-окончателностью как в своем основании, так и по своему горизонту. Здесь мы, следовательно, можем сказать: второй, конкретный коррелят придает утопической фантазии реально возможную, диалектико-материалистически обусловленную новизну; этот коррелят находится вне смятения и брожения во внутреннем слое сознания. И до тех пор пока действительность еще не стала полностью детерминированной, пока она в новых ростках и в новых пространствах формирования еще располагает неокончательными возможностями, просто фактическая действительность не может предъявлять абсолютные возражения утопии. Претензии могут предъявляться к дурным утопиям,

50

то есть к безмерно абстрактным, невразумительным, несовершенно опосредованным, тогда как именно конкретная утопия имеет коррелят в процессуальной действительности: это опосредование нового. Только эта процессуальная действительность, а не вырванная из нее овеществленно-абсолютизированная фактичность может судить об утопических мечтах или же снижать их до уровня простых иллюзий. Если дать такое критическое право любому простому факту во внешнем мире, произойдет абсолютизация в реальность как таковую фиксированного наличного и ставшего. Ясно, что ограничение фактическим даже внутри значительно измененной сегодняшней действительности было мало реалистичным; что сама реальность является неокончательной; что на ее границе расположено то, что наступает и вырывается за ее пределы. Человек нашего времени хорошо ощущает пограничность своего существования за пределами контекста ожиданий, подавленных уже ставшей действительностью. Он больше не видит вокруг себя якобы завершенные факты и вовсе не считает их единственной реальностью; в этой реальности пугающе возшло возможное фашистское "ничто", а еще раньше — понимаемый как окончательно завершенный и достижимый в срок "социализм". Возникло понятие, иное, чем узкое и застывшее понятие реальности, сложившееся во второй половине XIX века, иное, чем чуждый процессуальности позитивизм и его производное, ни к чему не обязывающий идеальный мир из чистой видимости. Окостеневшее понятие реальности проникало подчас даже в марксизм, придавая ему схематичность. Недостаточно говорить о диалектическом процессе и вместе с тем рассматривать историю как ряд следующих друг за другом фиксированных состояний, или завершенных "тотальностей". Здесь заключена угроза сужения и урезывания действительности, отход от "действенной силы и семени" в ней; и это не марксизм. Напротив, конкретная фантазия и сыча образов, переданных посредством ее предвосхищений, в процессе действительного сами находятся в состоянии брожения и формируются в конкретных мечтах, устремленных в будущее; элементы предвосхищения представляют собой составную часть самой

действительности. Итак, воля к утопии, очевидно, может быть связана с объективной тенденцией, может находить в ней свое подтверждение и чувствовать себя весьма уютно в ней.

Воинствующий оптимизм, категории "фронт", "новое", "предельное"

Именно того, кто потерпел поражение, необходимость вынуждает вновь и вновь попытать счастья во внешнем мире. Ка-

51

кие будут всходы — еще не известно; то, что преграждает путь, как болото, может быть осушено трудом. Благодаря двойному союзу мужества и знания будущее не приходит к человеку как судьба. а, наоборот, человек приходит к будущему и вступает в него со всем тем, что он имеет. Знание, в котором нуждается мужество и прежде всего решимость, в этом случае не может довольствоваться своим обычным методом, а именно созерцанием. Ибо чисто созерцательное знание с необходимостью основывается на завершенном и, следовательно, прошедшем, оно беспомощно по отношению к настоящему и слепо по отношению к будущему. Оно тем больше представляется себе знанием, чем дальше в прошлом и завершенном находятся его объекты, и тем меньше оно способствует тому, чтобы из истории — в тенденции длящейся — извлекались уроки для настоящего и будущего. Знание, необходимое для принятия решения, обладает совсем другой чувственной спецификой: оно не только созерцательное, а скорее развивающееся вместе с процессом, занимающее активно-партийную позицию в пользу пробивающего себе дорогу добра, иными словами — того, что в данном процессе достоин человека. Излишне говорить, что этот способ знания — единственно объективный, единственно передающий реальное в истории, а именно созданное трудящимся человеком, происходящее в его разнообразных процессуальных переплетениях между прошлым, настоящим и будущим. Знание этого рода благодаря тому, что оно не является только созерцательным, взывает к самим субъектам сознательного созидания. Не будучи квиетизмом, оно не приемлет — в связи с открытыми тенденциями — того банального, автоматического оптимизма прогресса, который сам выступает всего лишь репризой созерцательного квиетизма. Его можно считать такой репризой, ибо он одевает будущее в одежды прошлого, рассматривает его как давно решенное в самом себе и вследствие этого — завершенное. Перед государством будущего, которое предстает таким образом как предрешенное следствие в рамках так называемой "железной логики истории", субъект может лишь покорно сложить руки, как он складывает их, покоряясь Божьей воле. Точно так же капитализм, например, в своей завершающей стадии представляется в роли собственного могильщика, и даже его диалектика выступает как самодостаточная по принципу автаркии. Но все это совершенно ложно и является новым опиумом для народа, причем в такой степени, что *cum grano salis** этой банально-автоматической вере в процесс можно было бы предпочесть даже некоторую долю пессимизма. Ибо пессимизм, которому свойствен реализм, все же не до такой

* Дословно — с крупницей соли, то есть с некоторым сомнением (лат.) . — Прим. перев.

степени беспомощен перед неудачами и катастрофами, перед ужасными возможностями, которые коренились и продолжают корениться именно в капиталистическом развитии. Мышление *ad pessimum** для любого анализа, который это не возводит в абсолют, представляет собой более желательного спутника, чем дешевое легкоеверие; и именно это мышление вносит критическую холодность в марксизм. Автоматический оптимизм для любого эпохального решения является не в меньшей (степе)м ядом, чем абсолютизированный пессимизм; ибо если последний совершенно открыто и беззастенчиво ставит себя на службу реакции, не скрывающей собственного имени рады обескураживания, то первый, делая реверансы, помогает стыдливой реакции, воспитывая пассивное терпение. Итак, в интересах подлинного знания решимости добыть знания вместо ложного оптимизма вменен опять-таки конкретно-утопически понятый коррелят в реальной возможности: понятый таким образом, что отнюдь не каждый день является тьмой, но в еще меньшей степени, в смысле не-утопического оптимизма, каждая ночь светла, как день. Отношение к этому нерешенному, но решаемому посредством труда и конкретных действий будущему называется воинствующим оптимизмом. Как сказал Маркс, с помощью воинствующего оптимизма нельзя осуществить абстрактные идеалы, но зато можно освободить задавленные элементы нового, более человеческого общества, то есть конкретный идеал. В этом — революционная решимость пролетариата, которая проявляется сейчас, в окончательной борьбе за освобождение, решимость субъективного фактора в союзе с объективными факторами материально-экономического развития. И дело не в том, что этот субъективный фактор осуществления и преобразования мира является чем-то иным, нежели материальная деятельность; он является таковой, хотя, как подчеркивает Маркс в первом тезисе о Фейербахе, его деятельная сторона (производство, производительность, спонтанность сознания) была развита сначала идеализмом, а не (механическим) материализмом. И опять же неверно, что активность, относящаяся к преобразованию мира, то есть к воинствующему оптимизму, способна хоть на миг быть действительно основательной, устойчивой и преобразующей без союза с реальными современными тенденциями, ибо если субъективный фактор остается изолированным, то он становится в конечном счете фактором путчизма, а не революции, высокомерных фантазий, а не дела. Но если взаимосвязи решения поняты — а это и есть знание в решении, которое гарантирует такого рода понимание, — тогда власть субъективного фактора может оцениваться не слишком высоко и не слишком низко, а

* К худшему (лат.) . — Прим. перев.

как воинствующая функция в воинствующем оптимизме. Конкретное решение в пользу победы реальной возможности — то же самое, что противодействие неудаче в этом процессе. То же

самое, что противодействие свободы так называемой судьбе, отделившейся от процесса и навязывающей ему застой и овеществление. То же самое, что противодействие всем явлениям смерти из рода "ничто" и восприятие "ничто" как альтернативы реальной возможности. В конце концов, это противодействие всепроникающей разрушительности чистого отрицания (войне, прорывам варварства) с тем, чтобы путем обращения такого уничтожения на самое себя и здесь по возможности утвердилось отрицание отрицания и действительную победу одержала бы диалектика. Конкретное решение вступает при этом в борьбу со статикой, но благодаря тому, что оно выступает не как путчизм, а как воинствующий и фундированный оптимизм, оно находится в согласии с процессом, который направлен против статики смерти. В соответствии с этим человек и процесс, а лучше сказать; субъект и объект, в равной мере задействованы в диалектико-материальном процессе на линии фронта. Для воинствующего оптимизма не существует иного места, кроме того, которое открывает категория "фронт" (Т. Философия этого оптимизма, то есть материалистически постигнутой надежды, будучи сама по себе подчеркнута не-созерцательным знанием, действует на передовой линии истории, причем даже в том случае, когда она обращена к прошлому, а именно к будущему в прошлом, с которым еще не сведены счеты. Философия осознанной надежды поэтому стоит *per definitionem** на линии фронта мирового процесса — на мало еще осмысленном переднем крае бытия подвижной, утопически открытой материи.

Не все то, что известно, является познанным, и менее всего познанным — когда в наличии нечто свежее. Наряду с понятием "фронт" в столь же незавидном положении находится тесно связанное с ним понятие нового. Новое в смысле душевного понятно: речь идет о первой любви, об ощущении весны; но это понятие так и не нашло того, кто бы его философски осмыслил. Постоянно забываемое, оно заключает в себе канун великих событий с характерной смешанной реакцией беспокойства, вооруженности, уверенности; при обетованной новизне счастья оно питает сознание приближения этого счастья. Оно пронизывает ожидания почти всех религий, если вообще можно правильно понять примитивное древневосточное осознание будущего; оно проходит через всю Библию, от благословения Иакова до Сына Человеческого, который все обновляет, вплоть до нового неба и новой земли. Несмотря на это,

* По определению (лат.). — Прим. перев.

категория *novum** даже в самой отдаленной степени не определена и не нашла своего места ни в одной домарксистской картине мира. Либо же казалось, что она его нашла, как, например, она прижилась у Бутру, и прежде всего в бергсоновской философии "югендстиля", или "сецессиона", где "новое" рассматривалось и восхвалялось в аспекте бессмысленно меняющейся

моды, вследствие чего возникал лишь новый вид оцепенения перед все той же сенсацией. То же самое обнаруживается и в тех направлениях, которые слишком долго блокировали понятие еще-не-осознанного, в результате чего просветление, *incipit vita nova***, остается *fixum**** и в так называемой *'философии жизни". В конечном счете понятие нового у Бергсона является абстрактной противоположностью повторения, а зачастую и просто обратной стороной механического однообразия; одновременно оно приписывается каждому моменту жизни без исключения и вследствие этого утрачивает свою ценность. Сама длительность предмета, представленного как длящийся процесс — *durée*, основывается Бергсоном на его постоянном изменении; якобы потому, что при действительно неизменном состоянии начало и конец этого состояния оказались бы неразличимыми, объективно бы совпали, и вещь, таким образом, утратила бы свою длительность. В целом "новое" у Бергсона объясняется не через его путь к нам, его скачки, его диалектику, его образы надежды и последующие результаты, а всегда лишь через противопоставление механицизму, через бессодержательное восхваление жизненного порыва в себе и для себя. Большая любовь к новому действительна, склонность к большей открытости бросается в глаза, но сам процесс остается пустым и не производит ничего иного, кроме самого процесса. Да, извечная метафизическая теория витальности в конечном итоге вместо "нового" добивается одного лишь упоения постоянным, ради себя самого повторяемым требованием перемены направления. И вследствие этого возникает не кривая подъема, восхваляемая Бергсоном, а зигзаг, в котором — при громогласном противопоставлении однообразию — проступает лишь фигура хаоса. Абстрактно постигаемое будущее находит свое логическое завершение в искусстве для искусства — сам Бергсон сравнивал это с ракетой, или с "мощным фейерверком, который постоянно выбрасывает из себя все новые огненные снопы". И здесь следует подчеркнуть: у Бергсона вообще по-настоящему нет "нового"; понятие о нем он извлек из чрезмерного преувеличения капиталистической моды-новизны и таким его ста-

*Новое (лат.). — Прим. перев.

**Начинает новую жизнь (лат.) . — Прим. перев.

***Неизменным (лат.) . — Прим. перев.

билизировал; "жизненный порыв", и ничто иное, сам по себе есть и остается фиксированным созерцанием. Социальную основу бергсоновского псевдонового составляет поздняя буржуазия, которая вообще больше не несет в себе ничего содержательно нового. Соответствующая идеологическая основа заключается в старом, с усилием воспроизводимом исключении двух наиболее существенных свойств "нового": возможности и финальности. В обеих Бергсон усматривает один и тот же схематизм мертвящего, враждебного изменениям рассудка, действие

которого в остальных случаях он видит в пространственности, каузальности, механистичности. Могучее царство возможности становится для него, таким образом, видимостью ретроспекции: у Бергсона вообще нет "возможного", оно для него лишь проекция, которую "вновь возникающее" направляет на прошлое. Согласно Бергсону, в "возможном" только что зарождающееся "новое" мыслится лишь как "бывшее возможным": «Возможное — это не что иное, как действительное плюс духовный акт, который опрокидывает образ этого действительного в прошлое, как только оно возникает... Действительным первоисточником непредвиденного, не предначертанного ни в каком "возможном" "нового" является "действительное", осуществляющее себя в "возможном", а не "возможное", которое становится "действительным"». Знаменательным образом Бергсон почти воспроизводит при этом доказательство невозможности, принадлежащее Диодору Крону, который был близок элеатам, проповедовавшим учение об абсолютном покое. Точно так же Бергсон отрезает себе путь к понятию "новое", рассматривая финальность как окончательное статуирование жесткой конечной цели, вместо того чтобы видеть в ней целеустремленность человеческой воли, которая лишь ищет в открытых возможностях будущего свое собственное "куда" и "зачем". А еще точнее — рассматривает его как целеустремленность труда, и прежде всего планирования, которое определило для себя, "куда" и "зачем", и идет своим путем в этом направлении. Но так как Бергсон любое предвидение считает тождественным со статичным предварительным расчетом, он извращает не только творческое предвосхищение — эту зарю человеческой воли, — но и в целом подлинно "новое" — горизонт утопии. Постоянно подчеркиваемые "капризы погоды" и безбрежность бергсоновского универсума "нового" делают это понятие плохо пригодным для того, что сам Бергсон со свойственной ему финальностью фантазмагорически представляет как "машину для рождения богов". In summa* к действительно "новому" относится не только абстрактная противополож-

* В итоге (лат.) . — Прим. перев.

56

ность механического повторения, но и сам по себе специфический вид повторения, а именно самого еще-не-ставшего тотального содержания цели, которое осмысляется и оформляется в тенденцию, испытывается и становится процессом в прогрессивных новшествах истории. И далее: диалектическое происхождение этого тотального содержания обозначается уже не категорией "novum", а категорией "ultimum*", но на ней, правда, повторение прекращается. Однако прекращается оно только благодаря тому, что в такой же мере, в какой "предельное" воплощает в себе самую последнюю, то есть наивысшую, новизну, "повторение" (неизбежное присутствие цели-тенденции во всем прогрессивно новом) возвышается до последнего, наивысшего и самого основательного повторения: "идентичности". При этом новизна достигает в "предельном" почти своего триумфа — в силу тотального прыжка из всего прежнего, но в то же время это прыжок к прекращающейся новизне, или к "идентичности". Категория "предельное" предстает не столь мало продуманной, как категория "новое": последняя постоянно была предметом тех религий, которые самому времени определяли время, то есть прежде всего иудейско-христианской философии религии. Но как раз в ходе этого осмысления категорий обнаруживалось, что

предшествующая по ходу дела "предельному" категория "нового" как бы и не существует вовсе. Ибо во всей иудейско-христианской философии — от Филона и Августина до Гегеля — "предельное" связано исключительно с "первичным" (primum), а не с "новым" (novum); вследствие этого последнее ("новое". — Ред.) выступает как достигнутое возвращение уже завершеного, потерянного или отчужденного первого ("предельного". — Ред.) Формой этого возвращения становится дохристианский Феникс — сжигающий себя и вновь возрождающийся, рвение Гераклита и стоиков о мировом пожаре, согласно которому огонь Зевса пожирает мир, а затем — в периодическом круговороте — вновь порождает его. Важно именно это: круговорот — та фигура, которая настолько привязывает "предельное" к "первичному", что оно в нем "выцветает" логически и метафизически. Конечно, в бытии-идеи-для-себя, в предельном-для-него, в котором процесс должен замереть, как "амин", Гегель видел первичность бытия идеи-в-себе, не только воспроизведенной, но и исполненной: "опосредованная непосредственность" достигается в бытии-для-себя вместо непосредственности непосредственной в начале чистого бытия-в-себе. Но как в любой отдельной эпохе оформления мирового процесса, так и в их совокупности этот результат остался циклическим: он представляет собой абсолютно свободное от "нового" круговращение, Restitutio in integrum**:

* Предельное (лат.). — Прим. перев. ** Возобновление в целостности (лат.). — Прим. перев.

57

"Каждая часть философии есть философское целое, замкнутый в себе круг... целое есть поэтому круг, состоящий из кругов"...1 Итак, несмотря на большую продуманность, во всех этих случаях нагрузка на "предельное" тоже ослабляется, ибо его "омега" без власти "нового" опять возвращается к "альфе". В конечном счете это справедливо и там, где "альфа-омега" механистически-материалистически секуляризируется в сгусток пыли, из которого происходит и в котором затем растворяется мир. Оригиналом и архетипом всего этого остается "альфаомега" во всеохватывающем кольце первосущества, к которому процесс возвращается почти как блудный сын, а субстанция "нового" остается в нем нереализованной. Все это — тюремные ловушки против реальной возможности, или ее дезавуирование, стремящиеся представить даже самый прогрессивный продукт истории только как припоминание или восстановление некогда уже имевшегося, изначально утраченного. Следовательно, как уже было показано на понятии "предельное", в нем, а еще раньше — в понятии "новое" в философском смысле имеет место только одно: анти-воспоминание, анти-Августин, антиГегель, анти-круговорот кольцевого принципа, сохранившегося вплоть до Гегеля и Эдуарда фон Гартмана и даже Ницше. А надежда, которая в конце никогда не остается той же самой, что и в начале, снимает остроту цикличности. Диалектика, движущая сила которой заключается в беспокойстве и в не-явившейся сущности, но отнюдь не в существовании содержания ее цели, снимает устойчивость цикличности. Фигуры напряжения и образы тенденций, шифры реального в мире, — эти пробы еще пока не удавшегося опыта — снимают благодаря высокой процентной доле утопии

принципиально-стерильную цикличность. Гуманизация природы не имеет у своего истока родного дома, из которого она убегает и в который возвращается, что представляет собой как бы культ предков в философии. Но в ходе самого процесса, еще вне проблемы "предельного", возникает бесконечное множество реальных возможностей, отнюдь не существовавших у колыбели начала. Конец — это не возвращение, а взрывание *primum agens materiale**, вторжение "что-сущности" в "что-основу". Иными словами: "омега-куда" не проясняет себя на изначально бывшей якобы наиболее реальной "альфе-куда", на возникновении, а наоборот: это возникновение само себя проясняет только на том "новом", что содержится в конце, вступая в реальность как существенно нереализованное лишь в "предельном". Происхождение есть, таким образом, самоосуществление; но точно так же как в осущест-

1 Гегель Г. В, Ф, Энциклопедия философских наук. Т. 1, Наука логики. М"1975, с. 100.

* Первичной активности материи (пат.), — Прим. перев.

58

влении имеется что-то незрелое и еще не осуществленное, так и осуществление осуществления и самого осуществляющего всегда только начинается. В истории это самообретение исторического деятеля, трудящегося человека; в природе это осуществление того, что гипотетически названо *natura naturans*, или субъектом материального движения, — еще почти не затронутая проблема, хотя она отчетливо связана с самообретением трудящегося человека и воспринимается в русле марксистской линии "гуманизации природы". Исходный пункт того и другого самообретения, а также присущее им "новое" и "предельное" находятся лишь на линии фронта исторического процесса и стоят перед лицом одной лишь опосредованно-реальной возможности. Последняя же в качестве объективно-реального коррелята соотносится — с точным предвосхищением — с конкретной утопией. В таком же смысле конкретно-утопическое представляет собой объективно-реальную степень реальности на линии фронта становящегося мира — в виде еще-не-существующей "натурализации человека", "гуманизации природы". Такое царство свободы по своему смыслу возникает не как возврат, а как исход в постоянно желанную, обетованную в ходе развития землю.

"По-возможности" и "в-возможности существующее", холодный и теплый потоки в марксизме

На пути к "новому" приходится — по большей части, если не всегда — продвигаться шаг за шагом. Не всегда и не в любое время все является возможным и выполнимым, отсутствующие для этого условия не только мешают, но и преграждают путь. Правда, на отрезках пути, где нет иных опасностей, кроме тех, которые выдуманы из чрезмерного страха или педантизма, быстрый ход и позволителен, и желателен. России, например, не нужно было сначала стать развитой капиталистической державой, чтобы с успехом следовать социалистической цели. Советский Союз смог создать для построения социализма необходимые технические условия, которые уже были

развиты в других странах и могли быть оттуда заимствованы. Само собой разумеется, что путь, по которому еще никто никогда не шел, может быть пройден только в ходе преодоления неудач. Ибо возможным является все то, для чего хотя бы отчасти есть наличные условия, но именно поэтому же фактически еще невозможно все то, для чего пока еще вообще нет условий. В этом случае образ цели и субъективно, и объективно оборачивается иллюзией; движение к нему сходит на нет; в лучшем случае — если оно все-таки продолжается — прокладывает себе

* Природа творящая (лат.) . — Прим. перев.

59

путь другая цель, детерминированная наличными социально-экономическими условиями, берущими верх над преимущественно абстрактными интенциями. Разумеется, в буржуазно-идеальной мечте о правах человека изначально действовали тенденции, которые привели впоследствии к чистому капитализму. Но и здесь над ними витал город братской любви Филадельфия, бесконечно далекая от реальной Филадельфии, стоявшей на повестке дня экономической истории и вследствие этого явившейся на свет. От этой Филадельфии немногим отличался бы плод чистых хилиастических утопий, если бы они не погибли, а достигли своей цели в соответствии с имевшейся в то время возможностью. Экономические условия, на которые была направлена радикальная воля к тысячелетнему царству от Иоахима Флорского до английских миллениариев, — должны были бы заявить о себе, заявить в уже достигнутом: и, в силу только еще предстоящей повестки дня — капитализма, они отнюдь не несли в себе предназначение к царству любви. Все это стало вполне понятным вследствие марксистского открытия, согласно которому конкретные теория и практика самым тесным образом связаны с изученным модусом объективно-реальной возможности. Как критическая предосторожность, определяющая темп пути, так и обоснованное ожидание, гарантирующее воинствующему оптимизму устремленность к цели, обусловлены пониманием коррелята возможности. Причем таким образом, что этот коррелят, как теперь проясняется, сам имеет две стороны: обратную, на которой записана мера возможного по обстоятельствам, и лицевую, на которой предстает открытой тотальность возможного в конце концов. Первая сторона, отражающая власть наличных обстоятельств, учит нас поведению на пути к цели, в то время как вторая сторона, обращенная на утопическое целое, в принципе предотвращает возможность того, чтобы частичные достижения на данном пути принимались за цель во всей ее полноте и совпадали с ней. При всем том следует твердо придерживаться следующего положения: двусторонний коррелят — реальная возможность — есть не что иное, как диалектическая материя, Реальная возможность это лишь логическое выражение достаточной материальной обусловленности, с одной стороны, и открытости материи (неисчерпаемости источников материи) — с другой. Выше, в предыдущей главе*, в связи с "побочными помехами" в процессе "осуществления", уже привлекались частично аристотелевские определения материи. Упоминалось, что косная материя *to ex anagcV* представляет собой, согласно Аристотелю, препятствие, через которое энтелехический образ-тенденция не может прорваться в чистом виде. Этим Аристотель хочет объяснить много-

*Она не вошла в данный перевод, — Прим. ред. ** Текст написан на непонятном языке — Прим. сост. словаря

60

численные помехи, случайные пересечения, бесконечные тупиковые ответвления прогресса, которыми полон мир. В указанном месте это определение материи характеризовалось как определение "козла отпущения", и оно действительно является таковым, поскольку абсолютизируется и используется для того, чтобы заклеить материю в целях полной реабилитации энтелехии. Однако у самого Аристотеля нет речи о такого рода полноте и абсолютизации; напротив, его материя нимало не ограничена одной только косной, но даже и эта последняя, из которой возникает $to\ ex\ anagcV$, впервые подчинена у Аристотеля в высшей степени широкому понятию $dunamiv$ или объективно-реальной возможности. Это подчинение открывает в понятии "косная материя" новый смысл — не перечеркивающий, а детерминирующий: $to\ ex\ anagcV$ дополняется и расширяется посредством $cata\ to\ dunaton$, а это значит — по возможности, по мере возможности сущим. Материя является в данном аспекте носителем условий, в зависимости от которых выражает себя энтелехия; вследствие этого $to\ ex\ anagcV$ означает не только косность, но в значительно большей степени всепроникающую взаимосвязь обусловленности. В конечном счете именно из такого по-возможности-сущего берет начало помеха, которую познает на своем пути энтелехический образ-тенденция. Из этого же вытекает и другое следствие, что, например, скульптор, работающий "в благоприятных условиях", может изваять более прекрасные тела, чем физические, которые рождены, и что поэт очищает свои образы от случайностей и узких мест реального пути, перемещая их, как сказал Аристотель в "Поэтике", из $tcaq\ ecaston$, или единичного, в $caq\ olon$, или в область более богатых возможностей целого. Но все это было бы невозможно, если бы Аристотель — и это имеет центральное значение — не признал бы абсолютно свободной от помех другую, лицевую сторону империи возможности. Материя — это не только $cata\ to\ dunaton$, то есть то, что обуславливает по мере существующей в том или ином случае возможности, но она еще и $to\ dunamei\ on$ сущее-в-возможности, то есть плодоносное лоно, неисчерпаемо порождающее все образы мира (у Аристотеля, правда, еще пассивное). Последнее определение открывает аспекты объективно-реальной возможности, хотя прошло много времени, пока она была понята: утопическая целостность ($totum$) включена в $dunamei\ on$. Итак, можно обобщить: критическому вниманию к тому, что достижимо в данных обстоятельствах, предустановлено по-возможности-сущее материи, а обоснованным ожиданиям самой достижимости — сущее-в-возможности материи. И когда пантеистическая школа последователей Аристотеля вычеркнула пассивность из последнего определения, когда $dunamei\ on$ перестал быть бесформенным воском, на котором лишь отпечатываются формы-энтелехии, потенциал материи стал

61

в конце концов включать в себя и рождение, и смерть, превратился в местонахождение новой надежды образов мира вообще. Данное ра-витие аристотелевского понятия материи проходит

через учение перипатетика физика Стратона и первого крупнейшего комментатора Аристотеля Александра Афродизийского, через natura naturans восточного последователя Аристотеля Авиценны, Аверроэса, через неоплатонизм Авицеброна и философию христианских еретиков XIII века Амальрика из Вены и Давида Динанского, вплоть до творящей мир материи Джордано Бруно'. И даже порождающий себя субстрат гегелевской мировой идеи, так быстро отделяющийся от материи, все же содержит большую долю потенциальности материи, ставшей потенциально значимой. В связи с этим Ленин в "Философских тетрадах" особо отмечает положение из гегелевской логики: "То, что является деятельностью формы, есть далее в той же мере собственное движение самой материи". У Гегеля есть множество подобных положений, в том числе в его истории философии, касающихся аристотелевского понятия развития, где он по меньшей мере в-себе-бытие идеи приравнивает к аристотелевскому понятию *dunamis*. И вполне оправданно предположение, что без наследия Аристотеля и Бруно Маркс не смог бы столь естественно "поставить на ноги" многое в мировой идее Гегеля. Диалектику процесса так называемого "мирового духа" еще следовало бы истолковать материалистически и постигнуть ее в качестве движущего закона материи. И таким образом явилась материя, резко отличающаяся от механической глыбы, материя диалектического материализма, в которой диалектика, процесс, отчуждение отчуждения, гуманизация природы ни в коем случае не являются просто внешними сопутствующими словами, приданными определяемому понятию. Это может быть сказано о корреляте критического отношения к достижимому, обоснованного ожидания достижимости как таковой в границах пространного коррелята: реальной возможности или материи. И "холод", и "тепло" конкретного предвосхищения уже тем самым предварительно даны, соотнесены с обеими сторонами реально возможного. Присущее ему неисчерпаемое богатство ожиданий революционная теория и практика высвечивают как энтузиазм, а его строго неукоснительная детерминация требует холодного анализа, осторожной и точной стратегии; последнее характеризует холодный, а первое — теплый красный цвет.

Эти два способа быть красным, конечно же, постоянно выступают вместе, но они все-таки различны. Они соотносятся друг с другом как невозможность обмана и невозможность

2 Ленин, В, И, Полн. собр. соч.т, 29, с. 130.

62

разочарования, как сомнение и вера, необходимые каждое на своем месте и для своей цели. В марксизме акт анализа ситуации переплетается с актом вдохновенного предвидения. Оба акта объединены в диалектическом методе, в пафосе цели, в тотальности рассматриваемого материала, но в то же время четко проявляется различие во взгляде и исходном положении. Осмысляется оно как различие между соответствующими условиями исследования по мере возможного и перспективами сущего-в-возможном. Аналитическое изучение условий тоже показывает перспективу, но с ограничивающим горизонтом — горизонтом ограниченно возможного. Отсутствие такого рода охлаждения привело бы к якобинству или же к абсолютно беспочвенному, абстрактно-утопическому витанию в облаках. Таким образом, здесь всяческим

порывам к тому, чтобы "перегнать", "превысить", "преодолеть", прилаживают свинцовые подметки, ибо, как свидетельствует опыт, у "действительного" тяжелая поступь и оно редко обладает крыльями. Но горизонт изучения перспектив сущего-в-возможности безмерен в неизмеримой широте еще не исчерпанного, неосуществленного "возможного". Правда, это только и дает перспективу в собственном смысле слова, то есть перспективу подлинного, целостности происходящего и того, что следует осуществить, не только существующего, но и общеисторического утопического целого. Без такого "согревания" исторического и актуально-практического анализа условий последний оказывается под угрозой экономизма и забывающего о цели оппортунизма, избегает тумана мечтательности лишь постольку, поскольку скатывается в болото филистерства, компромиссов и в конечном счете — предательства. И только вместе "тепло" и "холод" конкретного предвосхищения способствуют тому, что ни путь-в-себе, ни цель-в-себе не подвергаются не-диалектическому отделению друг от друга и вследствие этого — овеществлению и изоляции. Анализ условий на всем исторически-ситуационном отрезке пути выступает одновременно как разоблачение идеологии и как расколдование метафизической видимости; и как раз это относится к самому полезному в холодном потоке марксизма. Благодаря этому марксистский материализм становится не только наукой об условиях, но вместе с тем и наукой борьбы и оппозиции против всех идеологических помех и маскировок условий последней инстанции, которые всегда являются экономическими. К теплоту потоку марксизма относятся освободительная интенция и материалистически-гуманная, гуманно-материалистическая реальная тенденция, в целях которой и предпринимались все усилия по расколдованию. Отсюда — пристальное внимание к униженному, поработанному, заброшенному, презираемому человеку, отсюда — значение пролетариата как ключевого звена освобождения людей. Целью остается заложенная в саморазви-

63

вающейся материи натурализация человека, гуманизация природы. Эта последняя материя, или содержание царства свободы, лишь приближается в ходе строительства коммунизма — своего единственного пространства, но пока еще нигде не существует; это очевидно. Но точно так же очевидно и то, что данное содержание заключено в историческом процессе и что марксизм представляет собой его наиболее глубокое осознание, его высшее практическое осмысление. Как теплое учение, марксизм опирается только на позитивное, не подлежащее расколдованию бытие-в-возможности, которое включает в себя нарастающее осуществление осуществляющего, в первую очередь в человеческом окружении. Внутри этого окружения оно означает утопическую целостность, именно ту свободу, ту родину идентичности, где ни человек к миру, ни мир к человеку не относятся как к чуждому. Таково "тепло" этого учения в смысле передней линии фронта материи, следовательно, материи, обращенной вперед. Путь открывается здесь как функция цели, а цель — как субстанция в пути, чьи условия известны, а открытость очевидна. В данной открытости материя латентна в направлении присущего ей объективно-реального содержания надежды: в качестве окончания самоотчуждения и связанной с отчужденностью объективности, в качестве материи вещей для нас. На пути к этому происходит объективное преодоление наличного в истории и в мире: это трансцендирование, лишённое трансценденции, которое называется процессом и которое так ускоряется человеческим трудом на земле. Таким образом, материализм, обращенный вперед, или "теплое" учение марксизма, представляет

собой теорию и практику обретения дома, или выхода из безмерной объективации; мир благодаря этому развивается в направлении неотчуждения своих субъектов-объектов, иными словами — движется к свободе. Сама свобода как цель становится с несомненностью очевидной лишь с позиций бесклассового общества как определенное бытие-в-возможности. И здесь уже недалеко от той встречи с самими собой, которую мы ищем в образе и под именем культуры; при этом мы так обременены идеологиями, что на горизонте остается лишь самая малость пред-видения, предвосхищения. Средством первого становления человека был труд, почвой второго является бесклассовое общество, рамки которого образует культура, чей горизонт объят прозрачным содержанием фундированной надежды — самым важным и позитивным способом бытия-в-возможности.

Художественная видимость как зримое пред-видение

О прекрасном говорят, что оно радует и даже дарит наслаждение. Но заключенное в нем вознаграждение не только в этом,

64

искусство — не пища. Ибо оно остается и после наслаждения, устремляясь даже в самых сладостных случаях в "предначертанную" страну. Вожделенная мечта уводит в бесспорно лучшее, и при этом она, в отличие от большинства политических проектов, уже работает — как обретшее свой образ прекрасное. Но живет ли в том, что обрело свой образ, нечто большее, чем просто игра некой видимости? Игра, которая может быть весьма искусной, но в отличие от игр детства не подготавливает ни к чему серьезному и ничего не значит. Содержится ли в эстетическом отзвуке, или звоне, некая звонкая монета, некое утверждение, которое может быть принято безоговорочно? Картины в меньшей степени поднимают "тот вопрос, поскольку в краске заключена лишь чувственная достоверность, которая гораздо меньше, чем слово, претендует на истину. Ибо слово служит не только средством поэзии, но и средством достоверного сообщения, к которому язык гораздо более чувствителен, чем краска и даже рисунок. Правда, любое хорошее искусство завершает свой материт в форме прекрасного, выражает вещи, людей, конфликты в образах прекрасной видимости. Но как обстоит дело с этим завершением всерьез, с этой зрелостью, в которой созревает только выдуманное? Как соотносится оно с богатством, которое заявляет о себе лишь иллюзорно, в форме зрительной и слуховой видимости? И как, с другой стороны, оно соотносится с пророческими словами Шиллера о том, что то, что воспринимается здесь как красота, однажды предстанет перед нами как истина? Как соотносится оно с утверждением Плотина, а затем Гегеля, что красота — это чувственное проявление идеи. Ницше в свой позитивистский период противопоставляют данному утверждению иное, более резкое, а именно что все вещи лгут. Или, другими словами, искусство делает облик жизни более сносным, прикрывая его флером нестроного мышления. Фрэнсис Бэкон видит в золотых яблоках в серебряной кожуре нечто близкое оптическому обману, они относятся к унаследованным идолам театра. Он сравнивает истину с резким, ярким светом дня, в котором маски, маскарады и вся роскошь мира и наполовину не выглядят так же прекрасно и убедительно, как при свечах искусства. В соответствии с этим художники в своем

творчестве от начала и до конца привержены видимости, у них нет склонности к истине, скорее наоборот. Вся эпоха Просвещения содержит предпосылки для этой антитезы: искусство — истина, которые делают художественную фантазию подозрительной с точки зрения фактического смысла. Это — эмпирические возражения против вкрадчивой лести, против золотого тумана искусства, и они не единственные, берущие начало в Просвещении. Наряду с ними выступают рациональные возражения, которые изначально содержались в платоновском понятии логоса, в его знаменитой радикальной

65

враждебности искусству, но затем вновь восстали против искусства уже в расчетливой рассудочности буржуазного нового времени. И это происходило даже там, где отмеченная Марксом специфическая враждебность капитала искусству в XIX веке еще не стала заметной (ответный удар последовал в прокламировании искусства для искусства и в объявлении войны "публике" со стороны братьев Гонкуров). Об этом свидетельствует и иронический вопрос одного французского математика, заданный после прослушивания расиновской "Ифигении": "А что это доказывает?" Каким бы шутовским, профессионально-фетишистским ни казался этот вопрос, он выражает чисто рациональное отношение в рамках самостоятельной и обширной школы вражды к искусству, близкой к эмпиризму. Знаменательно, что во всех великих рассудочных системах рационалистического нового времени эстетическое выпадает из поля зрения; присущие ему представления не считаются объектом научной дискуссии. Во французском классицистическом рационализме пышным цветом расцвели лишь учения о технике искусства, весьма значительные сами по себе, особенно в той части, которая касается поэтики. Декарт проявил интерес исключительно к математической стороне музыки. Однако ни у Декарта, ни у Спинозы мы не обнаруживаем искусства в системе упорядоченной взаимосвязи идей и вещей. И даже универсальный Лейбниц извлек из искусства разве что несколько примеров, один из которых — о тенях и диссонансах, усиливающих воздействие гармонии, но они были использованы для более важного: для доказательства наилучшего из всех возможных миров. И хотя гармонично прекрасное выступает у Лейбница как намек на научно познаваемую мировую гармонию, но намек этот запутан, в силу чего истина может без него обойтись. И вполне логично, что эстетика рационализма, когда она с большим опозданием в конце концов все-таки стала философской дисциплиной благодаря вольфианцу Баумгартену, начала свое существование очень странным образом, а именно с подчеркнутого принижения собственного предмета, даже с извинений за его существование. Предмет эстетического выступал единственно в роли так называемой "низшей способности" к познанию, действовавшей в чувственном восприятии и его представлениях. И даже красота, представляя собой совершенство в данной области, все же не могла сравниться по ценности с полнотой совершенства и ясности понятийного познания. Рационалистическое принижение искусства в конце концов сближается с эмпирически-позитивистским; но и этим не исчерпывается число "враждебных групп". Ненависть к искусству достигает абсолютной яркости там, где она проистекает не из разума, а, наоборот, из веры, или, по крайней мере, из полагания духовно истинного. Тогда начинается иконоборчество, и направлено оно не про-

тив золотого тумана искусства, как это было обычно для эмпиризма и рационализма, а против самого Материка Искусства, то есть против чрезмерно в нем акцентированного явления. Вердикт гласит, что красота соблазняет поверхностностью, влюбляет в лишенную сути внешнюю сторону и тем самым уводит от сущности вещей. "Что хорошего в том, чтобы подражать теням теней?", — вопрошает Платон и, 'соответственно, возводит свое Логос-понятие почти до уровня религиозно заостренного. С другой стороны: "Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в водах ниже земли" (Второзаконие, 5: 8) — этого требует четвертый завет Библии и призывает к свержению идолов, утверждая незримость Яхве, запрет на любое поклонение кумирам. Таким образом, искусство в целом объявляется лицемерным, в конечном счете люциферовским совершенством, которое стоит поперек дороги всему истинному, нелицемерному и даже отрицает его. В этом — религиозная, духовная враждебность к искусству; в области морали ей не без основания соответствует отход от слишком явной зримости добрых "дел", поворот в сторону незримо-подлинного этоса. В таком широком смысле (вплоть до Бернарда Клервосского) пуританизм в его кульминационном развитии — нашел впоследствии свое выражение в невероятной ненависти Толстого к Шекспиру и к такой порочной вещи, как красота в целом. В самом католицизме страх перед красотой привел во времена папы Марцелия к намерению запретить церковную музыку, а протестантизму этот страх, обращенный на зримое, дал нагого бога, к которому могли быть обращены моральная вера и слова истины. В столь разнообразных обличьях — эмпирически-рационалистическом, спиритуально-религиозном — выступает против красоты притязание на истину. И хотя эти разнообразные притязания на истину (субъективно духовность тоже является таковым) значительно расходятся и даже вступают в ожесточенное противоречие друг с другом, они все же едины в воле к серьезному в противовес игре видимости.

Такое противостояние произвело впечатление и на художников, в той мере, в какой сами они были серьезны. Именно потому, что художники не хотели одной лишь игры видимости, изоляции и декадентства, они чувствовали обязательства перед истиной. Прекрасное стремится быть столь же полным, сколь истинным по своим образам в описаниях и рассказах великих писателей-реалистов. И не только в чувственной достоверности, но и в широко открытых общественных взаимосвязях и природных процессах. Ведь реализм Гомера достоверен до такой степени, это реализм такой точности и полноты, что в нем отражается едва ли не вся микенская культура. А книгу Иова, в частности ее 37 ю главу, оценивает, правда, не французский

математик, а естествоиспытатель Александр фон Гумбольдт следующим образом: "Метеорологические процессы, которые происходят в облачном слое, скопление и рассеивание паров при разном направлении ветра, игра их красок, происхождение града и раскатов грома описаны с индивидуальной наглядностью; при этом поставлено много вопросов, которые наша современная физика может сформулировать в научных терминах, но не в состоянии удовлетворительно разрешить". Несомненно, что такого рода точность и действительность свойственны любой великой поэзии, часто и ярким образам духовнорелигиозной поэзии, например, художественным образам псалмов. А требование основательного, чуждого любой поверхностности, но в то же время и любой экзальтированности реализма, составившего честь Гомера, Шекспира, Гете, Келлера, Толстого, настолько признано в самом искусстве (в новейшее время — как минимум в романе), а в наивысших его образцах и осуществлено, как будто никогда и не было недоверия к *magister ludi** и его игре, основанной на любви к истине, И все-таки художники, в том числе конкретно изображающие действительность, не решили вопрос об эстетической правде: в лучшем случае они, в свою очередь, расширили и уточнили его в желательном и важном направлении. Ибо именно в реалистическом произведении искусства обнаруживается, что в качестве произведения искусства оно является не только источником исторических или естественнонаучных знаний, но еще и чем-то другим. Ему присущи драгоценные слова, которые способны поднимать выше наличного уровня то, что с их помощью так метко обрисовано; ему присущ прежде всего вымысел, который распоряжается людьми и событиями с несвойственной науке свободой. Будучи вымыслом и в двойном смысле слова искусностью, искусство заполняет пробелы в конкретных наблюдениях и закругляет действительность правильной и плавной линией. Видимость этой округлости, чрезмерно совершенной, не может не бросаться в глаза даже в самых реалистических произведениях, особенно в художественных образах романа. Полностью же воздействует на нас великая видимость в тех художественных произведениях, творцы которых не стремятся к полному реализму, либо сознательно романтизируют то, что существует "наряду с" или "над" реальностью, либо не просто заимствуя сюжет мифов — этот древнейший материал искусства, а используя их значительно глубже. "Воскрешение Лазаря" Джотто, "Рай" Данте, небо в заключительной части "Фауста" — как все это, далекое в конкретных чертах от реализма, относится к философскому вопросу об истине? Нет

* Мастеру игры (лаг.). — Прим. перев.

сомнения, что все это неверно в смысле нашего познания мира, но что же тогда означает невероятная достоверность этих произведений, взятых в их отношении к миру, в неразрывном единстве формы и содержания? Как ни странно, теперь — на совсем ином уровне — со всей неотвратимостью встает приводимый нами выше вопрос одного французского математика: "А что это доказывает?" — причем вне всякой математики и без всякой иронии.

Другими словами, вопрос об истине искусства превращается в философский вопрос об отражении мира в прекрасной иллюзорности, о степени ее реальности в отнюдь не однослойной реальности мира, о месте ее объекта-коррелята. Утопия как определенность объекта и степень бытия реально-возможного становится в блистательном феномене искусства особенно содержательной проблемой утверждения. Ответ на вопрос об истине эстетического гласит: в искусстве иллюзорность не является просто таковой, а представляет собой воплощенное в образах, и только в образах, представимое значение продолжающегося развития во всех тех случаях, когда преувеличение и вымысел изображают существующее в подвижной наличности и само подвижное и важное предвидение действительного, причем именно эстетически имманентное и специфически представимое. Здесь проливается свет на то, что обычные непритупленные чувства пока еще едва ощущают в индивидуальных, общественных или естественных процессах. Это предвидение достигается благодаря тому, что искусство доводит свой материал — в образах, ситуациях, действиях, пейзажах — до конца. Само предвидение является этим достижимым, так как процесс доведения до конца происходит в диалектически открытом пространстве, в котором каждый предмет может быть представлен эстетически. Изобразить эстетически — значит изобразить имманентно более удавшимся, оформленным, сущностным, чем в непосредственно чувственном или непосредственно историческом явлении этого предмета. Этот образ остается видимостью и как предвидение, но он не остается иллюзией; скорее все то, что являет художественный образ, сгущено и заострено в определенности, которая редко обнаруживает жизненную достоверность, но, как правило, заложена в сюжете. Это сближает искусство с обоснованной видимостью, превращает его в арену парадигматических образов. Оно остается мнимым, но в том же смысле, в каком является мнимым образ в зеркале, то есть отражающим на плоскости рефлексии предмет со всеми его глубинными измерениями. И предвидение, в отличие от религиозного, остается имманентным при всем трансцендировании: как сказал Шиллер об эстетическом реализме Гете, он "расширяет природу, не выходя за ее пределы". Таким образом, прекрасное и возвышенное выступают как представители и еще-не-

69

ставшего бытия предметов, совершенной формы мира, лишенной внешне случайного, несущественного, неопределенного. Девиз эстетического исследования предвидения гласит: как может мир достичь совершенства без юга, чтобы он, как в христианско-религиозном предвидении, не был бы взорван и не исчез бы апокалипсически. Искусство с его всегда единично-конкретными воплощениями ищет совершенства только в них, причем тотальное выступает как проникновенно увиденное, особенное; религия же ищет утопическое совершенство в тотальности, полностью подчиняя ему дело индивидуального спасения, в том, что "я все сделаю заново". Человек при этом должен быть рожден заново, общество — превратиться в град Божий, земная природа — преобразиться в природу небесную. Искусство, напротив, остается "закругленным", "классика" любит "каботажное" плавание вокруг данного; даже в готике при всех отступлениях — содержится уравновешенность и однородность. Взрывной, длящейся в открытом пространстве является только музыка, которая поэтому постоянно несет в себе нечто эксцентричное по сравнению с другими видами искусства, как будто она лишь перенесена в сферу прекрасного и возвышенного. Все остальные искусства демонстрируют

караты чистой воды в отдельных образах, ситуациях и действиях мира, не взрывая его, — в этом истоки абсолютной зримости предвидения. Таким образом, искусство не есть иллюзия, ибо оно действует на линии, продолжающей становление действительности в ее образном выражении. Это заходит настолько далеко, что античный писатель Ювенал, желая выразить весь ужас чудовищной грозы, называет ее "poetica tempestas"*. Это настолько глубоко, что Гете в своих замечаниях к "Опыту о живописи" Дидро противопоставляет чисто репродуктивному натурализму концентрирующий реализм: "Художник, благодарный природе за то, что она породила также и его, возвращает ей вторую природу, но преисполненную чувств, мыслей и по-человечески совершенную".

Такая гуманизированная природа является одновременно и совершенной в самой себе, но не в смысле чувственного сияния уже готовой идеи, как учит Гегель, а в направлении нарастающего энтелехического выражения, как указывает Аристотель. И именно это энтелехическое, или, по словам Аристотеля, несущее выражение типического, с новой силой напомнило о себе в положении Энгельса: реалистическое искусство — это изображение типических характеров в типических ситуациях. Само собой разумеется, что в определении Энгельса типическое означает не усредненное, а значимо характерное, короче говоря,

* Поэтической грозой (лат.). — Прим. перев.

70

сущностный образ вещи, обнаруженный на характерных примерах. Именно здесь и кроется решение вопроса об эстетической истине: искусство — это лаборатория и одновременно праздник осуществленных возможностей вместе с содержащимися в них понятиями альтернативами, причем и осуществление и результат существуют как фундированная видимость, а именно как мирское совершенство пред-видения. В великом искусстве с наибольшей очевидностью преувеличение и вымысел соединены с последовательностью преобладающей тенденции и конкретной утопией. Но вопрос о том, реализуется ли хоть в какой-то мере призыв к совершенству (его можно назвать безбожной молитвой поэзии) или он остается чисто эстетическим пред-видением, — этот вопрос решается не в самой поэзии, а в обществе. Лишь овладев историей, получив возможность уверенно противостоять препятствиям и сознательно способствовать тенденции развития, мы помогаем тому, чтобы сущностное в искусстве все больше становилось повседневным явлением в жизни. И это — почти то же, что правильно понятое иконоборчество: понятое не как уничтожение художественных образов, а как вхождение в них, с целью оживления их содержания, являющегося в некоторых случаях не только типическим, но и парадигматическим, то есть содержащим образец. Происходит же это во всех тех случаях, когда искусство не играет одними лишь иллюзиями, и прекрасное, даже

возвышенное, выступает посредником в предчувствии будущей свободы. Часто закругленное, но никогда не завершенное — эта жизненная максима Гете, — является одновременно и максимальной искусством с содержательным и моральным акцентами в конечном счете на незавершенном.

Ложная автаркия; пред-видение как реальный фрагмент

Прекрасное часто "закруглено": прекрасному образу не пристало выглядеть незавершенным. Незавершенное является для него внешним, чужеродным, и художник, который не доводит свое дело до конца, несчастен. Это совершенно верно и само собой разумеется постольку, поскольку речь идет о достаточной силе формы. Источником художественного мастерства является умение, знающее свое дело и стремящееся полностью его исполнить. Но именно из-за неизолированности исполнения необходимо постоянно иметь в виду угрозу со стороны того художественного мастерства, которое порождено не умением, а частичной включенностью в чистую видимость, которой обладает даже пред-видение. Чистая видимость довольствуется прелестью симпатизирующего созерцания и его изображения, каким бы воображаемым ни было в некоторых случаях изображаемое. Да, воображаемое, или ставшее воображаемым, может придавать чистой видимости особую декоративную закруглен-

71

ность, такую, при которой серьезность дела, как минимум, нарушает красиво налаженную игру, а то и вовсе ее обрывает. Именно благодаря тому, что чистая видимость с особой легкостью и ирреальностью позволяет комбинировать образы, она обеспечивает ту самую поверхностную взаимосвязь, которая нимало не заинтересована в наличии вещи по ту сторону плоской иллюзии. Неверие в изображенные вещи может быть подспорьем для безмятежной иллюзии, причем даже в большей степени, чем скепсис. Это проявилось в ренессансной живописи по отношению к античным богам, при изображении которых художнику не приходилось опасаться непочтительного обращения со святынями; несколько позже то же самое произошло в мифологически стилизованной поэзии. Так, Камознс в "Лузиадах" заставляет богиню Фемиду произнести иронично и в блестящих стихах:

"Ведь я, Сатурн, и Марс — воитель знатный,

Седой Юпитер — громовержец строгий —

Лишь вымысел дней давних, невозвратных

И только в небе есть для нас чертоги

В честь нас поэты звезды нарекают

И нами стих извечно украшают". Мифологические образы хотя и сохраняются при этом в воспоминании благодаря использованию прекрасной видимости и даже становятся возможными аллегориями пред-видения, но происходит это посредством того готового наполнения, к которому особенно располагает нигде не нарушенная видимость. И наконец, еще один импульс в этом направлении исходит со стороны имманентность без взрывного скачка, окружающей любое искусство, не только античное или классическое, стилизованное под античность. Как раз средневековые своим искусством дает пример закругленного удовлетворения эстетического характера, несмотря на религиозно-трансцендентное сознание. Такое сознание содержится в готике, но в то же время в ней есть и странная, идущая от классической греческой соразмерности гармония. Ранний Лукач констатировал в свое время весьма метко, хотя и преувеличенно: "Так из церкви возник новый полис... из прыжка — лестница земной и небесной иерархии. У Джотто и Данте, у Вольфрама и Пизано, у Фомы и Франциска мир вновь стал округлым, обозримым, пропасть утратила опасность своей настоящей глубины, и вся ее тьма, не теряя черного сияния своей силы, превратилась в чистую поверхность и непринужденно включилась в завершенное единство красок; вопль о спасении звучал диссонансом в совершенной ритмической системе мира, и это обеспечило возможность создания нового, но не менее совершенного и яркого, чем греческое, равновесия: равновесия неадекватных, разнородных напря. 1 Камознс Луисде, Лузиады. Сонеты. М., 1988, с. 315,

72

жений"1. Немецкие "сецессионы" готики и Грюневальда не отмечены совершенством такого рода. Тем более целостно взирает на нас из оставшегося в пределах Средиземноморья средневековья этот гипостаз эстетического, хотя и без той силы, которая была присуща классике. И в этом есть равновесие и законченность взаимосвязи, которая не только идеалистична, но и по своим конечным истокам порождена великим Паном, этим прообразом всяческой закругленности. Пан — это единство и многообразие мира, который почитался как такая целостность, в которой ничто не отсутствует. Отсюда — соблазн к конечному "ничто" как к завершенности и отсюда же греческая уравновешенность как секуляризированный образ абсолютно языческой, то есть лишенной скачка картины мира: астрального мифа. В нем космос действительно был "украшением", то есть соразмерно прекрасным; он был непрерывным круговращением и *nen kai pan** самим кругом, и не открытой параболой, не шаром, а фрагментом процесса. Не без основания в этом слишком закругленном образе искусство зачастую пантеистично, и не без основания, наоборот, завершенная система даже во внехудожественных процессах воздействует как соразмерно прекрасная. Удовольствие от чувственного явления, от живого одеяния божества определенно вносит свой вклад в эту

пантеистическую черту, но еще сильнее соблазняет гармонично-целостная взаимосвязь, "космос", а не просто "универсум". Все это — различные причины того, почему в художественном произведении может жить подлинное художественное мастерство, автаркия видимой завершенности, которая преувеличенно-имманентно сначала скрывает пред-видение. Но точно так же любое великое искусство — и именно в этом его коренная инаковость и решающая истинность — демонстрирует разрушение и хаос иконоборчества в удовольствии и гомогенности созданной посредством присущего ему мастерства взаимосвязи там, где имманентность не доведена до формально-содержательной замкнутости, где сама она еще ощущает себя фрагментарно. Там обнаруживаются — причем совершенно несравнимо с чистой случайностью фрагментарного в том смысле, которого можно избежать, — вещественное в высшей степени материальное полое пространство, содержащее незакругленную имманентность. И именно в этом обнаруживается эстетическо-утопическое значение прекрасного и возвышенного. Только разрушения в чрезмерно успокоенном, музейном произведении искусства, ставшим чистым *objet d'art***, или, точнее, обретающая собственный образ открытость в великом художественном

* И по сути (греч.) . — Прим. перев.

** Предметом искусства (франц.). — Прим. перев.

73

творчестве, придает материал и форму шифру подлинности.

Никогда не завершенное прекрасное особенно выигрывает, когда на лаке появляются трещины. Когда его поверхность выгорает или темнеет — как в вечерние часы, когда свет падает косо и выступают горы. Разрушение поверхности, или же просто культурно-идеологической связи, в рамках которой возникли произведения, открывает их глубину, если только она есть. Здесь имеются в виду не сентиментальные руины и не те торсы, которые, как это часто бывает в греческой скульптуре, придают фигуре целостность, единство и пластическую строгость. Это было бы во многих случаях усовершенствованием формы, но не обязательно усилением шифра, о котором здесь идет речь. Последнее происходит в конечном счете благодаря "трещинам" распада, в совершенно особом смысле, которым обладает распад объекта искусства, выступая в форме его метаморфозы. В ходе этого процесса вместо руин или торса возникает последующий фрагмент, причем такой, который лучше соответствует глубинному содержанию искусства, чем законченность, стремящаяся сразу же показать художественное произведение. Таким последующим фрагментом в процессе распада, который приближает к сущности, становится любое великое искусство, даже такое полностью замкнутое в себе, как египетское, ибо на поверхность выходит утопическая основа, на которую было нанесено произведение искусства. И если усвоение культурного наследия всегда должно быть критическим, то оно должно содержать

как особо важный момент саморастворения ставшего музейным объектом искусства, равно как и ложной завершенности, которую художественное произведение хочет сразу же иметь и которая еще больше усиливается в музейной созерцательности. Взрывается островной характер и обнаруживается последовательность фигур, наполненных открытыми, искусительными символами. Особую силу это получает тогда, когда феномен последующего фрагмента соединяется с тем феноменом, который создан в самом произведении искусства: не в обычном плоском понимании фрагментарного как неумелого или случайно неоконченного, а в конкретном смысле незавершенности высокого мастерства, трансформированного под давлением утопического. Так происходит в высокой готике, иногда в барокко, которые при всей власти мастерства, а вернее, благодаря ему, обладают полыми пространствами, за которыми кроется плодотворная тьма. Самая безукоризненная готика, несмотря на свое единство, вырабатывает фрагмент невозможности завершения. Знаменательно, что если впоследствии возникают фрагменты в смысле обычных обломков, то все же в необычном, хотя и единственно законном смысле лишь слегка намеченной предельности. Примером может служить Микеланджело, который оставил больше фрагментов,

74

чем любой другой великий мастер, и заслуживает внимания тот факт, что он оставил много фрагментов именно в своей исконной сфере — в скульптуре, а не в живописи. В живописи Микеланджело завершил все начатое, и, напротив, в скульптурных колоннах, в архитектуре он неизмеримо больше отложил в сторону полузаконченного, и так никогда больше и не взялся за него. Вазари подал истории искусства сигнал — удивиться малому числу полностью законченного у Микеланджело, тем более что сверхзадача поставленной цели так полно соответствовала силе и природе этого гения. Но то, что оказывало сопротивление художественному округлению, художественному завершению, как раз соответствовало сверхвеличию в самом Микеланджело, будучи гармонией между сверхмощной натурой и сверхвеличием задачи, так что ничто завершенное не могло выразить удовлетворительно эту адекватность, и даже сама завершенность, так глубоко погруженная во всеобщность, превращается во фрагмент. Фрагмент такого рода — не что иное, как некая часть не-соборного, не-гармонично соборного, это — совесть; с готикой это происходит еще *post festum**. Глубина эстетического совершенства приводит в действие само незавершенное; поэтому у Микеланджело даже не-фрагментарное в обычном смысле фигуры гробницы Медичи или купол собора св. Петра — достигают такой безмерности, которая является мерой предельного в искусстве. Этим в конечном счете объясняется законное, то есть предметно фрагментарное во всех произведениях такого предельного характера: в Западно-восточном диване, в последних квартетах Бетховена, в "Фаусте" — одним словом, во всех тех случаях, когда невозможность завершения становится в конце концов величием. Если искать сохраняющую свою действенность идеологическую основу для подобного внутреннего иконоборчества именно в великом вершинном искусстве, то именно в нем она заключается в пафосе пути и процесса, в эсхатологическом сознании, которое вошло в мир через Библию. В религии Исхода и книг Царств тотальность является как единственно тотально преобразующая и взрывающая, как утопическая; и перед лицом этой тотальности не только наше знание, но и все до сих пор ставшее, с которым наша совесть связана, предстает как неполное явление, как часть или как объективный фрагмент, но в продуктивном смысле, а не

только как тварная ограниченность или смирение. "Смотри, я все сделаю новым" — эти слова начертаны в смысле апокалипсического взрывания, они наполняют любое великое искусство тем духом, который заставил Дюрера назвать свою готическую картину "Apocalypsis cum figuris"**. Человек пока "не закрыт", путь мира — не решен

* Буквально после праздника, то есть по завершении события (лат.). — Прим. перев.

** "Апокалипсис с фигурами" (лат.). — Прим. перев.

75

и не завершен, и этим обусловлена глубина любой эстетической информации: это утопическое есть парадокс эстетической имманентности, самая основательная имманентность ее самой. Без способности существовать как фрагмент эстетическая фантазия придавала бы миру наглядность, причем больше, чем любая другая форма человеческого восприятия, но у нее не было бы коррелята. Ибо сам мир, погрязший во зле, погряз также и в неготовности и экспериментальности процесса, порожденных злом. Образы, которые дает этот процесс, шифры, аллегии, символы, которыми он так богат, сами в совокупности являются фрагментами, реальными фрагментами, через которые протекает незавершенный процесс и диалектически продвигается к другим фрагментарным формам. Фрагментарное тоже считается символом, хотя символ указывает не на процесс, а на заключенное в нем единое необходимое (*unum necessarium*); но как раз благодаря этой связи и тому, что она является всего лишь связью, а не достижением конечного пункта, символ тоже содержит фрагмент. Реальный символ является таковым, так как он, вместо того чтобы быть скрытым от наблюдателя, но в то же время ясным в себе и для себя, именно в себе и для себя еще не открылся. В этом и есть значение фрагмента, если рассматривать его с точки зрения искусства, и не только искусства; фрагмент скрыт в самой вещи, он принадлежит как *rebus sic imperfectus et tluentibus* такой вещи, как мир. Конкретная утопия как объектная определенность предполагает конкретный фрагмент как объектную определенность и вовлекает его, хотя и осознавая возможности его снятия в конечном счете. И поэтому любое художественное и тем более любое религиозное предвидение являются конкретными лишь в той мере и на той основе, в какой фрагментарное в мире дает им достаточно материала и слоя для конституирования себя как предвидения.

Речь идет о реализме, все действительное имеет горизонт

"Прилипать" к вещам, или перескакивать через них — и тот И другой метод неверен. И тот и другой метод [познания] остается внешним, поверхностным, абстрактным, не отрывающимся

от видимости вещей; "прилипание" задерживается на них в качестве непосредственного, перескакивание удерживает их в беспорядочной глубине, равно как и в другом — лишь затуманенном непосредственном, куда направлено бегство человека. Правда, перескакивание через вещи присуще все-таки более

* нечто незавершенное и текущее (лат.). — Прим. персе.

76

высокому типу человека, чем принятие вещей такими, как они есть. Прежде всего прикованность к данным вещам остается плоской и обдуманной, то есть эмпирической, в то время как обдуманная мечтательность может избавиться от беспочвенности. Плоский эмпирик, как и чрезмерный мечтатель, постоянно ошеломлены потоком действительного, который оба они не в силах охватить, но первый, как фетишист так называемых "фактов", остается закоснелым, в то время как фантаст в некоторых случаях способен обучаться. В мире эмпирику соответствует только овеществление, удерживающее в статике отдельные моменты процесса и закрепляющее их в факты, и он всегда прикован к нему. Полет фантазии, напротив, по крайней мере сам находится в движении, то есть в состоянии, которое не является принципиально несовместимым с действительным движением. Для своего воплощения полет фантазии располагает искусством, хотя и с присущей ему видимостью, то есть весьма сомнительным бегством в область почти преднамеренно нереального сна-видения. Тем не менее конкретные поправки в полете фантазии позволяют открыть в искусстве (и не только в кем одном) образы, перспективы, тенденции, которые действительно происходят одновременно в человеке и в подчиненном ему объекте. И как раз это конкретное происходит не от ползучего эмпиризма и соответствующего ему в эстетике натурализма, никогда не идущего дальше констатации того, что есть фактически, не продвигающегося к исследованию того, что происходит сущностно. Тогда как фантазия, будучи конкретной, в состоянии актуализировать не только избыток чувственного, но и опосредованные связи, находящиеся как бы позади жизненно достоверной непосредственности. Вместо изолированного факта и столь же изолированной от целостности поверхностной связанности абстрактной непосредственности связь явлений ведет к целостности своей эпохи и к утопической тотальности, находящейся в процессуальном состоянии. Благодаря этим свойствам фантазии искусство становится познанием посредством точных образов единичного и характерно-типических картин всеобщего. Оно ищет "значимое" в явлениях и обнажает его. Благодаря этим свойствам фантазии наука постигает "значимое" явлений посредством понятий, и оно предстает, как всегда, не-абстрактным, не затуманивающим феномен и не упускающим его из виду. И в искусстве и в науке "значимым" является особенное всеобщего, существующая инстанция диалектически-открытой взаимосвязи, характерно-типическая для данного момента фигура всеобщего. А тутум как таковой, в котором охваченное эпохальное целое всех эпохальных моментов само лишь момент, появляется именно в широко известных великих произведениях лишь на горизонте, а не в реальности, уже приобретшей свою форму. Все живое,

77

говорил Гете, имеет вокруг атмосферу; все действительное в совокупности, будучи жизнью, процессом, может быть коррелятом объективной фантазии, имеет свой горизонт: внутренний, поднимающийся как бы вертикально, окутанный собственным туманом, и внешний, более широкий, залитый светом мира; за пределами обоих горизонтов — одна и та же утопия, и, следовательно, они идентичны в своем последнем пределе. В тех случаях, когда видимость на горизонте ограничена, действительность является только как ставшая, как мертвая, и в ней мертвые — натуралисты и эмпирики — хоронят своих мертвецов. Но там, где горизонт прозрачен и видим насквозь, действительность является тем, чем она есть конкретно: переплетением путей диалектических процессов, происходящих в неготовом мире, в мире, который вообще оставался бы неизменным, не будь в нем заключено огромное будущее — внутренняя реальная возможность. С ней вместе является и тотальность, представляющая собой не изолированную целостность соответствующего отрезка процесса, а целостность вообще, связанную с процессом, существующую еще лишь в тенденции и латентно. И это — единственный реализм, который неподвластен схематизму, который все уже знает заранее, выдавая за реальность свои унифицированные, формалистические шаблоны. Действительность без реальной возможности не совершенна, а мир без черт, несущих в себе будущее, так же мало заслуживает внимания искусства, науки, как мир обывателя. конкретная утопия стоит на горизонте любой реальности; реальная возможность охватывает до конца открытое диалектическое единство тенденции-латентности. Ими насквозь пронизано нескончаемое движение нескончаемой материи, а движение, согласно глубокой мысли Аристотеля, это "незавершенная энтелехия".

78

Л. Мэмфорд МИФ МАШИНЫ*

Новая социальная организация

В течение третьего тысячелетия до н.э. в культуре человечества произошли глубокие изменения. Возникла история в виде передаваемых от поколения к поколению письменно зафиксированных событий; в некоторых местах в долинах больших рек образовалась новая сеть общественных институтов, которую мы и называем цивилизацией. Археологи пытались объяснить эту трансформацию главным образом как результат технологических изменений — изобретения письменности, гончарного круга, ткацкого станка, плуга, способов изготовления оружия и орудий труда из металла, крупномасштабной культивации зерновых на открытых полях. Гордон Чайлд даже ввел сомнительное понятие "городской революции", обозначающее кульминационный момент развития предшествовавшей "аграрной революции".

Все эти технические усовершенствования играли весьма существенную роль, но за ними скрывалась куда более важная движущая сила, которой ученые пренебрегли: изобретение

мощной социальной организации нового типа, способной повысить человеческий потенциал и вызвать изменения во всех аспектах существования — изменения, которые едва ли могли представить себе мелкие, привязанные к земле общины раннего неолита.

В попытке гипотетической реконструкции предыстории я стремился показать, что каждое техническое достижение было прочно сцеплено с необходимыми психо-социальными трансформациями, предшествовавшими технологическому прорыву и следовавшими за ним; с эмоциональным единением и неукоснительным следованием ритуалу, с началом коммуникации

* Сокращенный перевод 8-9 глав книги Mumford Lewis «The Myth of the Machine...» N.Y., 1966, pp. 163-255. — Прим. перев.. [Полная версия книги есть в библиотеке Марсея из Казани «Из книг»].

79

идей в языке, с морализующим упорядочением всех видов деятельности под контролем табу и строгих обычаев, обеспечивающих групповое сотрудничество.

На трех указанных фундаментальных камнях — единении, коммуникации и кооперации — была воздвигнута базовая деревенская культура. Но за пределами ограниченной территории племени или деревни эти основные способы социализации проявлялись лишь спорадически и неэффективно. Сама общинная культура была универсальной, но каждая группа оставалась социальным островом, отрезанным от других групп. Повсюду, где деревенская культура была предоставлена самой себе, она подвергалась окостенению и если впоследствии она вновь начинка развиваться, то это происходило либо благодаря принуждению со стороны более крупного сообщества, либо путем ассимиляции институтов, просачивавшихся в нее из более высокоразвитых цивилизаций.

Из раннего неолитического комплекса поднялась иная социальная организация, не рассеянная в мелких единицах, но объединенная в большую; уже не "демократическая", то есть основанная не на соседской интимности, обычаях и согласии, но авторитарная, управляемая из центра, контролируемая господствующим меньшинством; не прикованная более к ограниченной территории, но умышленно переходящая границы, чтобы захватить сырье, поработить более слабых, расширить свой контроль, наложить дань на покоренных. Эта новая культура способствовала не только росту богатства, но и экспансии коллективной власти. Усовершенствованные орудия принуждения, правители этого общества к третьему тысячелетию до н.э. достигли такой индустриальной и военной мощи, масштабы которой оставались непревзойденными вплоть до нашего времени.

В этот период человеческие усилия перемещаются с горизонтальной плоскости деревни и семьи в вертикальную плоскость общества в целом. Новая общность сформировала иерархическую структуру, социальную пирамиду, включающую от основания до вершины множество семей, множество деревень, множество занятий, нередко множество регионов, и не в последнюю очередь множество богов. Эта политическая структура была базовым изобретением новой эпохи: без нее ни ее монументы, ни ее города не могли быть построены — нужно добавить — без нее не происходило бы так часто их преждевременное разрушение. [...]

Цари как перводвигатели

К сожалению, большинство наших сведений о царской власти почерпнуто из документов, написанных спустя столетия,

80

даже тысячелетия после изначальных событий. Самые нижние слои раскопок в Иерихоне свидетельствуют, что еще до появления каких-либо видимых признаков царской власти экономика обеспечивала избыток средств, достаточный для строительства большого города и поддержания постоянной занятости его обитателей. Указанные обстоятельства с необходимостью предполагают, что "первобытная демократическая община", как называл ее Фрэнкфорт, достигла весьма высокого уровня развития технической кооперации и мастерства без участия царской власти, возможно при какой-то более мягкой, опирающейся на убеждение форме правления, которая могла возникнуть, по гипотезе Кэтлин Кенион, в более благоприятных климатических условиях, преобладавших в этом регионе после таяния ледников. Недавнее открытие Чатал-Хююка в Турции подтверждает эту гипотезу. Новая форма могла возникать как социальная мутация в сельских общинах, где еще не было сколько-нибудь постоянного разделения труда или строгого деления на касты, а экономическая дифференциация членов сообщества через их профессиональную специализацию, частную собственность и порабощение оставалась минимальной, и возникла до того, как полностью сформировались собственные специализированные институты царской власти, основанные на принуждении и наказаниях. Такое состояние более или менее соответствует гесиодовскому "золотому веку". Если сказанное верно, то этим может объясняться устойчивая черта ранних царств, различимая в более позднюю эпоху в культуре Нового Света, например у инков: а именно их авторитарный коммунизм, контролируемый государством, но благотворный, воспроизводящий в большом сообществе совместный труд и осуществляющий совместное распределение его продуктов, что характерно для деревни. Те же самые благие намерения и та же принудительная организация лежат в основе современного коммунизма.

Когда царская власть сменила власть сельских общин, их локальные функции оказались сосредоточенными в храме или во дворце. Общественная собственность оставалась общественной собственностью, но теперь она принадлежала богу, воплощенному в личности царя. И когда правитель распределял эту собственность или новую добычу среди своих

приближенных, она становилась "частной собственностью" в ореоле царственной, если не божественной святости на протяжении всей истории. "Божья доля" плодов земных, назначаемая храму, выделялась первой — древний обычай, перешедший в форме десятины в средневековое христианство. Однако и каждый член сообщества имел установленную обычаям долю. Пока он служил богам и повиновался царю, он был в безопасности и пользовался определенной долей божественных даров. Нынешнее "государство благоденствия" сохранило — или, точнее ска-

81

зать, "восстановило" — многие из указанных здесь характеристик.

Этот государственно-административный коммунизм характерен, по-видимому, для наиболее ранней стадии царизма: земля, общие функции и общие права перешли под контроль царя, и в случае необходимости его эдикты и законы заменяли древние обычаи местной общины. Ибо через царя община пользовалась милостью богов, и пока народ платил повинности зерном и трудом, защита его была обеспечена. Этот базовый коммунизм засвидетельствован в Египте и Месопотамии, а затем в Перу. Видимо, царизм, опираясь на такие модели, расширяя и укрепляя их, обеспечивал лояльность к жестким элементам своей системы, в которую очень быстро проникло грубое неравенство между рабами, свободными и вельможами, сопровождавшее рост частной собственности. [...]

Солидарность между царем и общиной ценилась выше лояльности к клану, семье и соседям. Это обстоятельство объясняет, почему цари, даже самозванцы, тираны, так часто получали народную поддержку, например в борьбе против таких второстепенных претендентов на власть, как магнаты и вельможи. Под мистической аурой абсолютной власти ее уникальные институты осуществляли функции, впоследствии перешедшие к "машине".

Вначале такая власть ассоциировалась с идеей наместничества и ответственности перед богами. К 2000 году до н.э. ни один фараон не мог рассчитывать на бессмертие, если он не служил делу праведности и справедливости (Ma'at). В одном из текстов эпохи Среднего Царства Атон заявляет: "Я сотворил великий разлив, чтобы бедняк получал в нем свое, как и богатый. Я повелел каждому любить своего ближнего". В этой декларации можно увидеть признание постоянного давления с целью не только легализовать, но и морализовать власть: контролировать ее и внушить ей уважение к человеческому существованию.

Так божественный глава иерархии власти вернулся, по крайней мере в принципе, к эгалитарным социальным и моральным идеалам деревни. Правда, эта солидарность всегда отличалась двойственностью: доброта правителя, описанная в египетских текстах, соседствовала с подчеркнутой способностью вызывать ужас и сеять смерть. Однако память о древних общинных

атрибутах царизма, быть может, частично смягчала повседневные напоминания о личном произволе и коллективной жестокости. И все же слишком часто, как свидетельствуют документы, чиновники, выполнявшие приказы царя, отождествляли себя с источником власти и, демонстрируя царское высокомерие, не компенсировали его проявлением царской милости.

Более примитивные типы общностей эффективно добивались единства действий, крепко держась устойчивых привычек и древних обычаев: ценой взаимной терпимости был конфор-

82

мизм, а самым суровым наказанием — остракизм. Но чтобы обеспечить исполнение царских приказов через длинную человеческую трансмиссию, оперирующую часто на огромных расстояниях от центра власти, царизм нуждался в более надежных средствах, гарантирующих покорность. Чтобы государственная организация работала слаженно, как единое целое, конформизм должен быть автоматическим и полным. [...]

Но с идеями покорности и абсолютного повиновения, жизненно важными для организации человеческой машины, реальными становятся, однако, и возможности неповиновения, предательства и мятежа. Чтобы обеспечить необходимое уважение освященных небесами санкций царской власти, царизм в конце концов должен был быть готовым прибегнуть к силе, но силе в ее свирепых, садистских формах, постоянно доходящих до кошмарных эксцессов жестокости, столь же бесчеловечной, как невероятные ужасы, вызванные "цивилизованными" правительствами в Варшаве, Освенциме, Токио и Вьетнаме. [...]

Первобытное общество признает в основном только два серьезных преступления: нарушение табу на инцест и убийство. Но в новой системе управления и кодексах законов, введенных царизмом, число возможных преступлений возросло, а наказания приобрели более устрашающий характер. Неповиновение приказам начальника стало считаться худшим из грехов, даже препирательство причислялось к серьезным преступлениям. Если судить по практике индейцев-чейеннов, — это характерная черта охотничьих племен палеолита: у них одно из трех преступлений — неповиновение приказам вождя при охоте на бизонов. [...]

Не считая убийства и изнасилования, самые ужасные преступления, караемые цивилизованной властью, восходят к "непростительному греху" эпохи царизма — неповиновению властителю. Бесчеловечное принуждение было формой установления царской власти, обеспечения покорности, сбора оброка, налогов и дани. Любой царский режим в основе своей есть режим

террора. С распространением царизма эта террористическая основа сформировала некую интегральную часть новой технологии и новой экономики изобилия. Одним словом, за прекрасным сном скрывался кошмар, от которого цивилизация и по сей день неспособна избавиться. [...]

РОЖДЕНИЕ МЕГАМАШИНЫ

Невидимая машина

Воздавая должное огромной мощи и размаху обожествленной царской власти как мифа и общественного института, я

83

отложил для более тщательного исследования один ее важный аспект, ее величайший и самый прочный вклад в историю — изобретение архетипической машины. Это экстраординарное изобретение оказалось самой ранней рабочей моделью всех позднейших сложных машин, хотя детали из плоти и крови постепенно заменялись в ней более надежными механическими деталями. Собрать воедино рабочую силу и дисциплинировать организацию, позволившую выполнять работы в масштабах, дотоле невиданных, — таково было уникальное деяние царской власти. Благодаря такому изобретению пять тысяч лет назад были решены грандиозные инженерные задачи, соперничающее с лучшими современными достижениями в массовом производстве, стандартизации и детальнейшем проектировании.

Данная машина оставалась нераспознанной и, естественно, безымянной вплоть до наших дней, когда в мире возник намного более мощный и современный ее эквивалент, использующий великое множество соподчиненных ему машин. Для удобства я буду называть архетипическую форму машины разными именами, в зависимости от конкретной ситуации.

Поскольку компоненты этой машины, даже когда она функционировала как полностью интегрированное целое, были по необходимости разобщены в пространстве, я буду в некоторых контекстах называть ее "невидимой машиной"; когда речь пойдет об использовании ее для высокоорганизованных коллективных предприятий, я буду называть ее "трудовой машиной"; в применении к актам коллективного принуждения и разрушения она заслуживает используемого по сей день понятия "военной машины". Но в том случае, когда в понятие включаются все компоненты — политические, экономические, военные, бюрократия и царская власть — я буду называть ее "мегамашинной", упрощенно: большой машиной. Технические средства, почерпнутые из такой мегамашинной, становятся "мегатехникой", в отличие от более скромных и специфических технологий, которые обеспечивали вплоть до нашего столетия выполнение (иногда с помощью энергетических машин) большей части повседневных работ в мастерских и на фермах.

Люди обычных способностей, полагаясь лишь на мускульную силу и традиционные навыки, могли выполнять широкую программу разнообразных задач, включая и ткачество, без какого-либо управления извне или научных рекомендаций, кроме тех, что черпались из общинной традиции. С мегамашиной дело обстояло иначе. Только цари, опираясь на религиозную санкцию и с помощью астрономической науки, оказались способными построить такую машину и управлять ею. То была невидимая структура, составленная из живых, но крепких человеческих элементов, каждому из которых предназначалась особая должность, роль и задача, что и обеспечило в конечном

84

итоге громадную производительность и грандиозные проекты этой великой коллективной организации.

При зарождении мегамшины ни один второстепенный вождь не смог бы организовать ее и привести в движение. И хотя абсолютизм царской власти покоился на сверхъестественной санкции, сама эта власть не добилась бы столь широкого преобладания, если бы ее притязания не были в свою очередь подкреплены колоссальными достижениями мегамшины. Ее изобретение было наивысшим достижением ранней цивилизации; технологическим свершением, которое послужило образцом для всех позднейших форм механической организации. Эта модель передавалась — иногда целиком и в рабочем состоянии, иногда в упрощенной, приспособленной к обстоятельствам форме — через посредство сугубо человеческих агентов в течение пяти тысяч лет, прежде чем воплотилась в материальной структуре, более соответствовавшей ее характеристикам, и во всеобъемлющей институциональной структуре, охватывающей все стороны жизни.

Понять происхождение мегамшины и ее наследие — означает бросить новый свет как на происхождение нашей современной сверхмеханизированной культуры, так и на судьбу и участь современного человека. Мы увидим, что первоначальный миф машины проецировал в будущее экстравагантные надежды и желания, которые в избытке осуществились в нашу эпоху. Однако в то же время миф навязал нам ограничения, лишения, угнетение и рабскую покорность, которые как непосредственно, так и в результате вызванных ими реакций угрожают нам сегодня последствиями еще более вредоносными, чем в век пирамид. Мы увидим, наконец, что все благодеяния массового производства с самого начала подрывались массовым уничтожением, которое стало возможным благодаря мегамашине.

Хотя впервые мегамашина была построена в период, когда для изготовления орудий производства и оружия начала использоваться бронза, она была независимым от них нововведением: механизация поведения людей в древних ритуалах значительно

предшествовала механизации орудий труда. Возникнув, новый механизм быстро распространился, но не только путем подражания и не исключительно в целях самообороны. Он насильственно навязывался царями, действовавшими так, как могут действовать только боги либо их помазанные наместники. Повсюду, где создавалась мегамашина, она многократно умножала энергию и выполняла работы в масштабе, дотоле непостижимом. Вместе со способностью концентрировать громадные механические усилия в игру вступил новый динамизм, который уже одним импульсом своих достижений покончил с мертвящей рутинной и мелочными запретами мелкомасштабной деревенской культуры.

85

Энергия, ставшая доступной благодаря новой царской машине, широко раздвинула границы пространства и времени; работы, которые прежде оставались бы незавершенными в течение столетий, теперь выполнялись менее чем за период жизни одного поколения. На плоских равнинах поднялись, повинувшись царскому приказу, творения рук человека — горы из камня и обожженной глины — пирамиды и зиккураты. Весь ландшафт был преобразен и отныне нес в своих четких границах и геометрических формах печать космического порядка и негибкой человеческой воли. Никаких сложных энергетических машин, сколько-нибудь сравнимых с этим механизмом, не существовало в мире вплоть до XIV века нашей эры, когда в Западной Европе стали появляться часы, ветряные и водяные мельницы.

Почему этот новый механизм остался незамеченным археологами и историками? По одной простой причине, уже подразумеваемой в нашем первом определении: он состоял исключительно из человеческих деталей и сохранял определенную функциональную структуру лишь до тех пор, пока религиозная экзальтация, магическая абракадабра и царский приказ, его создавшие, принимались всеми членами общества как нечто безусловно данное. Когда из-за смерти царя или поражения в битве, распространения скептицизма или восстания мстителей попяризующая массы сила царской власти ослабевала, разваливалась и вся машина. Затем части ее либо перегруппировывались, образуя более мелкие единицы — феодальные или городские, либо полностью исчезали, как исчезает разгромленная армия, когда рушится иерархия командного типа.

В сущности эти первые коллективные машины были столь же подвержены поломкам, столь же хрупки и уязвимы, как и теолого-магические концепции, жизненно необходимые для их работы. Поэтому те, кто повелевал машинами, постоянно пребывали в тоске и тревоге, опасаясь, не без оснований, ересей или предательства подчиненных и приближенных, мятежей и мщения угнетенных масс. Без смиренной веры и безоговорочного повиновения царской воле, обеспечиваемой губернаторами, генералами, бюрократами, надсмотрщиками, машина никогда не смогла бы работать. Когда подобные установки невозможно было более поддерживать, мегамашина рушилась.

Человеческую машину уже с момента ее создания характеризовали два фактора: один — негативный, принудительный и слишком часто разрушительный; другой — позитивный, житнетворный, конструктивный. Однако факторы второго рода не могли как следует функционировать, если хоть как-то не давали о себе знать факторы первой группы. И хотя военная машина в своей примитивной форме с большой долей достоверности возникла раньше трудовой машины, именно последняя

86

достигла несравненного совершенства исполнения, не только в отношении количества производимых ею работ, но и в отношении качества и сложности своих организованных структур.

Называть эти коллективные целостности машинами не значит попусту играть словами. Если определять машину — с большей или меньшей степенью соответствия классическому определению Франца Рело — как комбинацию строго специализированных и способных к сопротивлению частей, функционирующих под человеческим контролем для использования энергии и выполнения работы, то эта великая трудовая машина оставалась истинной машиной во всех отношениях, тем более, что ее компоненты, хотя и сотворенные из человеческой плоти, нервов и мускулов, были сведены к чисто механическим элементам и жестко стандартизованы для выполнения ограниченных задач. Плеть надсмотрщика обеспечивала покорность. Такие машины уже были построены — если не изобретены — царями в ранний период века пирамид, в конце четвертого тысячелетия.

Именно благодаря отсутствию связи с какими-либо фиксированными внешними структурами эти трудовые машины обладали намного большей способностью к адаптации, чем их более жесткие механические аналоги — современные конвейеры. В строительстве пирамид мы находим не только первые неоспоримые свидетельства существования машины, но и доказательства ее поразительной эффективности. Повсюду, куда ни распространялась царская власть, "невидимая машина", в своей разрушительной, если не в созидательной форме, следовала за ней. Это так же истинно для Месопотамии, Индии, Китая, Юкатана, Перу, как и для Египта.

К моменту принятия мегамашинной окончательной формы все ее предварительные стадии стерлись, поэтому мы можем только гадать о том, как отбирались, назначались на места и обучались своим обязанностям ее члены. В какой-то момент в этом процессе изобретательный человек, или, вернее, ряд изобретательных людей, следуя первоначальным открытиям, должен был уловить сущность проблемы — мобилизацию большой массы людей и строгую координацию их деятельности во времени и в пространстве для достижения заранее определенной, ясно видимой и рассчитанной цели.

Трудность состояла в превращении случайного сблища человеческих существ, оторванных от семьи, общины и привычных занятий, имеющих собственную волю или, по меньшей мере, память, в механизированную группу, которой можно было бы манипулировать с помощью команд. Секрет механического контроля заключался в том, чтобы поставить во главе организации единственный мозг с четко определенной целью, а также в методе передачи приказов вплоть до мельчайших ее подразделений через ряд промежуточных функционеров. Существенно

87

важными были точное воспроизводство приказов и абсолютное повиновение.

Эта грандиозная задача вполне могла быть впервые разработана в квазие военных организациях, в которых относительно небольшая группа подручных, грубо приученных повиноваться вождю, решала задачу контроля над большой массой неорганизованных крестьян. Во всяком случае механизм данного типа никогда не работал без принудительной силы, стоящей за словом приказа. Его методы и структура перешли почти без изменений во все известные нам ныне военные организации.

Через армию стандартная модель мегамшины передавалась

от культуры к культуре.

Если и имелось единственное изобретение, необходимое для того, чтобы сделать этот механизм пригодным не только для уничтожения, но и для созидательных конструктивных задач, то им было, вероятно, изобретение письменности. Метод перевода речи в графические символы не только сделал возможным передачу импульсов и приказов через систему, но и позволял документально фиксировать случаи невыполнения приказов.

Документирование и письменное слово исторически совпадают с овладением операциями с большими числами; и не случайно наиболее раннее использование письменности связано не с передачей идей, религиозных или иного рода, но с храмовым учетом зерна, скота, посуды, ремесленных изделий, хранимых и использованных. Этот процесс произошел рано: надпись на до-

династическом жезле Нармера из Ашмолеанской коллекции

в Оксфорде сообщает о захвате 120 000 пленников, 400 000 быков и 1 422 000 коз. Этот арифметический подсчет — едва ли не больший подвиг, чем сам захват добычи.

Воздействие на расстоянии, через писцов и скороходов, было одним из отличительных признаков новой мегамшины, и привилегированность профессии писцов объяснялась тем, что машина не могла эффективно использоваться без их постоянных услуг по кодированию и декодированию царских повелений. "Писец направляет каждую работу в этой земле", — говорится в одном из сочинений эпохи египетского Нового Царства. В сущности, писцы, вероятно, играли роль, довольно близкую роли политических комиссаров в Красной Армии. Они поддерживали постоянную связь с политическим штабом,

существенно важную для централизованной организации.

Военная ли, трудовая ли машина возникла первой, организованы они были по одному и тому же принципу. Были ли египетские и месопотамские банды угонщиков скота и отряды горняков военными или гражданскими организациями? Вначале эти функции не различались, или, по меньшей мере, были взаимозаменяемы. В обоих случаях основной единицей выступал взвод под командованием взводного. Эта структура преобладала даже

88

во владениях богатых землевладельцев Древнего Царства. Согласно Эрману, взводы объединялись в роты, маршируя или проводя смотры под собственным знаменем. Во главе каждой рабочей роты стоял главный рабочий, носивший звание вождя роты. Можно утверждать, что в ранней неолитической деревне ничего похожего никогда не наблюдалось. "Египетский чиновник, — замечает Эрман, — не мог воспринимать людей иначе, как в коллективе; отдельный рабочий существовал для него не более, чем отдельный солдат существует для наших высших армейских офицеров". Совершенно верно, то был первоначальный образец архетипической мегамшины, и он никогда не подвергался радикальным изменениям. [...]

Отмечая разницу между древней человеческой машиной и ее более эффективно дегуманизированными современными соперницами, укажем на разницу как в методе, так и в лежащей в их основе цели. Каковы бы ни были реальные результаты их использования, все современные машины понимаются как трудосберегающие устройства: речь идет о выполнении максимального объема работ с наименьшей затратой непосредственных человеческих усилий. Но при учреждении древних мегамашин экономия труда не играла никакой роли. Напротив, они были трудоиспользующими устройствами, и их изобретатели имели основания

торжествовать по поводу растущего числа рабочих, которых они могли — благодаря эффективному проектированию и организации — привлечь к выполнению любой поставленной задачи, лишь бы эта задача была достаточно всеобъемлющей.

Общая продуктивность обоих типов машины была одной и той же: они проектировались так, чтобы эффективно и с неуклонной точностью — при избытке мощности — выполнять задачи, которые никогда не могли быть выполнены индивидуальными работниками, использующими инструменты, но более свободно организованными. Оба типа машин достигли недостижимого до того уровня эффективности. Но вместо освобождения труда мегамашин царей его поработила и тем и гордилась.

Если бы возобладали чисто человеческие методы труда, к которым люди прибегали добровольно для удовлетворения своих непосредственных нужд, колоссальные достижения древних цивилизаций, вероятно, остались бы за пределами возможного. Это нужно признать. Возможно даже, что современная нечеловеческая машина, использующая природную энергию и предназначенная для экономии труда, так и не была бы изобретена, ибо прежде чем могла появиться сама полностью механизированная машина, должны были быть "социализированы" механические агенты. Но в то же время, если бы коллективная машина не могла использовать принудительный труд через периодические рекрутские наборы, либо рабство, — колоссальные неудачи, извращения и потери, столь постоянно сопут-

89

ствующие мегамашине, могли бы не иметь места. [...]

Исследуем теперь человеческую машину в ее архетипической форме. Как часто случается, первый ее образец отличался известной четкостью, утерянной, когда мегамашинка получила распространение и была включена в более сложные структуры позднейших обществ, смешиваясь при этом с более скромными пережитками прошлого. И если мегамашинка никогда не достигала таких высот совершенства, как в век пирамид, это объясняется, быть может, не только уникальными инженерными талантами людей, создавших первые машины и управлявших ими, но также тем, что миф, сплачивающий человеческие элементы машины, никогда более не мог иметь такой массовой объединяющей силы, не запятнанной вплоть до VI династии какими-либо серьезными разочарованиями и неудачами. Триумфы до того времени оставались неоспоримыми, хронические пороки — нераспознанными.

Среди всех конструктивных достижений, отличавших мегамашину, пирамида стоит особняком как архетипическая модель. В ее элементарной геометрической форме, в совершеннейшей точности ее размеров, в организации рабочей силы, просто в масштабах строительства пирамиды полнокровно проявляются уникальные свойства нового тематического комплекса. Для описания этих свойств я остановлюсь на одной пирамиде — Великой Пирамиде в Гизе. [...] Первую каменную пирамиду, построенную в ступенчато форме (которую мы позднее находим в Мезо-Америке), и крупнейшую пирамиду Хеопса, фараона IV династии — первое и самое долговечное из семи чудес древнего мира, разделяют менее полутора столетий — развитие, сравнимое по темпам с развитием каркасных стальных конструкций в наши дни! На древней временной шкале изобретений самая примитивная форма и самая развитая, никогда более не повторившаяся, практически оказались современницами. [...]

Великая Пирамида — один из наиболее колоссальных и совершенных образцов строительного искусства всех эпох и культур. Даже если не учитывать примитивный характер орудий третьего тысячелетия до н.э., можно сказать, что ни одно сооружение нашего времени не превосходит ее в технической виртуозности или смелости. И, однако, это великое предприятие было осуществлено культурой, только выходящей из каменного века и долго еще пользовавшейся каменными орудиями, хотя долота и пилы, которыми обрабатывали массивные строительные блоки новых монументов, уже изготовлялись из бронзы. Все операции производились вручную.

Государственные рекрутские наборы, крепостная зависимость и рабство явились существенно важной частью данной системы — они давали необходимую энергию. Даже жрецы,

90

говорит Эрман, не были избавлены от принудительного труда. Основные работы выполнялись специалистами-ремесленниками, которым помогала армия неквалифицированных и полуквалифицированных рабочих, раз в три месяца набираемых из деревень. Вся работа велась без помощи каких-либо механических устройств, за исключением двух "простых машин" классической механики — наклонной плоскости и рычага, ибо ни колесо, ни ворот, ни винт еще не были изобретены. Мы знаем из графических изображений, что огромные камни перевозились на повозках сотнями людей через пески пустыни. Заметим, что единственный блок, перекрывающий внутреннюю камеру Великой Пирамиды, где лежал фараон, весит пятьдесят тонн. Сегодня архитектор дважды подумал бы, прежде чем предпринять такой механический подвиг.

При этом Великая Пирамида — не просто внушительная каменная гора с основанием в 755 футов* и высотой в 481,5 фута. Это сооружение со сложным интерьером, состоящим из серии коридоров на различных уровнях, ведущих в погребальную камеру. И все ее части выполнены с такой точностью, что, как справедливо подчеркнул Брэстед, она кажется скорее произведением

часовщика, чем современного строителя мостов и небоскребов. Каменные блоки соединены швами значительной длины с точностью до одной десятитысячной дюйма**, размеры сторон основания сооружения, занимающего акры*** пространства, разнятся лишь на 7,9 дюйма. Одним словом, тончайшие измерения, скрупулезная механическая точность, безупречное совершенство исполнения — не монополия нынешнего века. Фараоновская социальная организация, перепрыгнув через пять тысячелетий, создала первую крупномасштабную энергетическую машину общей мощностью от 25 000 до 100 000 человеческих сил, что соответствует минимум 2500 лошадиных сил. [...]

Это расширение масштабов во всех направлениях, этот рост верхнего предела человеческих сил, это подчинение человеческих склонностей и интересов механическим трудовым задачам, это объединение множества подданных вокруг единой цели вытекали только из одного источника — божественной власти царя. Перводвигателем был царь, или, точнее, царизм. В свою очередь грандиозный, бросающийся в глаза успех царских предприятий подтверждал эту власть.

Такой строгий и всеобъемлющий порядок начинался, нужно

* 1 фут (единица длины в системе английских мер) равен

0,3048 м.— Прим. ред. ** 1 дюйм (дольная единица длины в системе английских мер) ра-

вен 2,54 см. — Прим. ред, *** 1 акр (единица площади в системе английских мер) равен

4046,86 кв.м. — Прим. ред.

помнить, с неба: с осознания предсказуемости движений Солнца и планет или, если верна старая догадка Зелии Наттол, с еще более устойчивого и предсказуемого положения Полярной звезды. В гигантских коллективных работах, как и в храмовых церемониях, именно царь требовал абсолютной покорности и карал даже пустяковое неповиновение. Именно царь — и он один — имел богоподобную власть превращать людей в механизмы и собирать воедино эти механизмы в машине. Порядок, передававшийся на землю с неба через царя, доводился до каждой детали

машины и со временем создал механическое единство, которое легло в основу других институтов и видов деятельности: в них начала проявляться та же регулярность, которая характеризовала движение небесных тел. [...]

Монополия власти

Чтобы понять структуру и функционирование человеческой машины, недостаточно рассмотреть лишь вопрос о том, где она материализовалась. Даже наша нынешняя технология с ее обширной сетью реальных машин не может быть понята только в этих рамках.

Чтобы заставить машину работать, необходимы были два средства: надежная организация знаний, естественных и сверхъестественных, и развитая система отдачи, исполнения и проверки исполнения приказов. Первое воплощалось в жречестве, без активной помощи которого институт царизма не мог бы существовать; второе — в бюрократии. Обе организации были иерархическими, на вершине иерархии стояли первосвященник и царь. Без их объединенных усилий институт власти не мог бы эффективно функционировать. Это условие остается истинным и сегодня, хотя наличие автоматизированных фабрик и компьютеризированных цехов маскирует и человеческие компоненты, и религиозную идеологию, жизненно важную даже для современной автоматизации.

То, что теперь назвали бы наукой, с самого начала было интегральной частью новой машинной системы. Упорядоченное знание, основанное на космической регулярности, расцвело вслед за культом Солнца: наблюдение звезд и создание календаря совпали с установлением царской власти и укрепили ее, хотя немало сил жрецов и прорицателей посвящалось и толкованию уникальных событий — появлению комет, солнечным и лунным затмениям или таким изменчивым природным явлениям, как полет птиц или состояние внутренностей жертвенных животных.

Ни один царь не мог бы действовать эффективно и уверенно, не имея поддержки организованного "высшего знания", — не

более, чем Пентагон мог бы действовать сегодня без поддержки своих экспертов; ученых и инженеров, специалистов по теории игр и компьютерам — новой иерархии, теоретически более надежной, чем гадатели по внутренностям, но практически, судя по ее грубым просчетам, — не слишком.

Чтобы быть эффективным, такое знание должно было оставаться тайной жреческой монополии. Если бы все имели равный доступ к источникам знаний и системе их интерпретации, никто не стал бы верить в их непогрешимость, поскольку ошибки невозможно было бы скрыть. Поэтому шокирующий протест Ипувера против повстанцев, свергнувших Древнее Царство, основан на том, что "тайны храма лежали открыто", то есть повстанцы обнародовали "закрытую информацию". До изобретения книгопечатания письменное слово оставалось преимущественно классовой монополией. Сегодня язык высшей математики и компьютеризация восстановили и секретность, и монополию знаний с последующим воскрешением тоталитарного контроля над ними.

Не в последнюю очередь родовая связь царской власти с культом Солнца выражалась в том, что царь, как Солнце, применял силу на расстоянии. Впервые в истории власть оказалась эффективной за пределами досягаемости руки или голоса. Никакое оружие не могло бы само по себе дать такую власть. Необходим был некий трансмиссионный механизм: армия писцов, глашатаев, управителей, надзирателей, руководителей, крупных и мелких чиновников, само существование которых зависело от точного исполнения приказов царя или его могущественных министров и генералов. Иными словами, хорошо организованная бюрократия есть интегральная часть мегамшины: группа людей, способных передавать и выполнять приказы с ритуалистической пунктуальностью жреца и бездумным повиновением солдата.

Вообразить, что бюрократия — сравнительно недавний институт, значит игнорировать анналы древней истории. Первые документы, свидетельствующие о существовании бюрократии, относятся к векам пирамид. В надписи на абидосском кенотафе* некий чиновник Пепи 1, фараона VI династии, около 2375 г. до и. э. сообщает: "Его величество послал меня во главе армии, в то время как начальники округов, хранители печатей царя Нижнего Египта, чиновники Дворца, номархи [губернаторы] и старейшины, компаньоны и главные переводчики Верхнего и Нижнего Египта, главные прорицатели Верхнего и Нижнего Египта, Главные Бюрократы стояли [каждый] во главе отряда войск Верхнего и Нижнего Египта или деревень и городов, которыми они правили".

* Кенотраф — могила, не содержащая погребений, — Прим. ред.

93

Этот текст не только подтверждает наличие бюрократии, но и указывает, что разделение труда и специализация функций, необходимые для эффективных механических операций, уже имели место.

Развитие бюрократии началось по меньшей мере тремя династиями раньше и не случайно именно со строительства громадной каменной пирамиды Джосера в Саккаре. В книге "Непобедимый город" Джон Уилсон замечает: "Мы приписываем Джосеру не только начало

монументальной каменной архитектуры в Египте, но и создание нового чудовища — бюрократии". Это не было простым совпадением. У.Ф.Олбрайт указывает, что "большое количество титулов, обнаруженное на печатях I династии... несомненно, предполагает существование сложной системы чиновничества какого-то определенного рода".

Коль скоро была учреждена иерархическая структура человеческой машины, исчезли и теоретические пределы численности рабочих, которых она могла контролировать, или власти, которую она могла употреблять. Уничтожение человеческих измерений и органических пределов составляет, в сущности, главный предмет гордости авторитарной машины. Своей производительностью она отчасти обязана безмерному физическому принуждению, применявшемуся, чтобы преодолеть человеческую лень или физическую усталость. Необходимым шагом при запуске человеческой машины явилась строгая специализация: только интенсивным сосредоточением мастерства на каждом этапе процесса можно было достичь сверхчеловеческой точности и совершенства результатов. Крупномасштабное разделение и специализация труда в современном индустриальном обществе берет начало именно в этой точке.

Римская максима, гласящая, что закон не занимается повседневными пустяками, применима и к мегамашине. Силы, приводимые в движение царем, требовали коллективных предприятий соизмеримого порядка: грандиозных земляных работ с целью поворота рек, прокладки каналов, возведения стен. Как и в современной технологии, эта машина все прочнее устанавливала свой диктат цели и исключала более скромные человеческие нужды. Изначально человеческие машины были большими и безличными (если не умышленно дегуманизированными); они должны были действовать в больших масштабах или не могли работать вовсе, ибо никакая бюрократия, самая что ни есть эффективная, не могла даже мечтать о непосредственном управлении тысячами мелких мастерских и ферм, где каждую отличали собственные традиции, ремесленная квалификация, своя своенравная личная гордость и чувство ответственности. Поэтому жесткий контроль, проявляющийся в коллективной машине, был до нашего времени ограничен рамками грандиозных массовых предприятий и крупномасш-

табных операций. Этот врожденный дефект ограничивал распространение мегатехники до тех пор, пока не были изобретены механические заменители живых операторов.

Важность бюрократической связи между источником власти — божественным царем — и человеческими машинами, строящими и разрушающими, едва ли можно преувеличить, тем

более, что именно бюрократия ежегодно собирала налоги и дань, поддерживавшие новую социальную пирамиду и принудительно вербовала рабочую силу, составлявшую новый механизм. Бюрократия, в сущности, была третьим видом "невидимой машины" — можно назвать ее коммуникационной машиной, — сосуществующей с военной и трудовой машинами и входящей как интегральная часть в конечную тоталитарную структуру.

Одно из важных свойств классической бюрократии в том, что она ничего не порождает: ее функция — передавать без изменений и искажений приказы, поступающие сверху, из главного штаба. Никаким данным местного порядка или простым человеческим соображениям не позволено вмешиваться в этот негибкий передаточный процесс. Только коррупция или прямое восстание могут модифицировать эту жесткую организацию. Подобный административный метод требует, в идеале, усердного подавления всех автономных функций личности, готовности выполнять повседневные задачи с ритуальной точностью. Не впервые, как мы видели, ритуальный порядок входит в трудовые процессы. И кажется в высшей степени сомнительным, чтобы подчинение серой монотонности могло быть достигнуто именно в этот период, если бы ему не предшествовала тысячелетняя дисциплина религиозного ритуала.

На деле бюрократическая регламентация была частью более широкой регламентации жизни, введенной этой сосредоточенной на власти культурой. Ничто так не проясняют тексты пирамид с их утомительным повторением формул, как колоссальную способность переносить монотонность: способность, предвещающую пик всеобщей скуки, достигнутый в наши дни. Эта вербальная принудительность — психическая сторона систематического общего принуждения, вызвавшего к жизни трудовую машину. Только люди, в достаточной степени покорные, чтобы выносить регламентацию, или достаточно инфантильные, чтобы получать от нее удовольствие, на каждом этапе — от приказа до исполнения — могли стать эффективными компонентами человеческой машины.

Возвеличивание личности

Признаки такого космического механического порядка распознать нетрудно. Прежде всего, как отмечалось выше, изменился масштаб деятельности. Привычка "мыслить крупными

категориями" появилась вместе с первой человеческой машиной, ибо сверхчеловеческий масштаб сооружений возвеличины верховную власть. В то же время он сокращал видимый масштаб и важность всех необходимых человеческих компонентов, за исключением побуждающего к действию и организующего центрального элемента — самого царя.

Парадоксальным образом монополия власти принесла с собой монополию личности, ибо только царь был наделен всеми атрибутами личности, как инкорпорированными в общинной группе так и теми, которые, по-видимому, как раз в эту эпоху и начали медленно зарождаться в человеческой душе, проклевывавшейся теперь сквозь социальную скорлупу, в которой проходило ее эмбриональное существование.

На этой, самой ранней, стадии личность и власть выступают нерасчлененными: обе были сосредоточены в царе. Ибо только суверен мог принимать решения, изменять древние местные обычаи, возводить сооружения и добиваться коллективных успехов, которые прежде были не то что недостижимы — немислимы. Одним словом, суверен мог вести себя как ответственная личность. У него была возможность рационального выбора он был свободен от соблюдения племенного обычая, мог, когда того требовала ситуация, презреть конформизм, узаконить отклонения от установленного предками шаблона. Как и первичная монополия царя — монополия на бессмертие, некоторые из этих привилегий должны были со временем — давлением снизу — перейти ко всей общине. Но сейчас важно отметить возвеличивание: превзойдены были все старые меры величия, раздвинуты физические границы деревенского кругозора и маленькой группы. Отныне небо стало пределом, а город — целым миром, стоящим во всех отношениях ближе к небесам.

Как и на практике, так и, еще более, в фантазии это возвеличивание расширялось до сказочных временных и пространственных масштабов. Крамер отмечает, что в ранних династиях легендарным царям приписывался невероятно длительный период царствования: на восьмерых царей до потопа приходится около четверти миллиона лет; на первые две династии после потопа двадцать пять тысяч лет. Египетские жрецы еще оперировали подобными периодами в эпоху Геродота и Платона. Даже в плане чистой фантазии это большие числа. Новая культурная характеристика достигла пика в абстрактных вычислениях майя. Томпсон сообщает нам: "На одной ступе в городе Квиригуа точные вычисления возвращают нас на 90 миллионов лет назад, на другой дошедшая до нас дата отстоит от нас приблизительно на 400 миллионов лет".

Но эта раздвинутая хронология была только светской стороной более общей экспансии власти, символизированной в

царских притязаниях на бессмертие. С момента его зарождения в Египте оно считалось исключительным атрибутом божественного царя, хотя в Шумере, где все придворные одновременно были принесены в жертву в царской гробнице в Уре (вероятно, чтобы сопровождать властелина в иной мир), слуги и министры царя могли также разделять надежду на бессмертие.

В шумерском мифе о потопе царь Зиусудра (эквивалент Ноя) награждается богами Аном и Энлилем не символической радугой, но вечной жизнью, — "как бог". Стремление к беспредельной жизни явилось частью общего раздвижения пределов, к которому привело первое великое сосредоточение власти с помощью средств, созданных мегамашиной. Человеческие слабости и прежде всего смерть были оспорены и отвергнуты.

Но если биологическая неизбежность смерти и распада смеется над инфантильными фантазиями абсолютной власти, которые обещала реализовать человеческая машина, жизнь издевается над ними еще злее. "Вечная жизнь", где нет ни зачатия, ни роста, ни созревания, ни распада — существование, столь же застывшее, бесплодное, лишенное любви, бесцельное и неизменное, как у царской мумии, — и есть не что иное, как смерть, только смерть в иной форме. Что это, как не возвращение к неподвижности и застылости стабильных химических элементов, еще не объединившихся в молекулы, достаточно сложные, чтобы породить новизну и творчество? С точки зрения человеческой жизни, да и любого органического существования, эти притязания на абсолютную власть были признанием психологической незрелости, полной неспособности понять естественные процессы рождения и роста, созревания и смерти.

Культ старых богов плодородия никогда не страшился смерти, он не строил из камня монументальную пародию на жизнь, но обещал возрождение и обновление в ритмическом природном порядке. Царская власть обещала лишь напыщенную вечность смерти. Если бы боги власти не победили, если бы царская власть не нашла способа расширить масштабы деятельности человеческой машины и тем самым возвысить царские притязания на абсолютное повиновение, весь дальнейший путь цивилизации мог бы быть иным. [...]

97

А. Петручани

ВЫМЫСЕЛ И ПОУЧЕНИЕ*

СТРУКТУРА УТОПИИ

"Утопия" Томаса Мора как исходная модель

Рассмотрим целостную структуру утопического текста как один из вариантов соединения элементов утопии. никоим образом не следует считать Томаса Мора родоначальником сложившегося жанра; скорее всего "Утопия" (известная также и по сокращенным изданиям только ее второй части) была открытым изменением архетипом, последующее закрепление и узаконивание которого сопровождалось утратой отдельных элементов или перегруппировкой их

в рамках целостной структуры текста (понимаемого как особый способ повествования), причем такие изменения делали текст менее пластичным, но зато более доступным.

В книге Мора ощутимо воздействие довольно широкого круга представлений и суждений о государстве, а также о формах государственного устройства, существовавших или по крайней мере описанных ранее: очевидно обращение к Платону и Лукиану, равно как и связь со средневековой литературой путешествий и с открытием американского континента. Бесспорно, сам прием описания реально существовавшего или вымышленного народа как средства изложения взглядов на социальное и политическое устройство вовсе не был нов, однако прежде (до появления "Утопии" Томаса Мора) он лежал в основе произведений совсем иного жанра.

История снабдила нас представлениями о некогда существовавших обществах, например, о Спарте времен Ликурга, известной благодаря сочинениям Плутарха и отсылкам во многих утопических трудах. Существовавшее ранее могло рассматриваться в качестве примера для существующего сейчас, законы и задачи

(C) 1983 by Bulzoni editore

* Отрывок из одноименной книги А.Петруччани.Перевод осуществлен по изданию; Petrucciani Alberto. La finzione e la persuasione. L'utopia come genere letterario. Bultzoni editore, 1983,p. 111-123.- Прим. ред.

98

прошлого становились образцом законов и задач настоящего. Такова цель противопоставления Афин и Атлантиды в "Тимее" и в "Критии", однако это противопоставление, к сожалению, носит скорее декларативный, нежели описательный характер. В еще более древние времена переносит нас мифологический рассказ, напоминая о богах и пастухах из золотого века.

"Существуют две социальные концепции, которые могут быть выражены только в мифологической форме. Первая представляет собой объяснение истоков и происхождения общества. Вторая — это утопия, дающая нам представление о конечной, наиболее совершенной форме общественного устройства, к созданию которой должны быть направлены все силы общественной жизни" 1

Миф — рассказ о происхождении — противостоит утопии как "всякая теория, соединяющая факты социальной истории в единое целое" 2 для объяснения и последовательно критической оценки настоящего, противостоит поиску модели нового поведения. Адриано Тилгер, которому мы обязаны продуманным и точным исследованием различий между утопией и мифом, видит в последнем ответ на "потребность человечества теоретически объяснить, почему современная жизнь столь беспорядочна и полна злоключений"3. Уже начиная с классического периода античности и особенно в сочинениях Гоббса, Локка, Руссо, миф утрачивает свой характер коллективного верования и становится методологической основой теории развития общества: миф — это "то, что было когда-то физически или понятийно", и "к Чему, может статья, следует вернуться вновь"4. Прошлое не только место действия мифа о происхождении, оно основа морального примера, источник всевозможных вымыслов; от басен и нравоучений наподобие аллегорий Гараманти (законы вымышленной им страны — а их всего семь — предполагают смерть каждого человека по достижении пятидесяти лет,

1 Frye N. Varieties of literary utopias. Princeton, 1966, p. 25.

2 Ibidem.

3 Tilgher A. Filosofia e utopia 1937.— In.: Tempo nostro. Saggi di politica e di sociologia, a cura di L. Salvatorelli Roma Bardi, 1946, p. 10. "Утопия в прямом смысле слова... превосходно осознает, что общество, которое в ней изображено, в действительности никогда не существовало. Автор утопии, конечно, может питать надежду на то, что воображаемое станет реальностью, однако если библист уверен в осуществлении своих надежд, то утопист может лишь надеяться, не испытывая никакой уверенности [...]. В отличие от вещего сна, в котором верующий видит осуществление воли Господней, утопист полагает, что зло может быть пресечено человеком. На подобные отличия указывали такие исследователи утопии, как Рей (Reyes A. No hay tal lugar...-In: Reyes A. Obras completas. Mexico, 1960, vol. XI, p. 341), Бубер (Buber M. Pfade in Utopia. Heidelberg, L. Schneider, 1950) и Сювен (Suvin D. Defining the literary genre of utopia: some historical semantics, some genology, a proposal and plea. London, 1973, p.138).

99

уничтожение всех детей, начиная с четвертого, и т. п., дабы не нарушалось извечное несоответствие между желаемым и действительным, свойственное нашей жизни) — вплоть до назидательных жизнеописаний древних правителей, возрожденных Фенелоном в виде "археологического романа" (roman archeologique) и "Приключений Телемака" (Les Aventures de Telemaque(1699)), повествующих о том, как будущий властитель Итаки завершает свое образование в школе Ментора, упражняясь в стоицизме и простоте, а также принимает участие в войне народов и установлении совершенного правления 1. "Приключения Телемака" напоминают нам о "Cirupedia" и о "Княжеском зеркале" XVI века, в то же время здесь показано,

как могут быть использованы диалогические приемы: Ментор обучает и наставляет Телемака с помощью книги, в которой автор беседует с Дельфином. Постигая страницу за страницей, Телемак находит модель поведения, которой ему следует придерживаться. Телемак в данном случае выступает как бы изначальным читателем; в утопии подобную роль играют путешественник и его слушатель.

Археологический дидактический роман "Sethos" (1731) аббата Террассона, в котором чувствуется сильное влияние Фенелона, отсылает нас к утопической этнографии классического периода античности, к Египту периода Экатео, о котором мы знаем по трудам Диодора, а также других историков и мыслителей, в том числе — самого Платона. Однако для утопической этнографии характерно ярко выраженное стремление убедить читателя в правдивости рассказанного: сочинения данного жанра, вплоть до работ Гарсиласо эль Инки и Мармонтеля, строятся на ассоциациях с реальностью, которые дополняются и развиваются в соответствии с концепцией автора, что, бесспорно, тоже нередко приводит к созданию не менее фантастических построений, нежели миф и утопия; но достигается это совсем не так, как в утопических сочинениях.

Полностью мифологическим, вымышленным, призванным поощрять читателя к размышлению и спору, является в утопии место действия, не существующее вообще или географически сомнительное, описанием которого обычно открывается утопическое сочинение. Такова и Меропида в отрывке из "Storie filip-

1 Труд Фенелона — не утопия, потому что его основная тема вовсе не описание идеального общества: "Betique" представляет ценность как предостережение против чрезмерной жадности власти, Саленс указывает, как и с какой целью можно усовершенствовать существующее государство. Эпизодическими являются элементы утопии в археологическом романе Сильвена Маршала: Пифагор вкрапляет в рассказ о своих странствиях описание обычаев Тапробаны и Аркадии, а также беседы с мудрыми софистами. См.: *Voyages de Pythagore en Egypte, dans la Chaldée dans l'Inde, en Crète a Sparte en Sicile, a Rome, a Chartage, a Marseille et dans les Gaules; suivis de ses lois politiques et morales.* Paris, chez Deterville, a. VII (1799), cap. 86, 116 и 148.

100

riche" Теоломпо, таковы и "Панхей" Евгемера Мессенского 1. Однако наиболее полное описание путешествия в несуществующую страну периода античности мы имеем в "Государстве Солнца" Ямбула (II в.), дошедшем до нас в кратком пересказе Диодора Сицилийского: на семи островах Солнца, расположенных непосредственно на линии равноденствия, где климат мягок, а природа

щедра и обильна, живет народ, по простоте существования доходящий до стоицизма, которому неведомы пороки нашего времени. В государстве Ямбула установлены следующие принципы: принцип примитивного равенства (обязательный для всех труд, регламентированное распределение пищи) и принцип естественной природной чистоты, который как нельзя более уместен здесь, где нивы колосятся круглый год, где из земли бьют целебные источники, где змеи лишены яда, а неведомые нам звери хранят бальзамы, изгоняющие любую хворь. Да и сами обитатели острова нисколько на нас не походят; огромного роста, все на одно лицо, лишённые волосяного покрова, с раздвоенным языком, благодаря которому они могут вести две беседы одновременно; речь их музыкальна, живут они до ста пятидесяти лет, не ведая болезней и недугов, а умирают, приняв отвар из травы забвения. Ценность этических и критических положений данного труда — не говоря уже о сатирических элементах, — не вызывает сомнений, однако именно данные положения разнят его не столько с утопией, сколько с гипотетическими построениями философов XVIII столетия: на островах Солнца живут "по законам природы", Но даже когда эта природа сходна с нашей, она остается для нас недостижимой, и всякий случайно попавший в ту страну путешественник не в состоянии уподобиться ее обитателям, а потому он достоин лишь презрения и изгнания⁴. Не в следовании законам природы кроется путь к совер

1 Об утопической литературе и философии Древней Греции можно прочесть в таком серьезном издании, как книга Фергюсона (Ferguson J *Utopias of the classical world*. L., 1975) и в очерках Балдри (Baldry H. C. *Ancient utopia. An inaugural lecture delivered at the University on 28 November 1955*. Southampton, University of Southampton, 1956) и Финлея (Finley M.I. *Utopismo antico e moderno*. — "Comunita", XXV — 165, Novembre 1971, p. 9 — 24).

2 "Историческая библиотека", II, LV-LX. Этот отрывок, обычно публикуемый самостоятельно, был достаточно известен в эпоху Возрождения (Farrington V. *Head and hand in ancient Greece*. London, C. A. Watts, 1947).

3 Явное воздействие этих причудливых подробностей ощутимо у Сирано, Фуани и в "Иксамерон" Казановы.

4 Сатирическое, не позитивное, чтение, предлагаемое Фаррингтоном (цит, соч., с. 222), с моей точки зрения, дополняют сочинения Фойни и "Кристалльный век" У. Г. Хадсона (1887): осуждение и изгнание путешественника объясняется его испорченностью, которая неизбежно заложена в человеческой природе. Но Диодор, к сожалению, не объясняет причин изгнания чужака.

шенству; совершенство есть свойство, изначально данное природой.

Труссон утверждает: "С конца эллинистического периода жанр утопии обретает узаконенное и самостоятельное существование: он не возник из ничего в XVI столетии, а лишь воспроизвел то, что греческий гений дал миру два тысячелетия назад как в области формы, так и плане содержания"¹.

Мне же, наоборот, представляется, что формальное включение той или иной философской проблемы в повествование о вымышленном путешествии может успешно служить прославлению мыслителей прошлого; идеализированное же общество утопии практически здесь не получает полного описания, в силу чего ослабевает вера в возможность его реального воплощения в жизнь. Утопический рассказ о выдуманной стране открывается, как правило, рассуждениями о природе, моральном долге, личности, религии; описание же общества с точки зрения выбора социальных ценностей оказывалось всегда наиболее слабым из всех повествовательных приемов, ибо оно не носило самостоятельного характера, не было органично присуще данному утопическому вымыслу. Обычно утописты паразитировали на традиционных выдумках мифологической или историографической и этнографической прозы, лишь делая вид, как, например, в "Законах", что речь идет о реально имевшем место случае или эксперименте ².

Читатель XVI века, в руки которого попадала книга Мора, был уже знаком с целым рядом моделей и форм государств — кого устройства, предложенных античностью и средневековьем: текст "Утопии" прямо-таки изобилует аллюзиями, которые могут стать как ключом к разъяснению его отдельных частей, так и источником неверного толкования.

"Новый труд, — писал Яусс, — не появлялся как полная неожиданность на пустом пространстве; его восприятие читателем умело подготавливалось благодаря сообщениям, характеристикам и ссылкам на ранее известное. Вызывая в памяти воспоминания о прочитанном, он оживлял представления об увиденном, с самого начала разжигал интерес к тому, что должно из этого последовать и чем завершиться, и тем самым навязывал читателю определенную эмоциональную и поведенческую модель, изначально предоставляя ему возможность собственного толкования и

² В "Законах" Платона философские рассуждения переносятся в план реальных дел благодаря тому, что автор делает одного из участников беседы членом комиссии по основанию новой колонии: теория идеального общества претворяется в жизнь с учетом конкретных географических (IV, 704) и социально-исторических условий (количество семей, их культурный уровень) (IV, 707). В "Государстве", напротив, разговор о преобразовании, нововведении имеет гипотетический характер: "где-то на небе", а не в Средиземноморье; постоянно используемые формулы "утверждаю", "запрещаю", "разрешаю" подчеркивают возможность, которая в действительности не существует.

понимания текста. Лишь исходя из этого, можно найти объяснение проблемы субъективной оценки и различия вкусов отдельных читателей или целых групп"¹.

Двойственная структура "Утопии" начинается с заголовка.

"Книга равно полезная и приятная о наилучшем из государств — новом острове Утопия".

Два прилагательных из этого определения, которые Уэллс передал с помощью слов "lucid and entertaining", указывают на промежуточное положение труда Мора между трактатом и рассказом. Существительные также подчеркивают две характерные особенности: во-первых, это "недавно открытый" остров — подобный *Mundus novus* Веспуччи; во-вторых, это лучшая из республик в том толковании данного термина, которое мы находим у Аристотеля и у стоиков.

Сам Мор в "Утопии" дает еще одно подтверждение связи своего текста с античностью: его Гитлодей вовсе не является прототипом то и дело привирающего болтуна-путешественника; "правда, он плывал по морю, но не как Палинур, а как Улисс, вернее как Платон", не ища встречи с чудовищами и чародеями, которыми изобилует средневековая литература путешествий вплоть до Мандевиля.

"Действительно, на хищных Сцилл, и Целен, и пожирающих народы Листригонов и тому подобных бесчеловечных чудовищ можно наткнуться почти повсюду, а граждан, воспитанных в здравых и разумных правилах, нельзя найти где угодно"⁵.

Насмешки над "авторитетной ложью"⁶ путешественников не редкость в утопических сочинениях, но стоит автору увлечься сатирой и забыть об истинной цели своего "путешествия", как он рискует выйти за рамки избранного жанра. Независимо от того, ведется ли повествование в сатирическом ключе или нет, автору следует четко очертить круг проблем и ограничиться разъяснением читателю того, каким же должно быть лучшее из госу-

2 В первом издании (More Tomas. L'Utopia. Lovania, 1516) название имеет обратный порядок слов и определения стоят перед самим определяемым. О структуре заголовка см. работу Хайзермана (Heyserman A. R. Satire in the "Utopia". — "PMLA", LXXVIII-3, June 1963, P. 163 — 174). (В рус. изд.: "Золотая книга, столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия". — Мор Т. Утопия. М., 1978, с.39. В дальнейшем ссылки на рус. пер. даны по этому изданию. — Прим. ред.)

103

дарств (de optimo republicae statu)¹, ибо именно это является основой любого утопического труда.

Перейдем теперь к поэтическому вымыслу.

В "Утопии" он начинается еще за рамками самого текста, с рекомендательных писем, и строится в основном на контрасте назойливо повторяемых уверений в подлинности описываемого и последовательном игнорировании имен собственных. Уточнение деталей путешествия Гитлодея, спутника Веспуччи, — это упражнение в подражании, призванное развеселить читателя, отлично осознающего обман, которое строится на намеренно сомнительных доказательствах аутентичности, типа уверений Жиллю, что приступ кашля и шепот слушателей помешал ему расслышать точное месторасположение острова Утопия.

"Поразительно, что первое же упоминание об Утопии, которое дает нам Томас Мор, полностью игнорирует "подлинность" широты, на которой она находится..."²

Книга открывается письмом Мора к Жиллю, в котором обман начинается с самых первых слов. Помните, автор пишет:

"Мне нисколько не надо было размышлять над планом, а надлежало только передать тот рассказ Рафаила, который я слышал вместе с тобой"³.

Мор ведет настоящую шуточную "битву за обман", направляя свое остроумие на выдумку все более тонких доказательств и одновременно их опровержение, хоть и не высказываемых, но

легко угадываемых читателем: для читателя рассеянного или плохо знающего греческую античность автор замечает, что язык жителей Утопии "сохраняет некоторые следы греческой речи в названиях городов и должностей" .

Не следует видеть в приведенных выше отрывках стремление автора перещеголять всех своим умением; они служат постоянным напоминанием читателю о том, что ему предстоит не расшифровывать несложную тайнопись, а приготовиться к внимательному чтению, в котором результат неотделим от самого процесса.

При буквальном прочтении текста автор предстает перед нами в качестве лица, добросовестно подготовившего к публикации рассказ путешественника родом из Португалии об обычаях, которые ему довелось увидеть в далекой, но реально существующей стране: по словам исследователя, государство Утопия "лучшее" из тех, которые ему известны, а потому ему не составит труда рассказать о законах, по которым живут в

1 Следует отметить, что в заглавии второй книги в этой формуле уже нет упоминания о вымышленном острове. 3 Мор Т. Цит.соч.с. 41. Вся первая страница этого труда посвящена разъяснению разницы между записью услышанного разговора и измышлением и растолкованием той или иной темы.

104

Утопии. Однако он не берется отстаивать эти законы как наиболее совершенные, напротив, каждый волен открыто критиковать их; важно то, что мир узнает о существовании народа, обладающего древней культурой и большими познаниями, опыт которого может быть обсужден и осмыслен в Европе. Даже читателю, понимающему все буквально, Мор с первых же строк поясняет свою позицию — намерение ограничиться незначительной критикой. Ему нет необходимости высказывать развернутое суждение об обществе Утопии, ибо основная цель его труда довести до сведения других то, что стало известно ему: благодаря ложному уверению в подлинном существовании острова книга о нем становится описанием явления, о закономерности и целесообразности которого нет смысла задумываться, ибо оно дано нам эмпирически. оно существует само по себе, а не в воображении автора. Такое добровольное принятие на себя роли скромного посредника-рассказчика широко распространено среди авторов утопических сочинений:

"Не пристало мне ни восхвалять, ни хулить, — пишет, к примеру, Дзукколо, — законы и государственное устройство Звандрии, мне надлежит лишь о них поведать..."¹

Но если осознать, что ни страны, ни самого путешественника никогда не существовало, что они лишь плод авторской фантазии, то утопическое общество не будет более восприниматься как некое инертное ничего не значащее образование: тогда в его появлении должен быть определенный смысл. Читателю надлежит понять, что все, лежащее на поверхности повествования, должно быть воспринято как подготовка к постижению главного смысла, который раскрывается с помощью ряда знаков, достаточно и ясно показывающих, почему в тексте речь идет о том, а не об ином.

Второе (парижское) издание "Утопии" (1517) Мор предварил еще одним письмом к Жиллю, в котором читатель как бы подводится к разрешению загадки его труда:

"Поражает меня, дорогой Петр, — пишет Мор в начале своего послания, — прозорливость некоторых в разрешении дилеммы, которую представляет наша Утопия. Если бы все это выдавалось за истинное, это была бы немалая глупость. Они же полагают, что здесь представлены истинные суждения Мора"².

Но если рассказанное — неправда, то "проницательный чита-

1 Zuccolo L. Il Porto, overo della Republica de'Evandria. — In: Zuccolo E. Dialogi. Venetia, apresso Marco Ginammi, 1652, p. 227. Можно вспомнить также ответ Гауденцио инквизиторам, пожелавшим узнать его мнение относительно форм правления в Меззорании (см.: Berrington S. The Memoirs of Sig Gaudentio di Lucca... London, T. Cooper, 1737, p. 216).

2 More Tomas. Op. cit., p. 278. Это второе письмо Жиллю, которого Эразм Роттердамский назвал откровенно скучным, не было включено в окончательное издание: сегодня, однако, без него не может обойтись ни один критик!

тель" не может не спросить: зачем Мор добровольно нарушает иллюзию реальности? Его ирония над элементарной логикой в применении к предложенной им дилемме показывает, что он не считает возможным решить ее подобным образом: ибо тогда придется признать ироническое описание бессмысленным и ошибочным.

Вслед за этим Мор переходит к описанию причин появления и цели его труда, прибегая к нехитрой, но вполне понятной уловке: "Если бы я собирался писать о политике, — словно обращается он к тому, кто не верит в существование его Утопии, — я верно бы не удержался от приукрашивания истины или по крайней мере попытался бы дать своего рода подсказки образованному читателю, используя, к примеру, имена и названия, вовсе не похожие на бессмысленные слова языка варваров"¹.

Примечателен ответ Мора на возражения предполагаемого читателя, который посчитает нелепым поведение жителей Утопии и излишними "измышления, на которые я [Мор] пустился, дабы яснее предстало перед читателем мое государство"². Автор "Утопии" в этот момент ближе всего подходит к разоблачению вымысла; ибо он не ссылается более ни на свое знакомство с Рафаилом, ни на пребывание последнего на острове, как бы подтверждая собственную ответственность за все сказанное. Разве мало нелепого находим мы у разных народов мира? вопрошает он. — И разве не кажутся нам нелепыми законы, которые предлагают нам философы. Стоит только воплотить какой-нибудь из этих законов в жизнь, как человечество единодушно ополчится против него³. Намек на Платона здесь не вызывает сомнений.

Мор сразу же отказывается от мысли отстоять все до одного утопические обычаи, ибо не видит в этом никакого смысла: думать об идеальном обществе — особенно для человека эпохи

¹"...Я не отрицаю, однако, что раз я решил писать о государстве, и мне пришла на ум эта сказка, то, возможно, я не хотел отказаться от такого вымысла, который вводит в души людей правду легче всего, словно она смазана медом. Впрочем, действительно, мне надобно было себя ограничить: если я и собирался злоупотребить невежеством простого народа, то мог бы по крайней мере людям более ученым указать кое-какие приметы, чтобы им легче было проследить наш замысел.

Если бы я сказал только, как зовут правителя, как называются реки, город и остров, то получилось бы, что более просвещенные могли бы подумать, будто острова такого нигде нет, город исчез, в реке нет воды, а у правителя нет народа; сделать это было бы нетрудно, и это было бы немного забавнее, чем то, что я в действительности сделал. Если бы не вынуждала меня верность истории, то я ведь не настолько глуп, чтобы по собственному своему желанию давать такие варварские, ничего необозначающие названия как "Утопия", "Анидр", "Амаурот", "Адем">>. (Томас Мор другу своему Петру Эгидию шлет привет (август 1517 г.) . Мор Т. Утопия, с. 296 — 297) .

2 Там же.

3 См.: там же.

106

Возрождения — дело чисто умозрительное со всеми вытекающими отсюда последствиями и ошибками, будь ты хоть сам Платон. Если же не все принимать на веру сразу, а, напротив, то и дело подвергать сомнению правдивость сказанного, тогда многие из предложенных Мором решений можно считать абсурдными; возможно, они и есть таковы, но, возможно, их заставляет казаться такими установленный обычай и сила привычки: невозможными в настоящем они представляются нам лишь до тех пор, пока мы руководствуемся здравым смыслом, а не разумом. Мор отлично осознает, что "Утопия" — это всего лишь книга, а он король без королевства: изложение от чужого имени позволяет ему поведать об учреждениях, поражающих воображение, а порой и достойных порицания, но при ближайшем рассмотрении — вовсе не лишенных смысла, о котором можно спорить и менять мнение ¹. Не стоит опасаться, что учреждения с острова Утопия преждевременно проникнут в нашу жизнь!

Понимание истинной идеи, воодушевившей автора на написание "Утопии" — книги об идеальном обществе, — приглашает, более того, обязывает нас перевернуть вверх ногами все, что лежит на поверхности текста, а именно: уверения в подлинности существования острова и ироническую критику отдельных его учреждений ². Следует заключить — вопреки Шамберу, — что когда Мор говорит от себя лично, он имеет в виду совсем не то, что непосредственно обозначает сказанное им; он становится не знающим меры бесстыдным лгуном, "мастером на всякие выдумки", одной из которых и является его знаменитое игриво-насмешливое отстранение от сказанного. Если же вернуться к разговору о нелепом, то нет ничего более абсурдного, чем буквальное прочтение книги Мора, пример которого дал нам ставший притчей во языцех викарий из Крейндона, домогавшийся епархии на вымышленном острове. Выдержавшим экзамен на понимание книги Мора можно считать лишь читателя, который вместо того, чтобы принять за правду рассказ об Утопии мудрого Рафаила, доверится другому персонажу — самому Морю, постигая его замысел в соответствии с его же подсказкой — способом объяснения от обратного (*ex contrario*).

Отказавшийся от буквального понимания текста читатель, даже не обладающий особым умом, постарается найти смысл в системе координат утопии, более же мудрые воспримут описа-

1 См.: там же.

2 Если вспомнить о добрачной встрече, к которой и Гитлодей относится отрицательно, то покажется, что описание утопического общества включает не столько те институты, в которых автор не очень уверен, сколько те институты, которые наиболее явно контрастируют с существующими представлениями.

3 Этот анекдот упоминает Шамбер (см.: Chambers R.W. Thomas More. London, J. Cape, 1925, p. 157 — 159, 402).

107

ние как нечто, чему быть должно. Нельзя, однако, подходить к утопии с теми мерками, которые мы привыкли использовать, читая произведения более привычных жанров, ибо автор утопического труда имеет особую цель: он стремится продемонстрировать нам идеал. У Мора жители Утопии — храбрые воины, но справедливость этого утверждения не подкрепляется никакими доказательствами: мы не можем проверить это практически, а вынуждены положиться на свидетельство путешественника. Храбрость утопийцев — это следствие уклада их жизни, результат обучения и отбора, результат предусмотрительного помещения наиболее робких в места, где они смогут закалить себя. Это и следствие развитого чувства дружбы, преданности, верности и взаимного доверия; и, наконец, что, пожалуй, важнее всего, их храбрость тесно связана с пониманием того, что применение силы допустимо лишь в крайнем случае, когда все прочие средства уже исчерпаны или не действуют. Нельзя не согласиться со Скиннером, что здесь мы сталкиваемся с так называемым управляемым поведением (behavioral engineering)¹. "Утопия" — это вообще своего рода исследование по социологии смелого поведения (равно как и прочим социологическим проблемам, например, труда, брака, стремления к наживе и т. д.), выводы которого не бесспорны. Но ведь спор возникает почти всегда, когда делаются такие выводы. Утопия действует на основе примера и показа, то есть она наглядно-указательна².

Аргументация, точные доказательства как таковые не нужны утопии, достаточно обратить внимание читателя ни идеальную республику, за все установления которой автор должен нести ответственность как ее создатель-демиург.

"Нельзя прощать Мору недостаточную доказательность,— пишет по этому поводу Дзукколо,— говоря, что сам он (по его неоднократным свидетельствам) не является сторонником утопических учреждений и установлений; ибо коли он выдумал некую Республику, так надлежало ему

должным образом ее изобразить, что послужило бы к удовольствию окружающих, и его самого в первую очередь. Вместо того, чтобы отказываться от своего же творения, он мог бы постараться убедить нас, что недостатки следует отнести за счет автора, а не жителей Утопии, не за счет их дурной природы"³.

Книга Дзукколо "L'Aromatario overo della Republica d'Utopia" (1616) вышла за несколько лет до его же "l'Evandria", где он, как мы видели ранее, заявил, что намерен не прославлять

1 Отправная точка утопии, как ее видит Дэвис, это осознание недостатка, конфликта между неограниченными желаниями и ограниченными возможностями, конфликта, который стремятся не устранить, а лишь урегулировать (см.: Davis J. C. Utopia and the ideal society. A study of English utopian writing 1516 — 1700. Cambridge, 1981, p. 54, p. 37).

108

учреждения из иного мира, а всего лишь "поведать" нам о них: здесь он безукоризненно поступил по законам жанра, кажется, сам того не осознавая.

Мор пошел дальше, он изобрел форму рассказа от третьего лица не по ошибке, как полагал Дзукколо, не ради пустой забавы и вовсе не потому, что его, как и многих его современников, охватил восторг географических открытий. Он сделал это, ибо интуитивно угадал необходимость расширения традиционных рамок назидательного жанра и потребность конкретных инноваций, которые диктовало его время. Платон когда-то был призван дать законы одному городу, Мор взял на себя труд посложнее и должен был вести игру по законам нового времени, законам куда более изощренным.

Тенденция, которую мы наблюдаем у Дзукколо и у "проницательного" читателя, во многом верна, но их подход слишком ограничен, ибо такое прочтение лишает утопические учреждения черт, которые неотъемлемы от них; оно игнорирует значение того, что лишь "заявлено", но не "показано", и фиксирует внимание лишь на показанном, рассматривая его последовательно, положение за положением. Но мнимость доказательств, которые представляет Мор, и его отстранение от сказанного делают невозможным такой вариант толкования текста. Так с чем же мы тут имеем дело? С игрой? Или с поисками потаенного смысла, который, собственно, и делает утопию утопией?

Дабы идеальное общество от прикосновения эдакого "проницательного" читателя не рассыпалось на кусочки и повествование не превратилось бы в ностальгический рассказ о несуществующей красоте или не было бы истолковано им как множество мелких советов и назиданий, ему следует напомнить, что в литературе существует еще воображение, художественный вымысел.

Установка на художественное прочтение звучит в призыве Н. Фрая "не рассматривать утопию как изображение совершеннейшего из государств, пусть даже сам автор в это свято верит", ибо все же не это является его главной задачей. Его первостепенная цель — "зримо представить возможное"¹. Однако и такое прочтение довольно односторонне, пожалуй, даже в большей степени, чем предыдущее.

Можно заключить вслед за Раймондом Рюйе,

"что утопист не стремится заставить нас верить в то, о чем он рассказывает. Действительно, убедить нас в правдивости описанного старается романист, утопист же ищет большего. Он ожидает, что его читатель всерьез и надолго поверит в "возможность" того, о чем рассказано, при всей сомнительности географического положения утопии".

1 Fryen N. Op. cit., p.31. Подобное искушение испытывал Сювен (см.: Suvin D. Op. cit., p. 135, 142 — 143).

109

Чтобы описание и рассуждения имели смысл, необходима самая настоящая иллюзия, которую Рюйер имел все основания отделять от иллюзии повествовательной, равно как и от иллюзии географически точного местонахождения.

"Нигде" в утопической литературе означает, что описываемое может произойти "везде, "где угодно".

Благодаря этой иллюзии и только через нее оживает даже то, что путешественнику не довелось увидеть собственными глазами; получают смысл суждения, о которых мы и не слышали; уместным и полезным начинает представляться то, что прежде казалось невозможным, о чем и сам

рассказчик говорит уклончиво или весьма неполно. Общество утопии подобно современному нам обществу по своей непредсказуемости и неисчерпаемости, а значит всякий, кто ограничится расщеплением его на кусочки, сегменты, не в состоянии будет составить о нем верное и полное суждение, как не сможет этого сделать и сторонний наблюдатель.

Воображаемый диалог между автором утопии и читателем мог бы звучать так. Читатель: "Я верю, что такое общество возможно, но я сам не стал бы в нем жить". Писатель: "Это лишь означает, что ты не желаешь отказаться от устоявшихся привычек. Но если мою утопию ощутить изнутри, то ее обычаи не только сделаются привычными для тебя, ты почувствуешь что готов следовать им не по принуждению, а в силу свободного выбора"².

Чтобы вообразить себе жизнь в Утопии, читателю надо проникнуть в самую страну, испытать на себе, испробовать на собственном опыте то, о чем рассказал путешественник, не забыв, что это всего лишь путешествие с целью проверки услышанного. В своей обширной "Истории английского романа" Э.А. Бейкер в главе, посвященной утопической литературе, отмечает, что речь в нем идет "не об описании жизни, а о создании жизненного подобия, дабы была доказана заявленная доктрина"³. И если взглянуть на утопический роман через призму этого высказывания, становится понятным, что имел ввиду Рюйе, говоря, что вымысел в утопии несет характер научного эксперимента. Островное расположение, которое нередко понимается чисто символически, как раз и объясняется в первую очередь

2 Frye N. Op. cit., p. 31. Именно эти проблемы стоят в центре "Уолдена — 2": идейный вдохновитель и основатель утопического общества — Фрайзер — высокомерен, вспыльчив, окружен сомнительными людьми, ибо детство его прошло в обществе соперничества и противоречий. Если обычно утописты дают упрощенный образ читателя, то Скиннер представляет образ автора как бы искаженным в кривом зеркале скептика-потребителя,

4 Эрнст Мах также называл утопию "экспериментом разума" (ср.: Vanuel F. E. Towards a psychological history of utopias. 1966, p. XVII)

К оглавлению

потребностью выделить объект эксперимента; остров — место, на котором автор строит свой карточный домик, доска, на которой он, как шахматист, расставляет фигуры. Было бы интересно изучить с точки зрения развития коллективного мышления, как развивалась способность абстрагироваться, отстраняться от привычного порядка сначала в пространстве (географически), а затем и во времени. Но этим занимаются философская этнография и философия истории. Мы же вернемся к литературному исследованию. Здесь очевидно, что экспериментаторство в плане географического размещения — прием слишком общий для того, чтобы стать источником новой литературной формы: он может внести в повествование элемент экзотики, облегчить сатирику задачу обличения, помочь свободно восхвалять идеальные установления. Однако одного "карточного домика" утопии недостаточно. Ей необходимы, причем гораздо в большей степени, прочие риторические приемы (диалог, противопоставление) и в первую очередь достоверная мотивация, заставляющие читателя сопереживать. Утопический текст — это четкая конструкция, в чем-то похожая на детективный роман: она строится неизменно на одной и той же модели, которая не действует без поддержки всех вышеназванных средств.

Даже если бы роман-загадка, — пишет Томас Нарцейак, — смог вытеснить триллер (который возник на его же основе), он оказался бы нежизнеспособен. Вот этого-то и не осознают поклонники триллера. Они чувствуют, что создали странный механизм, но не отдают себе отчета в том, что всякой машине нужен источник энергии [...]. Существовала тайна, загадка, которую надо было разрешить, а они считали, что читателю достаточно искать ответ вместе с героем-детективом.

Но тут-то они и ошиблись; роман-загадка не мог бы существовать без волнения, сопереживания, страха 1

Загадка всеобщего счастья — вот движущая сила интереса к утопии, спасающая ее несмотря на то, что оперирует она повествовательными конструкциями, достаточно проржавевшими. Ее вымысел не отличается оригинальностью; описание путано, а порой и вовсе бестолково; многословные объяснения делают диалог напыщенным и неестественным. И никаким литературным приемом не спасти утопию. Это отлично понимал Уэллс и добровольно отказался от всяческих попыток приукрасить текст. Если бы не стремление обличить недостатки существующего законопорядка и не желание показать человечеству новый мир, смягчаемое с помощью отдельных критически-иронических замечаний и приема изложения от третьего лица, то прием путешествия был бы совсем пустым приемом, поскольку это самое тривиальное из повествовательных средств.

Вспомним, что говорил об уровнях понимания текста Клод Дюбуа: утопист исходит из изначального допущения, но упраздняет "если". Слово "утопия" должно было бы стать названием для "artifice de style", упразднение "если" — тоже своего рода "escamotage"~, потому что тем самым воображение освобождается от необходимости всесторонней аргументации каждого придуманного установления. Обман перестает казаться формальным приемом, если мы возвращаемся в лоно литературы и художественного вымысла .

Итак, буквальное прочтение — невозможно; прямое провозглашение того, что справедливо,-недостаточно; реалистическое толкование — весьма ограничено; и только художественное прочтение утопии дает нам постижение ее смысла.

А иначе зачем автору заставлять нас путешествовать вслепую по туннелю, из которого нет выхода? Утопический текст это не шахматная доска, на которой всякий может независимо от правил разыграть партию. Это закрытый лабиринт, путь по которому определен и неизменен, ибо он снабжен указателями; и как бы мы ни пытались сбежать, мы будем снова и снова возвращаться туда же. Только природные лабиринты пусты и бесконечны; лабиринты, созданные человеком,-текстуальные,входят в ограниченное замкнутое пространство, но всегда есть возможность, сведя все счеты, раздвинуть бумажные стены и выйти наружу. Читателю утопии указан единственный возможный выход из лабиринта, предполагающий, что он найдет его вместе с автором и рассказчиком; выход, состоящий из трех ступеней, которые одновременно есть и одна-единственная: возвращение (путешественника), слово "конец" (произнесенное автором) и закрытие книги (читателем) .

112

00.htm — глава06

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

УТОПИЯ В ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНЫХ ИДЕЙ

К. Мангейм

ИДЕОЛОГИЯ И УТОПИЯ*

УТОПИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

К 60-летию Альфреда Вебера

1. Попытка уяснения основных феноменов: утопия, идеология и проблема действительности

Утопичным является то сознание, которое не находится в соответствии с окружающим его "бытием". Это несоответствие постоянно проявляется в том, что подобное сознание в переживании, мышлении и деятельности ориентируется на факторы, реально не содержащиеся в этом "бытии". Однако не каждую ориентацию, не соответствующую данному "бытию", трансцендентную по отношению к нему и в этом смысле "чуждую действительности", мы назовем утопичной. Мы будем считать таковой лишь ту "трансцендентную по отношению к действительности" ориентацию, которая, преобразуясь в действие, частично или полностью взрывает существующий в данный момент порядок вещей.

Ограничивая утопическое сознание рамками той трансцендентной по отношению к реальности ориентации, которая взрывает существующий порядок, мы установили главное различие между утопическим и идеологическим сознанием. Можно ориентироваться на далекие от действительности, трансцендентные бытию факторы и тем не менее стремиться к сохранению или постоянному репродуцированию существующего образа жизни. В ходе истории люди значительно чаще ориентировались на трансцендентные бытию, чем на имманентные ему факторы, и тем не менее осуществляли на основе подобного несоответствующего бытию "идеологического" познания вполне конкретное устройство социальной жизни. Утопичной же подобная несоответствующая бытию ориентация становилась лишь тогда, когда она действовала в направлении, неизбежно ведущем к уничтожению существующей "структуры бытия". Поэтому носители определенного "порядка" и его представители никогда

113

не занимали враждебной позиции по отношению к трансцендентной бытию ориентации; их целью было подчинить своему контролю такие неосуществимые в данном социальном устройстве идеи и стремления и сделать их социально безопасными посредством вытеснения за пределы общества и истории.

Каждая стадия исторического бытия обволакивалась представлениями, трансцендировавшими это бытие, однако до тех пор, пока они "органически" (то есть не оказывая преобразующего воздействия) входили в картину мира, соответствующую данному периоду, они выступали не как утопии, а как идеологии, присущие данной стадии исторического развития. Пока феодальному государству и средневековой церковной организации удавалось связывать обещания райского блаженства не с существующей социальной структурой, а с некоей трансцендентной сферой, с потусторонним миром, и тем самым лишать их преобразующей силы, они еще принадлежали к данному общественному порядку. Лишь тогда, когда определенные группы людей ввели эти чаяния в сферу своей непосредственной деятельности,

пытаясь их реализовать, эти идеологии стали утопиями. И если мы здесь вслед за Ландауэром 1 — сознательно противореча общепринятой дефиниции — назовем каждое значимое, действующее социальное устройство "топией", то все эти чаяния, в той мере, в какой они обладают "преобразующей функцией", станут утопиями;

Совершенно ясно, что в основе подобного различия лежит определенное понимание "бытия" и соответствующее ему понимание трансцендентности по отношению к бытию, и, прежде чем идти дальше, следует полностью уяснить себе сущность этой посылки.

Ответить на вопрос, что такое "действительность", "бытие", вообще говоря, должна философия, и это не имеет отношения к нашей проблематике. Однако мы можем с достаточной однозначностью определить, что следует в каждый данный момент считать исторически и социологически "действительным".

Поскольку человек есть существо, жизнь которого протекает прежде всего в истории и в обществе, то окружающее его "бытие" никогда не является "бытием вообще", но всегда конкретной исторической формой общественного бытия. С социологической точки зрения, "бытие" может быть понято только как некое "конкретно значимое", то есть как реально функционирующее и потому реально определяемое жизненное устройство.

Каждое конкретно "функционирующее жизненное устройство" может быть с наибольшей ясностью понято и охарактеризовано, исходя из той экономической и политической структу-

ры, которая составляет его основу; однако оно охватывает также все человеческие отношения (специфические формы любви, общения, борьбы и т. п.), допускаемые или требуемые данной структурой; и, наконец, — все формы и способы переживания и мышления, соответствующие данному жизненному устройству и в этом смысле совпадающие с ним. (Для нашей постановки проблемы этого объяснения пока достаточно. Мы не пытаемся отрицать, что более углубленное исследование вопроса повлечет за собой необходимость дополнительного разъяснения. Степень объяснения каждого понятия никогда не является абсолютной; она всегда соответствует масштабам и интенсивности понимания структуры в целом.) Однако каждое "реально существующее" жизненное устройство обволакивается представлениями, которые следует именовать "трансцендентными бытию", "нереальными", потому что при данном общественном

порядке их содержание реализовано быть не может, а также потому, что при данном социальном порядке жить и действовать в соответствии с ними невозможно.

Одним словом, "трансцендентными бытию", нереальными являются все те представления, которые не согласуются с существующим жизненным устройством. Представления, которые соответствуют конкретно существующему, *de facto* действующему порядку, мы назовем "адекватными", соответствующими бытию. Они встречаются относительно редко, и лишь вполне ясное в социологическом смысле сознание оперирует соответствующими данному бытию представлениями и мотивами. Соответственным, адекватным бытию представлениям противостоят две большие группы трансцендентных бытию представлений: идеология и утопия.

Идеологиями мы называем те трансцендентные бытию представления, которые *de facto* никогда не достигают реализации своего содержания¹. Хотя отдельные люди часто совершенно искренне руководствуются ими в качестве мотивов своего поведения, в ходе этой реализации их содержание обычно искажается.

Так, например, в обществе, основанном на крепостничестве, представление о христианской любви к ближнему всегда остается трансцендентным, неосуществимым и в этом смысле "идеологичным", даже если оно совершенно искренне принято в качестве мотива индивидуального поведения. Последовательно строить свою жизнь в духе этой христианской любви к ближнему в обществе, не основанном на том же принципе, невозможно, и отдельный человек — если он не намеревается взорвать эту

¹ Тем самым очевидно, что идеологии также могут служить мотивами какой-либо деятельности; однако идеологичность (ложность) их состоит в том, что они служат таковыми не в направлении их предполагаемого содержания.

115

общественную структуру — неизбежно будет вынужден отказаться от своих благородных мотивов.

Это "отклонение" поведения, основанного на идеологии, от изначальных представлений может принимать различные формы, чему соответствует целая шкала различных типов идеологического

сознания. К первому типу следует отнести тот случай, когда представляющий и мыслящий субъект неспособен увидеть несоответствие своих представлений действительности по той причине, что вся аксиоматика его исторически и социально детерминированного мышления делает обнаружение этого несоответствия принципиально невозможным. Вторым типом идеологического сознания можно, в отличие от первого, считать "сознание-cant"* , характерным свойством которого является то, что исторически оно могло бы обнаружить несоответствие своих идей совершаемым действиям, но скрывает его, руководствуясь витальным инстинктом. И, наконец, последним типом этой классификации следует считать идеологическое сознание, основанное на сознательном притворстве, то есть тот случай, когда идеология должна быть интерпретирована как сознательная ложь: в этом случае речь идет не о самообмане, а о сознательном обмане других. Между сознанием, трансцендентным бытию, основанном на искренней вере, "сознанием-cant" и идеологией в значении простой лжи существует множество переходных ступеней. Однако здесь мы не будем подробно останавливаться на этих феноменах; в нашу задачу входит только еще раз охарактеризовать эти типы, чтобы тем самым более ясно представить себе своеобразие утопического сознания.

Утопии также трансцендентны бытию, ибо и они ориентируют поведение на элементы, не содержащиеся в данном реальном бытии; однако они не являются идеологиями, то есть не являются ими в той степени и постольку, поскольку своим противодействием им удастся преобразовать существующую историческую действительность, приблизив ее к своим представлениям. Если такое принципиальное и совершенно формальное различие между утопией и идеологией представляется постороннему наблюдателю безусловным, то решить, что *in concreto*, в каждом данном случае следует считать идеологией и что утопией, невероятно трудно. Здесь мы всегда сталкиваемся с представлениями, содержащими оценки и стандарты, и для проведения их в жизнь необходимо разделять стремления и жизнеощущения борющихся за господство над исторической действительностью партий.

Что в каждом конкретном случае следует считать утопией и что идеологией, зависит в значительной мере и от того, к какой ступени реального бытия прилагается масштаб; совершенно оче-

* Лицемерное (англ.) . — Прим. перев.

видно, что социальные слои, представляющие существующий социальный и духовный порядок, будут считаться действительными те структурные связи, носителями которых они являются, тогда

как оппозиционные слои данного общества будут ориентироваться на ростки и тенденции нового социального порядка, который служит целью их стремлений и становление которого совершается благодаря им. Утопией приверженцы определенной стадии бытия называют все те представления, осуществление которых, с их точки зрения, принципиально невозможно.

В соответствии с этим словоупотреблением термин "утопический" обретает утвердившееся в наши дни дополнительное значение — утопическим называют представление, реализация которого в принципе невозможна. (Мы сознательно устранили это значение, сузив дефиницию данного понятия.) Нет никакого сомнения в том, что среди упомянутых трансцендентных бытию представлений есть и те, что в принципе не могут быть и никогда не будут реализованы. Однако люди, мышление и мироощущения которых не выходят за пределы данного социального порядка, всегда будут склонны считать абсолютно утопичными все трансцендирующие бытие представления, не реализуемые в рамках этого социального порядка. В ходе дальнейшего изложения мы, говоря об утопии, будем иметь в виду утопию в ее относительном значении, то есть утопию, кажущуюся вообще неосуществимой представителям утвердившегося социального порядка 1.

Примечание

Сама попытка определить значение этого понятия могла бы служить примером того, сколь полно любая дефиниция в области исторического мышления отражает определенную перспективу, то есть систему мышления, позицию мыслящего субъекта, и прежде всего коренящееся в этой системе мышления политическое решение. Уже одно то, как понятие определяется и какой оттенок его значения проступает при его употреблении, предрешает до известной степени дальнейший результат основанного на нем хода мыслей.

Не случайно и то, что наблюдатель, сознательно или бессознательно поддерживающий существующий социальный порядок, пользуется столь широким, неопределенным и недифференцированным понятием утопии, не позволяющим разграничить абсолютно и относительно неосуществимое. Дело здесь в нежелании выходить за рамки данного социального порядка. Этим нежеланием объясняется и то, что неосуществимое на той или иной стадии бытия рассматривается как неосуществимое вообще, а в результате полностью устраняется возможность выставить требования, носящие характер относительной утопии. Называя равно утопичным все выходящее за рамки данного порядка, его сторонники подавляют беспокойство, вызываемое "относительными утопиями", вполне осуществимыми при ином социальном порядке.

Напротив, для анархиста Г. Ландауэра (Landauer G. Op. cit., S. 7 ff.), признающего только революции и утопии и считающего топию (то

есть социальный порядок) олицетворением зла, недифференцированным элементом выступает именно этот социальный порядок. Подобно тому, как охранитель социального порядка не видит дифференцированности утопии (что позволяет нам говорить о его слепоте по отношению к утопии), анархист слеп по отношению к данному социальному порядку. Так, в работе Ландауэра подчеркивается характерное для всех анархистов всеупрощающее и стирающее все различия противопоставление "сторонников авторитарной системы" и "борцов за свободу"; при этом одинаково "авторитарными" оказываются как полицейское государство, так и демократически-республиканское и социалистическое государственные устройства, а свободным объявляется только анархизм. Та же тенденция к упрощенно доминирует и в интерпретации истории. И так же как подчеркнутая альтернативность стирает несомненные качественные различия отдельных форм государственного устройства, перенесение ценностных акцентов на утопию и революцию не позволяет выявить каких бы то ни было эволюционных моментов в историко-институциональной сфере. Для подобного мироощущения исторический процесс — это лишь постоянно возобновляемое вытеснение утопии (социального порядка) возникающей внутри нее утопией. Только в утопии и революции заключена подлинная жизнь; институциональный порядок — нежелательное остаточное явление в период спада утопии и революции. Путь истории ведет от одной утопии через утопию к другой утопии и т. д.

Односторонность этого мировоззрения и этой понятийной структуры настолько очевидна, что не нуждается в доказательстве. Заслуга его, однако, заключается в том, что оно в противовес охранительному ("консервативному") мышлению препятствует абсолютизации данного порядка, рассматривая его как одну из возможных утопий, как почву для зарождения утопических элементов, призванных взорвать его. Таким образом, чтобы найти "правильное" (или, что скромнее, наиболее адекватное из возможных на нашем уровне мышления) определение утопии, необходимо проанализировать и сопоставить в рамках социологии знания ту и другую позиции. Тогда нам будет ясна недостаточность предшествующих понятий. Лишь после этого мы придем к более взвешенному и самостоятельному решению и сможем преодолеть ставшую столь очевидной для нас их односторонность. Предложенное нами выше понятие утопии представляется в этом смысле наиболее емким. Оно продиктовано стремлением учитывать динамический характер действительности и потому исходит не из бытия вообще, а из конкретного, постоянно изменяющегося социально-исторического бытия. Нами предпринята попытка дать качественно, исторически и социально градуированное понятие утопии, показать различие между "относительно" и "абсолютно" утопическим.

Мы ставим себе целью не фиксировать чисто абстрактно, теоретически то или иное отношение между бытием и утопией, но по возможности отразить все конкретное богатство постоянно преобразующегося исторического и социального содержания утопии в данный период; мы стремимся не только дать бесстрастное описание морфологии этого преобразования, но и

выявить тот жизненный принцип, который связывает становление утопии со становлением "бытия". В этом смысле отношение между бытием и утопией может быть определено как "диалектическое". А это означает, что каждая стадия в развитии бытия допускает возникновение того "идейного и духовного содержания" (носителями его являются определенные социальные группы), в котором конденсируется все "негативное", еще не реализованное, все нужды этой стадии бытия. Такие духовные элементы становятся тем взрывчатым материалом, который прорывает границы данного бытия. Бытие порождает утопии, они взрывают его основы и ведут к образованию следующей его ступени. Это "диалектическое отношение" точно, хотя чисто формаль-

118

но и несколько умозрительно сформулировал уже гегельянец Дройзен. Его определения понятий могут быть использованы для предварительного уяснения сущности диалектического элемента. В своей работе "Grundriß der Historik" он пишет;

~ 77 "Движение в историческом мире всегда происходит вследствие того, что внутри данного порядка вещей складывается идеальное отражение этих вещей, идея того, какими они должны были бы быть..."

~ 78 "Идеи — это критика того, что есть и не является таким, каким оно должно было бы быть, По мере того, как они, будучи реализованы, воплощаются в новые условия жизни и застывают в виде привычки, инертности, косности, возникает необходимость в новой критике, и так все вновь и вновь..."

~79

"Труд человека и состоит в том, чтобы из данных условий возникали новые идеи, а из идей — новые условия" (Droyzen F.G.. Grundriß der Historik. Hrsg. von E.Rothacker. Halle/Saale, 1925, Б. 33 f.).

Эти определения диалектического движения, бытия и обнаруживаемых в сфере "мышления" противоречий следует рассматривать как чисто формальную схему. Наша подлинная задача состоит в том, чтобы возможно конкретнее проследить взаимодействие между различными формами бытия и соответствующими им различными формами утопий; тем самым наш подход к

проблеме выигрывает в систематичности и обретет большую полноту, Ибо мы видим задачу исследования в максимальном сближении теоретической системы и эмпирических данных. В целом можно прийти к заключению, что понятийный аппарат прогрессивных партий по самой своей тенденции более пригоден для систематического исследования — эти партии обладают экзистенциальной возможностью мыслить систематически. О причинах этого см. мою работу: Mannheim K. Das konservative Denken. — "Arch. für Sozialwiss. u. Sozialpolitik". Tübingen, 1927, Bd. 57, H. 1, S. 83 f. Напротив, исторические понятия, отражающие единичность событий, большей частью создаются сторонниками консервативных позиций, Во всяком случае, это безусловно справедливо для того времени, когда в противовес генерализирующему методу возникла идея исторической единичности и неповторимости. Поэтому можно с уверенностью ожидать возражений историка, направленных против данной нами дефиниции утопии. Эти возражения будут состоять в том, что наше определение "утопического" является в значительной степени теоретической конструкцией, поскольку оно, с одной стороны, не соответствует характеру произведений, получивших свое наименование по "Утопии" Томаса Мора, с другой — охватывает слишком многое, совершенно не связанное с этой отправной точкой исторического исследования. Они основаны на следующих предпосылках а) задачей исторического исследования является только описание исторических событий в их конкретной неповторимости; б) историк должен поэтому работать лишь объемными понятиями, то есть такими, которые не систематизированы настолько жестко, чтобы это мешало им отразить текучесть явления. Объединять следует не те явления, которые могут быть классифицированы по принципу сходности, а те, которые являются компонентами единичной исторической ситуации и родственность которых определяется конкретными признаками. Совершенно ясно, что тот, кто подходит к исследованию исторической

действительности с подобными предпосылками, посредством такого понятийного аппарата заранее закрывает себе путь к систематическому исследованию. Ибо если предположить, что история не составляет только объект чистого созерцания и единичную неповторимость, что в ней есть структура и организация, что в известных ее пластах действуют определенные закономерности (ведь эту возможность нельзя полностью исключить), то как мы обнаружим эти факторы с помощью понятий, "не являющихся конструкциями", отражающих только "историческую единичность"? Подобным историческим "неконструктивным" понятием является, например, понятие "утопии", поскольку в узком историческом понимании оно либо охватывает только явления, близкие по своим конкретным чертам "Утопии" Томаса Мора, либо в несколько более широком смысле относится к "романам о государственном устройстве". Мы отнюдь не хотим поставить под сомнение правомерность подобных описательных исторических понятий, основанных на индивидуальном и неповторимом, пока целью исторического познания является постижение только этих конкретных черт. Однако мы сомневаемся в том, что в историческом исследовании допустим только такой подход и такого рода познание. И утверждение историка, что сама история есть не что иное, как цепь неповторимых единичных явлений, не служит в наших

глазах достаточно обоснованным аргументом против нашей точки зрения. Чему другому может научить история того, кто уже своей постановкой вопроса и формулированием понятий закрывает себе путь к получению иного ответа? И как можно с помощью понятий, не предназначенных для выявления структур, обнаружить структуры в истории? Если в понятии полностью отсутствует теоретическая направленность, известное предвосхищение такого рода данных, то исследование вряд ли достигнет успехов в этом направлении. (Здесь повторяется на более высоком уровне то, что мы уже наблюдали раньше при исследовании консервативной и анархической позиций — возможность нежелательного опыта устраняется уже в постановке вопроса и в построении используемых понятий.)

Поскольку вопросы, которые мы предлагаем истории, по самой своей сущности предназначены для того, чтобы решить проблему существования нереализованных идей в виде представлений, способных взорвать существующий порядок, мы можем объединить эту группу явлений в единой проблематике одного понятия; в крайнем случае мог бы возникнуть вопрос, следует ли связывать это понятие со значением слова "утопия". На это может быть дан двоякий ответ. Если мы, определяя термин, указываем: "Утопией мы будем называть...", то никто не вправе упрекать нас, ибо тем самым мы признаем, что наша дефиниция служит вполне определенным познавательным целям, (Это отчетливо понимал Макс Вебер.) Если же мы связываем нашу дефиницию с историческим значением этого термина, то делаем это с намерением указать, что "утопии" в их историческом понимании содержат в качестве существенных моментов составляющие нашу конструкцию элементы. Поэтому мы полагаем, что наши абстрактно сконструированные понятия не являются просто результатом умозрительных экспериментов, но черпают свой материал из эмпирической реальности, что они представляют собой, следовательно, конструкции *cum fundamento in re* (основанные на действительности). Эти сконструированные понятия предназначены не для спекуляции; их цель — помочь нам реконструировать структурные элементы реальной действительности, которые не всегда могут быть непосредственно обнаружены. Конструкция не есть спекуляция, где понятие и рефлексия не выходят за свои границы; конструкция есть предпосылка эмпирического исследования, которое — если оно оправдывает содержащегося в понятии предвосхищение или, проще, дает "доказательства" в пользу правильности конструкции, — поднимает ее до уровня реконструкции.

120

Вообще противопоставлением исторического и систематического (конструкции) следует пользоваться с осторожностью. На предварительной стадии развития идеи оно может способствовать некоторой ясности. Так, когда в ходе эволюции этого противопоставления возникла концепция Ранке, она действительно внесла известную ясность в целый ряд различий. Так, например, Ранке удалось таким образом показать, в чем заключалась противоположность его концепции и концепции Гегеля. Однако если гипостазировать это противопоставление, правомерное только в качестве первой стадии развития идеи, до уровня абсолютной

противоположности (то есть вывести его за пределы как исторического развития, так и имманентной структуры феноменов), то окажется, что и в данном случае — как это часто бывает — отдельной стадии в развитии идеи придано значение абсолютности, и здесь эта абсолютизация препятствует синтезу систематического и исторического подходов, закрывает путь к исследованию целого. О практических опасностях при образовании исторических понятий см. критику К. Шмиттом Мейнске (Shmitt C. Zu Friedrich Meineckes Idee der Staatsraison. — "Arch. für Sozialwiss. u. Sozialpolitik". Tübingen, 1926, Bd. 56, B. 226 ff.). К сожалению, проблематика, содержащаяся в полемике столь выдающихся авторов, не нашла дальнейшего отражения в литературе вопроса. По проблеме "история и система" см.: Som bart W. Economic theory and economic history. — "Econ. history rev. ". E., 1929, Jan., vol. 2, N-1, p. 1 — 19; Ж е с ь 1 Н. Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie. Tübingen, 1928. * "Утопии — часто не что иное, как преждевременные истины" (франц.). — Прим. перев.

Именно потому, что конкретное определение утопического всегда связано с определенной стадией в развитии бытия, то, что было утопией сегодня, может стать действительностью завтра. "Les utopies ne sont souvent que des verites prematurees"* (Ламартин) . Утопиями обычно называют определенные идеи представители предшествующей стадии развития. И наоборот, "разоблачение" идеологий в качестве несоответствующих данному бытию, ложных представлений всегда совершается в первую очередь приверженцами находящегося в становлении бытия. Утопичность идей всегда выявляют представители господствующего слоя, находящиеся в полном согласии с существующим порядком; идеологичность — представители поднимающегося слоя, отношения которых к существующему порядку полны напряжения, вызванного самим их положением в данном обществе. Дополнительная трудность при конкретном определении того, что в каждый данный период на каждой данной стадии бытия следует считать идеологией и что утопией, связана с тем, что в рамках исторического процесса элементы утопического и идеологического не противостоят друг другу в чистом виде. Утопии поднимающихся слоев часто прони-

121

заны элементами идеологии.

Утопией поднимающейся буржуазии была идея "свободы". В определенном смысле она была подлинной утопией, то есть содержала элементы, которые взрывали структуру данного социального бытия с целью создания нового порядка и после утверждения названной идеи были частично реализованы. Свобода в смысле уничтожения цеховых и сословных ограничений, свобода мысли и слова, политическая свобода и беспрепятственное самовыражение личности стали в значительной степени во всяком случае, гораздо более, чем в предшествующем сословно-

феодалном общественном порядке, — реализуемой возможностью. Однако сегодня, когда эти утопии стали действительностью, нам доподлинно известно, в какой мере в этой идее свободы содержались не только утопические, но и идеологические элементы.

Во всех тех случаях, когда эта идея свободы наталкивалась на неизбежно сопутствующее ей представление о равенстве, она обыгрывала возможности, которые в требуемом ею и в реализованном позже общественном порядке были принципиально неосуществимы. Необходимо было появление нового поднимающегося слоя, который отделил бы в предшествующем ему "буржуазном" сознании идеологические элементы от тех, что могут быть действенными в будущем, то есть от подлинно утопических элементов.

Все перечисленные трудности, связанные с конкретным определением идеологических и утопических элементов сознания, усложняют постановку проблемы, но не превращают ее в неразрешимую задачу. Находясь в центре борющихся представлений, действительно чрезвычайно трудно установить, что следует рассматривать как подлинные (то есть осуществимые в будущем) утопии и что следует отнести к идеологии господствующих (а также поднимающихся) классов. Однако применительно к прошлому мы располагаем достаточно достоверным критерием для определения того, что следует считать идеологией и что утопией. Этим критерием является реализация. Идеи, которые, как оказалось впоследствии, лишь парили в качестве маскирующих представлений над уходящим или возникающим общественным порядком, были идеологиями; те же идеи, которые получили в последующем общественном порядке свою адекватную реализацию, были относительными утопиями. В реализованной действительности прошлого прекращается борьба мнений по вопросу о том, что из прежних трансцендентных бытию представлений следует считать взрывающей действительность относительной утопией и что маскирующей действительность идеологией. В реализации заключен ретроспективный масштаб, позволяющий вынести суждение о фактическом положении дел в прошлом, тогда как для современного наблюдателя это поло-

122

жение дел еще в значительной мере является ареной борьбы различных партийных точек зрения.

Грезы об осуществимых надеждах с давних пор известны истории человечества: там, где будут осуществлены эти грезы ("Wunschtraume"), во времена, когда они будут осуществлены ("Wunschzeiten"), находит убежище не удовлетворенная действительностью фантазия. Мифы, сказки, блаженство потустороннего мира, гуманистические фантазии, романы о путешествиях

были постоянно меняющимся выражением того, что отсутствовало в реальной жизни. Они были скорее дополнительными красками в картине действительности, чем противоборствующими с ней, разрушающими ее утопиями.

Ценные исследования в области культуры¹ позволили установить, что проекции человеческих чаяний подчинены постигаемым принципам и что в одни исторические периоды осуществление этих чаяний проецируется большей частью во время, в другие — в пространство. В соответствии с этим различием грезы о месте осуществления всех надежд можно определить как утопии, грезы о времени этого осуществления — как хилиастические учения.

Это определение понятий в культурно-историческом аспекте проблемы ориентировано только на внешний способ выражения; для нас же тот факт, что представления о желаемом находят свое выражение либо в пространстве, либо во времени, ни в коем случае не может служить решающим критерием.

Для нас утопиями являются все те трансцендентные бытию представления (следовательно, не только проекции чаяний), которые когда-либо оказывали на социально-историческое бытие преобразующее воздействие. Этот первый подход к нашей теме влечет, однако, за собой дальнейшие вопросы.

Поскольку в данной связи нас интересует лишь становление нового времени, нашей первой задачей является найти ту точку, где эти трансцендентные бытию представления впервые стали активными, то есть преобразующими действительность, силами. Здесь надлежит также задать вопрос, какие из трансцендирующих бытие элементов сознания выполняли в каждый дан-

1 См.: Doren A. Wunschtrieme und Wunschzeiten. Leipzig — Berlin, 1927, S. 158 ff. К этой работе мы отсылаем и для понимания дальнейшей проблематики как к лучшему исследованию проблемы в аспекте истории культуры и истории идей. Мы отсылаем к этой работе и для знакомства с библиографией. В своих сносках мы даем большей частью лишь то, что не содержится в библиографии названной работы. Работа Дорена является как бы историей одной темы (нечто вроде иконографии в истории искусства). Для этой цели его терминология (Wunschtraume и Wunschzeiten) чрезвычайно удобна, однако для нашей попытки — фиксировать опорные пункты социологической истории структуры современного сознания она может иметь лишь косвенное значение.

ный момент активизирующую функцию. Ибо утопическую, то есть направленную на взрывание бытия, функцию не всегда берут на себя одни и те же "силы", "субстанции", "представления" человеческого сознания. В дальнейшем мы увидим, что утопический элемент претерпевает в сознании изменение своей субстанции и формы: существующее "бытие" постоянно взрывается различными трансцендентными факторами.

Изменение субстанции и формы утопии не происходит в социально нейтральной среде; напротив, можно показать — и это особенно очевидно для нового времени, — что каждая последующая форма утопии в своей начальной стадии связана с определенной стадией исторического развития и с определенным социальным слоем. Часто случается, что ведущая утопия выступает сначала как мечта и чаяния отдельного индивида и лишь впоследствии входит в число политических устремлений широких слоев, все более четко социологически определяющихся в ходе исторического развития. В подобных случаях принято говорить о предтече, о его пионерской деятельности и в социологическом смысле связывать его идеи с тем слоем, который проникся его видением и воспринял его идеи. При этом исходят из предположения, что самый факт последующей рецепции нового видения определенными слоями позволяет обнаружить социальные корни того волевого импульса и формирующего принципа, которые бессознательно предвосхищал в своих идеях упомянутый предтеча и которые определяли направление его в остальном бесспорно индивидуального видения. Одно из самых распространенных заблуждений заключается в том, будто социология отрицает индивидуальную творческую деятельность. Напротив, где бы могло зародиться новое, если не в оригинальном, "харизматическом", ломающем статус существующего бытия индивидуальном сознании? Задачей социологии является, однако, показать, что зачатки нового (пусть даже оно принимает форму оппозиции существующему порядку) ориентированы именно на существующий порядок, коренятся в нем и что этот порядок поддерживается напряжением, созданным силами социального организма. Далее, новое в видении "харизматического" индивида будет лишь в том случае захвачено потоком социальной жизни, если оно с самого начала соприкасается с каким-либо течением, если его значение генетически коренится в Ведущих тенденциях коллективных стремлений. Не следует преувеличивать значение индивидуального сознания, освободившегося от господства коллективного духа, которое обычно связывают с Возрождением. Роль индивидуального сознания здесь относительно велика, если сопоставить ее со значением индивидуального сознания в средние века или в культурах Востока, но она не абсолютна. Следовательно, если на первый взгляд утопию какого-либо социального слоя создает изолированный инди-

вид, то в конечном итоге оказывается, что ее можно с полным правом отнести к тому слою, чьи коллективные импульсы были конформны идеям этого индивида.

После уяснения проблемы социального причисления можно перейти к историко-социальной дифференциации утопии и к анализу под этим углом зрения исторического прошлого. Действенная утопия в рамках данного нами определения не может быть продолжительное время делом одного человека уже потому, что он не в состоянии своими силами взорвать сложившееся историко-социальное бытие. Лишь в том случае, если утопическое сознание отдельного человека поглощает уже имеющиеся в социальном бытии тенденции и выражает их, если затем эти тенденции в приданной им новой форме возвращаются в сознание целых социальных слоев и преобразуются в действия, лишь тогда наряду с существующим социальным порядком может возникнуть противодействующий ему социальный порядок. Можно пойти дальше и с достаточным основанием утверждать, что существенной чертой самой структурной формы современного становления является то, что постепенно активизирующиеся социальные слои лишь потому оказались в состоянии совершать действия, преобразующие историческую реальность, что они в каждом конкретном случае связывали их с той или иной формой утопии.

И только вследствие этой тесной корреляции между различными формами утопии и преобразующими бытие действиями социальных слоев трансформация современной утопии является темой социологического исследования. Если, следовательно, в рамках подобного понимания можно говорить о социальной и исторической дифференциации утопии, то прежде всего необходимо задать себе вопрос, не следует ли в понимании ее формы и субстанции в каждый данный момент исходить из конкретного анализа историко-социальной среды ее возникновения, из структурной ситуации того слоя, который являлся ее носителем.

Своеобразие отдельных форм последовательно выступающих утопий может быть наилучшим образом понято, если рассматривать их не только в рамках единого процесса развития, но принимать во внимание и то, что они выступают как борющиеся друг с другом "контрутопии" и утверждают себя в качестве таковых.

Различные формы действенных утопий выступали в своей исторической последовательности в связи с определенными поднимающимися социальными слоями и в целом (невзирая на многообразные отклонения) сохраняли эту связь и в дальнейшем; поэтому с течением времени мы можем со все большим основанием говорить о сосуществовании различных последовательно появлявшихся друг за другом форм утопий. Тот факт, что они существуют в союзе с отдельными социальными слоями, находящимися то в скрытой, то в явной борьбе, оказывает обратное

воздействие на их форму: судьбы социальных групп, являющихся их носителями, всегда находят свое отражение в конкретных изменениях форм утопий. То структурное положение, которое вынуждает их взаимно ориентироваться в этой борьбе (даже если они выступают в оппозиции друг другу), накладывает на них определенный отпечаток. Они могут быть постигнуты социологом только в качестве феноменов и частей некоей постоянно перемещающейся тотальной констелляции' .

Если бы в ходе социального и духовного развития находил свое выражение только тот отмеченный нами факт, что каждая социально обусловленная форма утопии подвержена изменению, то можно было бы говорить о проблеме социально обусловленного преобразования "утопии", но не о проблеме преобразования "утопического сознания".

Об утопическом сознании можно с достаточным основанием говорить только в том случае, если каждая данная форма утопии не только является живым "содержанием" соответствующего сознания, не по своей тенденции по крайней мере проникает во все его пласты. Лишь тогда, когда утопический элемент таким образом заполняет сознание, над которым он господствует, когда в соответствии с ним организуется форма переживания, действия и наблюдения (вйдения), можно *cum fundamento in re* говорить не только о различных формах утопии, но и о различных формах и ступенях утопического сознания.

Доказательство того, что подобная неразрывная связь существует, и составляет кульминацию нашей постановки вопроса.

Главный формирующий принцип конкретного сознания всегда заключен в его утопических пластах. В утопическом центре сознания соприкасаются специфические'по своей структуре воля к действию и вйдение; они обуславливают друг друга и придают известное своеобразие каждой форме восприятия исторического времени, вследствие чего мы вправе утверждать, что важнейшим симптомом структуры сознания является в конечном итоге имманентная ему форма восприятия исторического времени.

На структуре данного восприятия исторического времени можно с наибольшей ясностью показать, что это восприятие теснейшим образом связано с утопическим центром соответствующего сознания, что оно является непосредственным излучением каждой данной формы утопического элемента. То, как данная конкретная группа или социальный слой расчленяет историческое время, зависит от их утопии. То, что в своем спонтанном созерцании происходящего субъект привносит во временной поток как форму членения событий, как бессознательно

1 Заслуга Альфреда Вебера в том, что анализ констелляции стал методом социологии культуры; мы делаем здесь попытку применить его постановку вопроса, хотя и в специфическом смысле, при исследовании поставленной нами выше проблемы.

126

ощущаемый им ритм, становится в утопии непосредственно зримой картиной или, во всяком случае, духовно непосредственно постигаемым содержанием 1 .

Глубокая внутренняя структура сознания может быть наилучшим образом понята, если мы попытаемся проникнуть в присущее этому сознанию представление о времени, отправляясь от надежд, чаяний и целей данного субъекта. Ибо эти цели и чаяния лежат в основе расчленения не только будущих действий, но и прошлого времени. События, предстающие сначала как простое скопление хронологических фактов, принимают под этим углом зрения облик судьбы: факты дистанцируются друг от друга, и отдельные события различным образом акцентируются в зависимости от основного направления душевных стремлений субъекта. Именно в этом смысловом расчленении состоит структурный принцип исторического времени, далеко выходящий за рамки простого хронологического порядка. Однако надо сделать еще один шаг в этом направлении. Упомянутое смысловое расчленение является по существу самым важным моментом в постижении и интерпретации событий. И так же как в современной психологии наше восприятие целостного образа (Gestalt) предшествует восприятию его элементов и лишь отправляясь от целого мы, собственно говоря, и постигаем элементы, происходит это и в истории. Здесь восприятие исторического времени в качестве расчленяющей события смысловой целостности также "предшествует" постижению отдельных элементов, и лишь в рамках этого целого мы по существу и понимаем весь ход исторического развития и определяем наше место в нем.

Исходя из того центрального значения, которое имеет восприятие исторического времени, мы и будем в каждом конкретном случае подчеркивать связь между утопией и видением исторического времени.

Говоря об определенных формах и стадиях утопического сознания, мы имеем в виду конкретные структуры сознания, представляющие во всей своей "жизненности" для отдельных людей. Мы имеем в виду не сконструированное единство (подобно кантовскому "сознанию вообще") и не метафизическую сущность, пребывающую как бы вне сферы конкретного сознания индивида

(подобно гегелевскому "духу"), но конкретные структуры сознания, которые можно обнаружить у каждого отдельного человека. Поэтому мы всегда имеем в виду конкретное мышление, действия и чувства и их взаимосвязь у конкретного типа людей. Эти чистые типы и стадии утопического

1 То обстоятельство, что в этой связи восприятие исторического времени сформулировано трансцендентно и субъективно, не должно означать, что оно не имеет соответствия в объективно-онтологической сфере. Однако мы не располагаем здесь возможностью поставить вопрос в объективно-онтологическом аспекте.

127

сознания являются конструкциями лишь постольку, поскольку они выступают как идеальные типы. Существующие типы социально-исторического сознания никогда не воплощались в чистом виде в каком-либо одном человеке; в каждом конкретном индивиде действовали — часто в соединении с элементами других типов — определенные элементы определенной структуры сознания.

Перечисленные ниже идеальные типы утопического сознания в историко-социальной последовательности их развития следует понимать как чисто методические, а не как гносеологические или метафизические конструкции. Конкретное сознание отдельного человека никогда полностью не соответствовало ни тем отдельным типам, которые мы описываем, ни их структурным связям; но каждое индивидуальное сознание в своей конкретности всегда стремилось (несмотря на все имеющиеся "смещения") приблизиться к структуре одного из этих исторически меняющихся типов.

Конструкции, подобные идеальным типам Макса Вебера, являются лишь средством для преодоления многообразия в прошлом и настоящем, а в нашем исследовании они направлены также и на то, чтобы постигнуть не только психологические данности, но и исторически развивающиеся и действующие в них "структуры" во всей их "чистоте".

2. Изменение формы утопического сознания и стадии его развития в новое время

а) Первая форма утопического сознания: оргиастический хилизм анабаптистов

Решающим поворотным пунктом в истории нового времени был — под углом зрения нашей постановки проблемы — тот момент, когда "хилиастические" чаяния объединились с активными стремлениями угнетенных слоев общества .1

1 Попытка фиксировать в историческом потоке начало какого-либо движения всегда рискованна и означает пренебрежение предшественниками этого движения. Однако успех каждой такой попытки реконструировать наиболее существенные моменты исторического развития зависит от того, удастся ли исследователю с необходимой решительностью подчеркнуть те из них, которые определяют данное явление. Уже тот факт, что в современной социалистической литературе возникновение социализма очень часто связывают с движением Мюнцера, свидетельствует отчасти в пользу того, что это движение следует считать началом современных революций. Разумеется, речь здесь еще не может идти о пролетариате и о пролетарском классовом сознании; несомненно также, что стремление Мюнцера к социальным преобразованиям основывалось на религиозных мотивах. Однако социологу следует обратить на это движение особое внимание, потому что в нем обнаруживается структурная связь хилиазма с социальной революцией.

128

Идея о близости тысячелетнего царства здесь, на земле, с давних пор несла в себе революционизирующую тенденцию, и церковь всеми доступными ей средствами стремилась парализовать это "трансцендентное бытие" представление. Эта идея, которая позже вновь появилась у Иоахима Флорского — хотя здесь она еще не носила революционного характера,— преобразовалась сначала у гуситов, затем у Томаса Мюнцера 1 и анабаптистов в активизм определенных социальных слоев.

Свободно парящие или направленные на потусторонний мир чаяния внезапно обрели посястороннее значение, стали восприниматься как реализуемые здесь и теперь и наполнили социальные действия особой яростной силой.

Несмотря на то что начинающееся с этого поворотного пункта "одухотворение политики" стало в той или иной степени проявляться во всех направлениях, наибольшую напряженность в социальной сфере придала ему структура утопического сознания угнетенных слоев. Это можно считать началом политики в ее современном смысле, если под политикой понимать более или менее сознательное участие всех слоев общества в деле преобразования посястороннего мира в отличие от фаталистического приятия всего происходящего и покорного согласия на управление "сверху"2.

Низшие слои позднего средневековья очень медленно обретали возможность выполнять движущую функцию в общем процессе развития и лишь постепенно достигли осознания своего социального и политического значения. Если эта стадия еще очень далека — как уже было указано — от стадии "пролетарского самосознания", то она тем не менее, служит началом постепенно ведущего к нему процесса; с этого момента угнетенные слои общества начинают все более явно играть определенную роль в динамическом становлении процесса в целом и все более различимой становится социальная дифферен-

1 Из литературы о Мюнцере мы назовем следующую работу: Holl K. Luther und die Schwärmer. Tübingen, 1927, Б. 420 ff., где сопоставлены различные свидетельства по этому вопросу. Во всех необходимых нам случаях мы будем просто ссылаться, не повторяя их здесь, на соответствующие страницы данной работы.

Для характеристики хилиазма см. особенно: В Bloch E. Thomas Munzer als Theologe der Revolution. München, 1921. Благодаря внутренней близости автора к изображаемому им явлению ему удалось наиболее адекватно показать сущность этого феномена; на это правильно указал уже Дорен.

2 Политику можно, безусловно, определять самым различным образом. Здесь также следует помнить вышесказанное: определение всегда зависит от цели нашего познания и, следовательно, от позиции наблюдателя. Наша познавательная цель состоит в том, чтобы проследить связь между формированием коллективного сознания и историей политического мышления, поэтому наша, основанная на определенном отборе фактов дефиниция должна соотноситься с этой постановкой вопроса.

129

циация в стремлениях и направленности душевной напряженности.

Это, конечно, не означает, что утопическое сознание в его крайнем выражении отныне определяло ход исторического развития; однако его наличие в социальной сфере всегда оказывало воздействие и на сторонников противоположной ориентации: противники утопического сознания ориентировались на него, часто не желая и не сознавая этого. Утопическое представление пробуждало противоположное ему представление; хилиастический

оптимизм революционеров породил в конечном итоге консервативную покорность и придал впоследствии политическому реализму его окончательную форму.

Однако этот момент имел решающее значение не только в политической сфере, но и для тех душевных движений, которые отныне включились в действие, преодолев свою прежнюю оторванность от реальности. Оргиастическая энергия, экстаз обращаются к мирской жизни; напряжение, устремлявшееся ранее в потусторонность, становится взрывчатым веществом, действующим в мире; невозможное порождает возможное¹; абсолютное — реальные события. Совершенно особой была субстанция этой основополагающей, наиболее радикальной формы утопии нового времени, совершенно особым был ее материал; эта форма утопии соответствовала духовной возбужденности и физическому состоянию хтонических слоев, была одновременно грубо материальной и высоко духовной.

Нет большего заблуждения, чем попытки объяснить происходящее в свете "истории идей": не идеи заставляли этих людей совершать революционные действия, взрыв был вызван экстатически-оргиастической энергией. Трансцендентные бытию элементы сознания, пробудившиеся здесь к деятельности и активно выполнявшие функцию утопии, не были "идеями"; понимание происходящего как результата воздействия "идей" было бессознательным искажением с позиций следующей стадии в развитии утопического сознания. История идей — творение эпохи господства идей, невольно преобразовавшей прошлое в свете собственного духовного опыта. Не "идеи" заставляли людей в период крестьянских войн совершать действия, направленные на уничтожение существующего порядка. Корни этих разрушительных действий лежали в гораздо более глубоких жизненных пластах и глухих сферах душевных переживаний².

Для того, чтобы яснее представить себе истинную субстанцию хилиазма и сделать ее доступной научному пониманию,

1 Уже Мюнцер вполне сознательно говорит о "мужестве и силе для осуществления невозможного" (см.: Holl K. Op. cit., S. 429).

2 Мюнцер говорит о "бездне духа", видимой только тогда, когда обнажены душевные силы (см.: Holl K. Op. cit., B. 428, Anm. 6).

необходимо прежде всего различать хилиазм, с одной стороны, и те образы, символы и формы, которыми пользуется хилиастическое сознание, — с другой. Ибо нет другой сферы бытия, где бы в такой степени, как здесь, подтверждался наш опыт, согласно которому то, что уже сформировалось, нашло выражение, имеет тенденцию отрываться от истоков и идти своим путем; ведь самое существенное в этом феномене состоит именно в его стремлении отрешиться от каких бы то ни было образов, действий, символов и категорий. Движущая субстанция этой утопии заключена не в формах ее выражения, и потому попытка рассматривать феномен хилиастического сознания в рамках истории идей совершенно несостоятельна; ей постоянно угрожает опасность отклониться от темы исследования. Работая методами истории идей, легко перейти от изучения истории хилиастической субстанции к изучению истории ее ставших пустыми форм, к истории одних хилиастических идей'. Такая же опасность угрожает исследованию судеб активных представителей хилиазма. Ибо одной из самых существенных черт хилиастического переживания является его свойство внезапно ослабевать или трансформироваться в сознании одного и того же лица. И тогда, чтобы не отклоняться от подлинного предмета своего исследования, необходимо найти метод, который даст нам живое, непосредственное ощущение изучаемых явлений, и в ходе исследования постоянно задавать себе вопрос, действительно ли в данных формах мышления и переживания присутствует хилиастическое сознание.

Ибо подлинный, быть может, единственный, прямой признак хилиастического переживания есть абсолютное пребывание в настоящем, абсолютное присутствие.

Мы всегда находимся здесь и теперь внутри пространственной и временной сферы, но с точки зрения хилиастического переживания это пребывание неподлинно. Для абсолютного переживания хилиаста настоящее становится брешью, через которую то, что было чисто внутренним чувством, прорывается наружу и внезапно одним ударом преобразует внешний мир.

Мистик живет либо в воспоминании об экстазе, либо в мучительном ожидании его. В своих символических уподоблениях он описывает экстаз как состояние души, несовместимое с понятием пространства и времени, как обручение в замкнутом по-

1 В борьбе Мюнцера с Лютером уже наметилось указанное различие между учением, постулирующим постижение субстанции веры только в переживании, и учением, основанным на выражающих ее "идеях". Для Мюнцера Лютер принадлежал к числу верующих только в букву Священного писания. Мюнцеру подобная вера представляется "краденой, не основанной на собственном переживании, обезьяньей верой" (цит. по: Holl K. Op. cit., Б. 427).

тустороннем мире ¹. В хилиастическом переживании в непосредственное здесь и теперь переходит, быть может, та же субстанция, но не для того, чтобы просто присутствовать в нем, а чтобы подхлестнуть его и поглотить его своей глубиной. Так, Томас Мюнцер, пророк хилиазма, утверждает: "Поэтому у всех пророков сказано: Так говорит Господь; они не утверждают: Так сказал Господь, будто это было в прошлом, а не в настоящее время" ²

Переживание мистика носит чисто духовный характер, а если в его символах и проступают следы чувственного опыта, то лишь потому, что чувственное восприятие повседневности служит наиболее удобной аналогией для понимания той непосредственной связи с объектом, которая совершается в сферах, лежащих либо выше, либо ниже интеллектуального постижения.

У хилиаста чувственный опыт присутствует во всей его непосредственности и столь же неотделим от духовного начала его природы, как хилиаст — от своего "теперь"; он как бы только "теперь" вступил в мир и в свое тело.

Мюнцер говорит: "Я стремлюсь только к тому, чтобы вы восприняли слово живое, которым я живу и дышу, чтобы оно не вернулось ко мне пустым. Заклинаю вас кровью Христовой, примите его в сердце свое, я жду ответа от вас и сам держу вам ответ; если я не сумею это совершить, то я — лишь дитя времени и вечной смерти; иного залога спасения у меня нет" ³.

¹ Мейстер Экхарт: "Ничто так не мешает душе познать Бога, как время и пространство" (Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Hrsg. von Buttner. Jena, 1921, 1, Б. 137). "Для того, чтобы душа ощутила присутствие Бога, она должна находиться вне времени и пространства!" (Ibid., Б. 138). "Если душа намерена возвыситься над собой и вступить в сферу, где нет ни ее самой, ни ее деятельности, то она посредством благодати..." (Ibid., S. 201).

Относительно отличия средневековой мистики от религиозности Мюнцера см, удачное замечание Холла: если средневековые мистики искусственно, аскезой, подготавливают свое единение с Богом, следовательно, пытаются заставить свершиться это единение, то, по Мюнцеру, "Бог сам возьмет косу и удалит сорную траву в человеке" (цит. по: Holl K. Op. cit., Б. 433).

² Подобная же мысль и в следующей фразе: "Ибо он должен и обязан знать, что Бог в нем, и он не должен думать, что он в тысячах миль от Бога" (цит. по: Holl K. Op. cit., S. 430, Anm. 3).

В другом месте Мюнцер проявляет свою душевную и религиозную радикальность, когда, различая сладчайшего и грозного Христа, упрекает Лютера в том, что тот знает лишь второго (Holl K. Op. cit., S. 426 — 427). Интерпретацию этого см. у Блоха (Bloch E. Op. cit., Я. 251 ff.).

В искусстве этой эпохи мы видим доведенную до грандиозности параллель непосредственному слиянию откровеннейшей чувственности и высшей духовности в живописи Грюневальда. Был ли он сам связан с перекрещенцами, неизвестно, поскольку о его жизни мы, собственно говоря, ничего не знаем. Упоминание о Грюневальде должно служить лишь иллюстрацией сказанному выше (см.: Heidrich E. Die altdeutsche Malerei. Jena, 1909, S. 39 — 41, 269). См. также поучительную работу того

132

Хилиаст ждет единения с этим "теперь"; поэтому его повседневная жизнь не заполнена оптимистической надеждой на будущее и романтическими воспоминаниями, здесь речь идет об ожидании, о постоянной готовности, — время для него не дифференцируется. Его, собственно говоря, интересует не столько само тысячелетнее царство¹, сколько то, чтобы оно было здесь и теперь, возникло бы из земной жизни как внезапный переход в инобытие; поэтому предрекание будущего блаженства служит для него не отсрочкой, но нужно ему просто как некая потусторонняя точка, откуда он в любую минуту готов совершить прыжок.

Феодальный мир средневековья в соответствии со своей структурной обусловленностью не знает революций в современном смысле этого слова, и с момента появления этой новой формы политического преобразования мира хилиазм всегда сочетается с революционными взрывами и одухотворяет их. В тех случаях, когда хилиазм теряет свою интенсивность и порывает с революционным движением, в мире остается лишь неприкрытая ярость масс и неодухотворенное буйство. Для хилиастического учения ценность революции не в том, что она является неизбежным средством для достижения рационально поставленной цели; оно рассматривает революцию как единственный животворный принцип непосредственного присутствия в мире, как давно грезившийся прорыв в мир. Страсть к разру-

же автора: Heidrich E. Durer und die Reformation. Leipzig, 1909, где на основе имеющихся данных убедительно прослеживается связь между хилиастами и их сторонниками среди художников Нюрнберга — Гансом Зебальдом, Бартемом Бехамом и Георгом Пенцем, а также отрицательное отношение к ним Дюрера. В искусстве Дюрера Хейдрих видит выражение лютеровского учения, в искусстве Грюневальда — параллель к хилиастической духовности.

1 Мюнцер: "...Чтобы мы, земные дети плоти, стали детьми Божиими через принятие Христом образа человека и были бы вместе с Ним учениками Божиими, чтобы Он и Дух Его учил нас и мы

восприняли бы Дух Божий, полностью преобразились бы в нем, и земная жизнь превратилась бы в жизнь небесную" (цит. по: Holl K. Op. cit., Б. 431, Anm. 1).

2 Одним из свойств революции нового времени, на которое указал уже Шталь, является то, что эта революция — не восстание, направленное против какого-либо определенного угнетателя, но стремление к полному и систематическому преобразованию всего существующего общественного порядка. Если мы будем отправляться в нашем анализе от этого стремления систематически преобразовывать мир и обратимся к поискам его исторических и идейных корней, то мы обязательно придем к хилиазму. Сколь ни мало систематично это учение в других отношениях, в одном оно проявляет тенденцию к абстрактно-систематической точке зрения. Так, например, уже Радваии указал (в неопубликованной диссертации о хилиазме, защищенной в Гейдельберге в 1923 году) на то, что хилиазм выступает не против отдельных людей, преследует не их, а принцип зла, действующий в институтах и в индивидах. По этому вопросу см. также-Holl K. Op. cit., Б. 454.

133

шению провозгласил творческой страстью Бакунин 1, ибо в нем жил этот демон, и он охотно говорил об этом, демон, столь заразительно воздействующий на других. В конечном итоге его интересовала не реализация рациональных измышлений о лучших мирах: он не верил даже в самые совершенные конституции и законы, ему нужны были бури и новый, лишенный законов и поэтому свободный, мир.

И тем не менее обещание этого лучшего мира, хотя ему по существу и не придается первостепенное значение, постоянно возникает, как только это вечное ожидание начинает испытывать необходимость в расширении перспективы. Представление о лучшем мире, перемещенном в пространстве или во времени, служит для этого сознания неоплаченным векселем. Его единственная функция состоит в фиксации той, уже упомянутой нами выше, потусторонней точки, которая позволила бы ожидающему грядущего мгновения чувствовать себя вне потока становления. Не соединяясь с тем "дурным", что происходит здесь и теперь, он наблюдает лишь за неизбежным ходом событий и ждет того момента, когда сцепление обстоятельств приведет к совпадению его внутренней возбужденности с состоянием мира.

Поэтому при рассмотрении структуры хилиастического сознания и его дальнейшей судьбы почти не имеет значения (оно важно скорее для истории мотивов поведения и их изменения), что пространственную утопию вытесняет утопия временная и что в эпоху рационализма и Просвещения вакуум, образовавшийся в утопии, заполняется замкнутой системой рациональной дедукции. Ведь в известном смысле рационально-аксиоматический подход, замкнутая дедукция и

внутренне сбалансированное равновесие входящих в данную аксиоматику мотивов способны в такой же мере гарантировать ту внутреннюю замкнутость и ту отчужденность от мира, которую предоставляли прежние мечты .

Отрешенность от пространства и времени, от того, что правильно и значимо в чисто рациональном понимании, в определенном смысле еще более способна превратиться в "потусторонность", в находящуюся вне мирской жизни точку, чем это могли сделать утопические мечты с их посюсторонним чувственным содержанием.

Нет ничего более потустороннего, чем рациональная замкнутая система, нет ничего, что при известных обстоятельствах таи-

1 Литературу о Бакунине см. ниже. Как будет показано дальше, в анархизме бакунинского толка продолжают, по нашему мнению, жить хилиастические идеи.

134

ло бы в себе такую иррациональную мощь, как строго ограниченные своими рамками умозрительные построения. Правда, каждая рациональная система таит в себе угрозу ослабления хилиастического экстаза в этой сфере мысли; именно поэтому не каждая рациональная утопия может быть эквивалентом хилиастического ожидания и выполнять в этом смысле функцию отрешенности и отчужденности от мира. Абстрактность рациональной утопии, ее отрицание чувственности противоречит эмоциональной полноте хилиастического ожидания преобразующего момента. Тем самым рациональное утопическое сознание может неожиданно стать первым противником хилиастического сознания, и действительно либерально-гуманистическая утопия по своей тенденции все больше противопоставляет себя хилиазму.

б) Вторая форма утопического сознания: либерально-гуманистическая идея

Либерально-гуманистическая утопия также возникла в борьбе с существующим порядком. В своей адекватной форме и она противопоставляет "дурной" действительности "правильный" рациональный образ. Однако она пользуется этим образом не для того, чтобы в любой момент гарантировать возможность насильственного изменения мира, а лишь для того, чтобы иметь "масштаб" при оценке всего происходящего. Утопия либерально-гуманистического сознания есть "идея". Не греческая платоническая "идея" в ее статически-пластичной полноте, не прообраз вещей, а формальная, проецированная в бесконечную даль и воздействующая на нас оттуда

определенная цель, которая просто "регулирует" посюстороннее становление. Однако и здесь надо видеть различия. Там, где ситуация созрела для политического наступления (как, например, во Франции), эта утопия в образе идеи приняла резко очерченную рациональную форму¹; там, где этот путь был закрыт, как, например, в Германии, процесс перемещался в область внутренних переживаний. Здесь прогресс ищут не во внешних действиях, не в революциях, а исключительно во внутреннем состоянии и изменении человека.

Хилиастическое сознание разрывает все связи с пребывающим в постоянном становлении на наших глазах повседневным и историческим бытием. Будучи в любую минуту готово занять враждебную позицию по отношению к миру, культуре и всем мирским творениям, это сознание видит в них предвосхищенный

1 О французском понятии идеи у Гримма ("DeutschesWorterbuch") написано следующее: "...Раньше во французском словоупотреблении XVI в. это слово означало мысленное представление, мысль, понятие чего-либо; в этом же смысле мы находим данное слово у немецких писателей первой половины XVII в., без сомнения, под французским влиянием, иногда оно пишется даже с французским акцент..." (idee).

135

результат, слишком быструю утрату значительно более важной, основанной на kairos* готовности. Для внутренней установки либерала характерно приятие культуры и этическое отношение к человеческому бытию. Его стихия — критика, а не созидающая деструкция. Он не сжигает за собой мосты к становящемуся здесь и теперь, над каждым становлением он различает царство духовных целей, одухотворяющих идей.

Для хилиаста дух есть тот дух, который нисходит на нас и говорит из нас; для гуманистического либерализма — это парящее над нами "иное царство", которое, будучи воспринято нашей духовной настроенностью, одухотворяет нас.

Под знаком этого небывалого одухотворения (а не говорящего нашими устами духа) находилась и та эпоха, которая непосредственно до и после Французской революции приступила к переделке мира во имя этих идей. Эта гуманистическая идея нового времени, сформированная политической сферой, распространилась на все области культурной жизни и, достигнув своей кульминации в "идеалистической" философии, вступила в борьбу за высшую ступень самопознания. Расцвет новой философии совпадает со временем зарождения и

распространения этой идеи; с ее возвращением в более тесные границы приходит в упадок и философское течение, адекватное этой структуре сознания.

Судьба идеалистической философии была столь тесно связана с социальным положением ее представителей, что игнорировать эту связь, во всяком случае на важнейшем ее этапе, невозможно. Если говорить о социальной функции философии нового времени, то она состояла в том, чтобы уничтожить церковно-теологическое видение мира. Сначала эту философию восприняли новые поднимающиеся силы — королевская власть и буржуазия; впоследствии она стала оружием одной буржуазии, и в ней были неразрывно связаны дух, культура и политика. Королевская власть, превратившись в реакционную силу, обратилась к теократическим идеям; пролетариат по мере того, как буржуазия становилась из его соратника его сознательным противником, также эмансипировался от идеалистической философии, носителем которой он раньше был наряду с буржуазией.

Странное явление — эта либеральная идея нового времени, борющаяся на два фронта, возвышенная и фантастическая одновременно. Идеалистическому сознанию, далекому от визионерства хилиастов с их концепцией реальности и обращением к Богу, было столь же чуждо консервативное, узкоограниченное господство над вещами и людьми, с устойчивостью его "почвеннических" и временных представлений о мире. Социальным базисом этого сознания, основанного на идее, был средний слой,

* Случайности (греч.) . — Прим. перев.

136

буржуазия и интеллигенция. По своим структурным параметрам оно занимало целенаправленно динамическую позицию между витальностью, экстазом и жаждой мести угнетенных слоев, с одной стороны, и непосредственной конкретностью представлений господствующего феодального слоя, находящихся в полном соответствии с тогдашней действительностью, — с другой.

Это сознание слишком нормативно по своей направленности, чтобы его занимало бытие как оно есть. Поэтому оно выстроило собственный идеальный мир таким, каким он должен быть. Возвышенное, отрешенное и вместе с тем величественное, это сознание потеряло всякое понимание материального мира, а вместе с тем и всякую подлинную связь с природой. Природа представляла при этом обычно в ее соразмерности разуму, как соотносящееся с вечными

нормативами бытие. Вечное, необусловленное, мир, лишенный глубины индивидуации, — все это отражается и в искусстве того поколения. Его скульптура — по существу лишь барельефы, а графика похожа на омертвевшую, бледную живопись .

Искусство, культура, философия и здесь — лишь излучение, формирующая мир экспансия утопии, которая в сфере определенных политических стремлений стала идеей. То же отсутствие глубины и яркости красок, которое характерно для упомянутого искусства, присуще и субстанции этой либерально-гуманистической идеи. Отсутствию ярких красок соответствует пустота содержания всех тогдашних идеалов: образование, свобода, личность — лишь рамки для содержания, как бы преднамеренно оставленного без точного определения. Уже в "Письмах для поощрения гуманности" Гердера, то есть на ранней стадии формирования гуманистического идеала, остается неясным, в чем же именно заключается этот идеал: в одном случае Гердер видит цель в идее "разума и справедливости", в другом он призывает стремиться к "благу людей".

Этой промежуточной по времени и по своей социальной основе позиции и неконкретности содержания соответствует чрезмерное внимание к форме философии и других областей знания. Отсутствию глубины в пластическом искусстве, господству линии соответствует восприятие истории как прямолинейного прогресса и развития. Представление о прямолинейном прогрессе проистекает главным образом из двух различных источников.

Один компонент этого представления возник в ходе капиталистического развития Запада, когда буржуазный идеал разума был противопоставлен в качестве цели существующему статусу бытия и разрыв между (несовершенным) естественным состоя-

137

нием и идеей разума должен был быть уничтожен. Это сближение нормы и бытия было достигнуто с помощью представления о развитии бытия в направлении все большего приближения к разумному.

Если сначала идея постоянного приближения была смутной и неопределенной, то у жирондиста Кондорсе она обрела сравнительно конкретную классическую форму. Кондорсе — как правильно показал в своем социологическом анализе Кунов¹ перенес разочарование средних слоев, наступившее после падения Жиронды, на их историческую концепцию. Конечная цель достижение стадии совершенства — здесь сохраняется, но революция воспринимается как переходная ступень. Открывая необходимые этапы и промежуточные ступени в процессе

развития, которое все еще представлялось прямолинейным, идея прогресса сама ставила препятствия на своем пути. Если раньше все предшествующее отвергалось с позиций разума, как "заблуждение" или "предрассудок", то у Кондорсе мы обнаруживаем уже некоторое признание того, что эти предшествующие явления могли обладать относительной значимостью. "Предрассудки" различных периодов признавались теперь неизбежными и включались в качестве "частей исторической картины" в представление о прогрессе, расчлененное во времени и разделенное на периоды.

Второй источник этого представления о прогрессе следует искать в Германии. Здесь идея развития, выраженная Лессингом в его "Воспитании человеческого рода", носит, по мнению фон дер Гольца и Герлиха, секуляризованный пиетистский характер. Если к тому же принять во внимание, что пиетизм, завезенный в Германию из Голландии, вначале содержал элементы баптистского учения, то религиозную идею развития можно рассматривать как постепенное ослабление хилиастического элемента, как процесс, в ходе которого ожидание, первоначально настойчивое и напряженное, становится в немецкой среде спокойным и умиротворенным, а хилиастическое ощущение времени переходит в эволюционное.

От Арндта, Кокцеюса, Шпенера, Цинцендорфа — прямой путь к Бенгелю, пиетистскому современнику Лессинга, который уже вполне определенно говорит об управлении Божиим

1 Golts C. von der Die theologische Bedeutung J. A. Bengels und seiner Schiilcr. — "Iahrbucher fiir deutsche Theologie". Gotha, 1861, Bd. 6, Б. 460 — 506; Gerlich F. Der Kommunismus als Lehre vom tausendjahrigen Reich. Miinchen, 1920. Эта работа, написанная в пропагандистских целях, содержит ряд упрощений и поверхностных оценок; однако ряд основных связей, как, например, те, которые были указаны выше, представляются нам намеченными верно. Дорен в цитированном выше сочинении уже дал правильную характеристику этой книги.

138

историей и о равномерно идущем от начала до конца света прогрессе. У него, по-видимому, заимствовал Лессинг идею бесконечного усовершенствования человеческого рода, которую он секуляризовал и сочетал с верой в разум, а затем в этом виде передал в качестве своего наследия немецкому идеализму.

Каким бы путем ни возникло представление о прогрессе как постепенное преобразование религиозного сознания или в результате контрастования рационализма, — в этой идее, в

отличие от хилиастического сознания, заключено уже приближение, внимание к конкретному "hic et nunc"* становящегося времени.

Хилиастическое ожидание внезапного свершения, ежеминутно возможного путем вторжения в историю, локализуется теперь в рамках исторического процесса. В отличие от прежнего понимания утопии как внезапно, "извне" врывающейся в мир силы, теперь происходит постепенный, хотя и перемещенный в далекое будущее, отказ от веры во внезапное изменение. Отныне даже для утопического видения мир движется в сторону осуществления заложенного в нем смысла, утопии. Особое значение обрело теперь для утопии само становление: осуществимая лишь в далеком будущем идея в процессе ее постепенного становления превращается уже в настоящее время в норму, которая, будучи применена к отдельным сторонам действительности, способствует ее постепенному совершенствованию. Критикующий отдельные стороны действительности в силу самой этой критики оказывается в плену у этой действительности; интерес к становящейся здесь и теперь культуре, непоколебимая вера в институционализм и формирующую силу политики и экономики являются характерными чертами наследника прежней традиции, который хочет не только сеять, но и жать.

Правда, политика этого поднимающегося слоя еще парит над социальной проблематикой, и в эпохи, когда либералы были настроены антагонистически по отношению к государству, они все еще не понимали исторического значения того, что абсолютизируется господствующими слоями, — значения власти и неприкрытого насилия.

И каким бы абстрактным ни представлялось, с консервативной точки зрения, это сознание, опирающееся на культуру и философию, а в практической сфере на экономику и политику, оно тем не менее в своем внимании к исторической посюсторонности значительно "конкретнее" хилиастического сознания с его оторванностью от истории. Эта большая близость к историческому пониманию проявляется уже в том, что концепция исторического времени — верный симптом структурированности сознания — здесь более определена, чем в хилиазме. Хилиасти-

* Здесь и теперь (лат.) . — Прим. перев.

ческое сознание невосприимчиво, как мы видели, к процессу становления, для него существует лишь внезапность мгновения, преисполненное смысла "теперь". Сознание на стадии хилиазма не ведает и не признает (даже впоследствии, когда его противники уже полностью

приняли эти понятия) ни пути, ни развития для него существуют лишь приливы и отливы времени. Так, радикальный анархизм, сохранивший первичное хилиастическое сознание в его наиболее чистом виде, рассматривает всю современную эпоху, начиная с упадка средних веков, как единую революцию. "В природе и понятии революции заложено, что она подобна целительному возбуждению между двумя приступами длительной изнуряющей болезни; если бы ей не предшествовало утомление и за ней бы не следовало изнеможение, ее бы вообще не было", — утверждает Ландауэр¹. Несмотря на то что это сознание многому научилось у своих противников и содержит теперь как элементы консерватизма, так и элементы социализма, в решающие минуты в нем все еще дает себя знать отрицание истории.

Однако одним мы обязаны хилиастическому сознанию с его абсолютным переживанием мгновения и исключением любой возможности понимания процесса развития: качественной дифференциацией времени.

Для этого сознания существуют эпохи, полные внутреннего смысла, и эпохи, лишенные смысла; это — важная отправная точка для дифференциации исторических событий в свете философии истории. Значение этого подхода мы можем оценить лишь в том случае, если поймем, что без такой дифференциации часто латентной и поэтому незаметной — исторического времени с позиций философии истории невозможно и эмпирическое изучение истории.

И сколь бы ни маловероятным представлялось нам это на первый взгляд, такой подход качественного расчленения времени возник вместе с отрешенностью и экстатическим прорывом, свойственными хилиазму.

Нормативно-либеральное сознание также содержит эту качественную дифференциацию исторического процесса и презирает как дурную действительность все то, что завершило свое историческое становление, и все настоящее. Различие заключается в том, что здесь полное осуществление идеала перемещается в далекое будущее и возникает в недрах становящегося здесь и теперь, в недрах повседневного, тогда как хилиаст связывал его с находящимся вне истории экстатическим переживанием. Именно это новое понимание способствовало — как мы видели — появлению типично линейной концепции развития и относительно однородной связи между целью, составляющей

Либеральная идея может быть адекватно понята только в ее противопоставлении экстатическому ожиданию прорыва, которое часто скрывается за рационалистическими конструкциями и всегда несет в себе в историческом и социальном плане потенциальную угрозу либерализму; но вместе с тем ее следует понимать и как боевой клич в борьбе с тем слоем общества, который опирается на свою унаследованную позицию и способен сначала инстинктивно, а затем посредством рациональных соображений подчинить себе хилиастическое "hic et nunc". В этом различии между утопиями и формируемыми ими структурами сознания наиболее отчетливо отражено различие между двумя историческими мирами и двумя социальными представителями этих миров.

Мир хилиазма был миром уходящего средневековья, периодом грандиозного распада. Все боролись против всех. Это был мир, где боролись князья, патриции, горожане, подмастерья, бродяги, наемники и т. д., мир взбудораженный и взволнованный, в котором обнаруживаются глубинные пласты души. В этой борьбе идеологии еще не вполне выкристаллизовались, и их социальные корни подчас бывает трудно определить. Лишь Крестьянская война — как ясно видел Энгельс — способствовала тому, что идейное содержание различных точек зрения, возникших в водовороте Реформации, было сведено к их социальной основе. Теперь становится очевидным, что хилиастическое переживание было свойственно низшим слоям общества, что эта структура сознания объединяла угнетенное крестьянство, подмастерьев, возникающий люмпен-пролетариат, фанатических проповедников и пр.2

2 Холл (Holl K. Op. cit., Б. 435) усматривает доказательство несостоятельности социологического анализа в том, что идеи Мюнцера, которые по общей типологии Макса Вебера (Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Bd. 1. Tübingen, 1925, Б. 267 — 269) следовало бы связать только с низшими слоями общества, разделялись и тогдашней "интеллигенцией" (например, Себастьяном Франком, Карлштадтом, Швенкенфельдом и др.) . Неудивительно, что подобное упрощение задач социологического анализа ведет к безусловному отказу от него. Макс Вебер постоянно подчеркивал, что его общая типология рассчитана на выявление идеально-типических тенденций, а отнюдь не единичных констелляций (там же, с. 10). Если же в ходе социологического анализа делается попытка исследовать конкретное соотношение сил, то при определении социологических корней интеллигенции следует проявлять особую осторожность. При постановке этой проблемы необходимо рассмотреть следующие вопросы:

1) Что мы имеем в виду, говоря о социологической амбивалентности интеллигенции (ведь и эта амбивалентность является социологическим признаком, особенно если принять во внимание, что она характерна отнюдь не для всех социальных слоев)?

2) Когда именно динамика исторического развития заставляет представителей интеллигенции переходить в тот или иной лагерь?

До появления следующей формы утопии прошло долгое время, социальная картина мира полностью преобразилась: "рыцарь стал должностным лицом, зависимый крестьянин сговорчивым бюргером" (Фрейер) . К тому же выразителем следующей формы утопии стал не низший, а средний социальный слой, который дисциплинировал себя сознательным самовоспитанием, рассматривал культивируемость и этику прежде всего как свою самолегитимизацию (перед лицом знати) и незаметно перемещал основу своего жизненного опыта из экстаического центра в плоскость образованности.

Какой бы абстрактной ни представлялась либеральная идея как хилиастическому, экстаическому, так и консервативному, конкретному в своих свершениях сознанию, эта идея имела большое значение в один из важнейших периодов новой истории. Ее абстрактность, лишь постепенно выявленная критикой справа и слева, не ощущалась первыми последователями идеи либерализма; и, быть может, именно в этой неопределенности, оставляющей открытыми все возможности и тем самым стимулирующей воображение, коренилось то свежее, молодое чувство, та заря, которую ощущал, несмотря на консервативные изменения своих взглядов, даже старик Гегель, когда он в последние годы своей жизни вспоминал о влиянии великих революционных идей. Отрешаясь от мрачных глубин хилиастической взволно-

3) Как интеллигенция модифицирует идеи, воспринятые ею из других лагерей ("угол преломления" при восприятии идей очень часто помогает установить социальный сдвиг)?

Холл (Holl K. Op. cit., S. 435 ff., 459, 460) сам же приводит интересные данные, подтверждающие правильность отвергаемого им социологического анализа. Он приходит к выводу, что люди, воспринявшие учение Мюнцера, не могли ни развить его, ни создать что-либо действительно новое, Они черпали свои данные не столько из непосредственного внутреннего опыта, сколько из книг — из произведений немецких мистиков, особенно из "Немецкой теологии" и Августина. Они ни в коей степени не обогатили язык. Они исказили эту своеобразную мистику в ее наиболее важных положениях и, не задумываясь, сочетали учения средневековых мистиков с учением Мюнцера о кресте, (Все это может служить обоснованием нашей социологической теории о возможности определить духовный "угол преломления", который образуется при заимствовании "идей" одного слоя другим.)

Далее Холл указывает на то, что интеллигенция, в частности ее упомянутые выше представители, отходят от движения, по мере того, как оно расширяется и радикализуется; что, например, Себастьян Франк в своей "Хронике" отзываясь о Крестьянской войне даже более резко, чем Лютер; что после разрыва с Мюнцером в его мировоззрении происходит радикальное изменение, как и вообще в мировоззрении всей этой "интеллигенции", которая все более преисполняется презрением к людям, теряет свои "социальные черты"; что место хилиастической непримиримости в этом мировоззрении постепенно занимает толерантная, почти синкретическая идея "невидимой церкви" (там же, с. 459 — 460) .

Многое здесь вполне доступно социологическому пониманию при условии, что будут поставлены необходимые вопросы и использован соответствующий концептуальный аппарат.

142

ванности, движущий принцип либерального сознания открывал доступ яркому свету дня. Патетический призыв Просвещения, чтобы свет наконец сменил в мире тьму, еще и сегодня, в поздний период развития этих идей, придает им движущую силу; ведь они были знаменем возникновения современного мира.

Однако глубочайшая движущая сила либеральных идей Просвещения заключалась, помимо этого возбуждающего фантазию, постоянно направленного к далеким горизонтам предзнаменования, также и в том, что эти идеи всегда обращались к свободной воле и пробуждали ощущение того, что они не обусловлены, непредвзяты.

Специфика же консервативного сознания обусловлена уничтожением остроты этого ощущения; формулируя сущность консерватизма, можно сказать, что, сознательно противопоставив себя либеральной идее, он патетически акцентировал именно обусловленность сознания.

в) Третья форма утопического сознания: консервативная идея

Консервативное сознание само по себе не предрасположено к теоретизированию, ибо обычно человек, адаптировавшийся к данной реальной ситуации, не делает ее объектом теоретических размышлений, но склонен скорее ощущать окружающее как часть раз и навсегда установленного мирового порядка. Не знает консервативное сознание и утопии — ведь в идеальном случае его структура полностью соответствует той действительности, над которой оно в каждом данном случае господствует. Не создает это сознание и тех теорий и интерпретаций

исторического процесса, которые порождаются импульсом к прогрессу. Консервативное сознание есть прежде всего господствующая, инстинктивная, а подчас и теоретически обоснованная ориентация на имманентные бытию факторы. Все то, что сохранилось от прежней напряженности (того периода, когда мир еще не был стабилизирован в консервативном смысле) в виде трансцендентного содержания, воздействует теперь только идеологически в качестве веры, религии, мифа и изгнано за пределы истории в потусторонность. Мышление на этой стадии склонно скорее, как уже было указано, принимать окружающее в его случайной конкретности как часть общего миропорядка, не содержащую каких-либо проблем. Лишь противодействующее этому сознанию движение оппозиционных слоев и их стремление взорвать существующий порядок как бы извне воздействуют на консервативное сознание, заставляя его поставить вопрос о природе своего господства, философски осмыслить свою историческую роль и создать необходимую для самоориентирования и обороны антиутопию.

143

Если бы поднимающиеся слои *realiter** не создали эту проблематику и не выразили бы ее в своей идеологии, атакующей существующий порядок, то импульсы консервативного сознания пребывали бы в плоскости чисто латентного существования, неосознанных возможностей свершения. Однако идеологическое наступление поднимающегося мира привело к осознанию установок и идей, которые до сих пор обретали свою значимость лишь в реальной жизнедеятельности. Консервативное сознание, подстрекаемое и возбуждаемое оппозиционными теориями, лишь с запозданием обнаруживает свою идею¹. И в то время как все прогрессивные группы воспринимают идею как нечто предшествующее событиям, для консервативно настроенного Гегеля идея исторической действительности не случайно становится зримой лишь тогда, когда мир уже обрел свою законченную форму. Гегель пишет: "Сделаем еще одно замечание относительно поучения, каким мир должен быть; мы добавим к вышесказанному, что помимо всего прочего философия всегда приходит для такого поучения слишком поздно. В качестве мысли о мире она появляется лишь тогда, когда действительность закончила свой процесс образования и завершила себя. Этому учит понятие, и история тоже необходимо показывает нам, что лишь в пору зрелости действительности идеальное выступает наряду с реальным и строит для себя в образе интеллектуального царства тот же самый мир, лишь постигнутый в своей субстанции. Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, это показывает, что некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому философия может не омолодить, а лишь понять ее: сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек". И для консервативного сознания сова Минервы в самом деле начинает свой полет лишь с наступлением сумерек.

В своей первоначальной форме консервативное мышление

* Реально (лат.) . — Прим. перев. 1 В этой связи необходимо вспомнить и об идеологии абсолютизма, подробно останавливаясь на которой мы здесь не можем. И там представители идеологии, направленной на господство в данной жизненной ситуации, склонны совершенно трезво размышлять о технике господства в манере так называемого макиавеллизма. Лишь позже (обычно под давлением своих противников) появляется потребность к идейному оправданию этого господства. Для иллюстрации данного утверждения общего характера мы приведем фразу Мейнеке, в которой речь идет об указанном процессе: "Тем самым возник идеал современного государства, которое должно быть основано не только на власти, но и на культурных ценностях, и люди перестали видеть назначение государства только в том, чтобы непосредственно гарантировать власть, что в значительной степени еще было свойственно теоретикам XVII века" (Meinecke Fr. Die Idee der Staatsrason. Miinchen — Berlin, 1925, S. 353).

2 Известные заключительные слова Гегеля в предисловии к "Философии права" (Гегель Г.В.Ф. Соч., т. 7. М.-Л., 1934, с. 17 —18) .

144

не склонялось, как уже была сказано, к созданию идей. В эту сферу борьбы его едва ли не насильно ввел его либеральный противник. Своеобразие духовного развития как будто и состоит именно в том, что темп и форму борьбы диктует противник, выступивший последним. И, конечно, дело совсем не в том, как стремится представить это "прогрессивное мышление", что право на существование имеет лишь новое, а все остальное постепенно отмирает; в действительности же под воздействием нового старое должно постепенно преобразоваться и приспособляться к уровню своего последнего противника. Так, в настоящее время социологическая аргументация заставляет мышление предшествующих ступеней обращаться к социологическим методам доказательства. Именно так в начале XIX века мышление, основанное на либеральной идее, вынудило консервативное мышление также интерпретировать свою позицию на уровне идеи.

Интересно, что такого рода истолкование своей позиции не удается осуществить исконным "почвенническим" слоям консервативных кругов (Мезеру, Марвицу), и открытие консервативной идеи становится делом примкнувших к консерваторам идеологов.

Заслуга консервативных романтиков, и особенно Гегеля, состояла в том, что они истолковали смысл консервативного бытия на уровне идеи и, отправляясь от этого, интерпретировали в рамках идеи отношение к миру, которое уже существовало в форме неосознанной деятельности.

Поэтому то, что в консервативном мышлении соответствует идее, и по своей субстанции также в корне отлично от либеральной идеи. Именно Гегель противопоставил либеральной идее ее консервативного антагониста не тем, что он изобрел новую установку и манеру поведения, но тем, что он поднял существующий тип бытия и опыта до уровня идеи и определил своеобразие этой идеи в ее отличии от либерального отношения к миру.

Либерально-просветительская идея представлялась сторонникам консервативного мышления чем-то легковесным, лишенным конкретности. На это ее свойство они и нападали, умаляя ее значение. Для Гегеля она была просто "мнением", представлением, только возможностью, за которой прячется, скрывается тот, кто пытается уйти от требования дня.

Этому "мнению", этому чисто субъективному представлению противопоставляется погруженная в реальную действительность "hic et nunc", обретающая в ней свое конкретное выражение идея. Смысл и действительность, долженствование и бытие здесь не разделены, так как утопическое начало, "конкретизированная идея" полностью присутствуют в этом мире. В подлинных законах государства чисто формальное долженствование либерализма обретает конкретное содержание. В объектива-

145

ции культуры, в искусстве и науке раскрывается духовное начало, и идея ощутимо выражает себя во всей своей полноте.

Мы уже заметили, что в либеральной утопии, в гуманистической идее наблюдается — в отличие от хилиастического экстаза — известное приближение к "hic et nunc". В консервативном сознании этот процесс приближения уже завершен, утопия уже с самого начала погружена в бытие.

Этому соответствует, конечно, то обстоятельство, что бытие, "hic et nunc", воспринимается уже не как "дурная действительность", но как воплощение всей полноты смысла.

Несмотря на то что утопия, идея, здесь полностью приблизилась к конкретному бытию, целиком вошла в него, это не привело — по крайней мере в момент наибольшего творческого подъема — к отсутствию напряженности и пассивному приятию бытия. Известны напряженность между

идеями и бытием возникает потому, что не каждый атом этого бытия преисполнен смысла, что необходимо все время проводить различие между существенным и несущественным, что настоящее постоянно ставит перед нами новые задачи, предлагает нам еще не познанный материал. Для того чтобы обрести необходимый для ориентирования масштаб, надо не руководствоваться субъективными импульсами, но вызвать те объективированные в нас и в нашем прошлом силы и идеи, тот дух, который и до этого момента, воздействуя на нас, создал все сотворенное нами. Эта идея, этот дух не конструируются умозрительно, не проецируются на реальность в качестве лучшей из свободно парящих возможностей; он либо ощущается как "молчаливо действующая внутри нас сила"* (Савиных), ибо воспринимается, обычно морфологически, как энтелехия, внутренняя форма, раскрывшаяся в коллективных творениях конкретной общности народа, нации или государства. С этим связан морфологический аспект в изучении языка, искусства и государства. Так, когда движущаяся вперед и приводящая в движение все существующее утопия-идея достигает своей систематической завершенности, в творчестве Гете наступает созерцательно-морфологический период. В науке этому соответствуют труды представителей исторической школы, пытающихся обнаружить эти погруженные в бытие, открывающиеся в нем "идеи" не посредством спекуляции, а путем конкретного изучения языка, нравов, права и т. д.

И здесь, следовательно, идея, занимающая центральное место в политическом опыте (соответствующая данной социальной позиции форма утопии), оказывает формирующее воздействие на всю духовную жизнь. В основе всех этих поисков внутренней формы лежит та же эмфатически акцентированная консервативная идея обусловленности, которая, будучи проецирована вовне, находит свое выражение и в подчеркивании исторической обусловленности. С этой точки зрения, с позиции это-

146

го мироощущения, человек не абсолютно свободен, и не все и вся возможно в любой момент и в любом историческом сообществе. Внутренняя форма исторической индивидуальности, будь то отдельная личность или народный дух, и внешние обстоятельства, а также стоящее за ними историческое прошлое, определяют образ становящегося в каждом конкретном случае. Именно поэтому исторический образ не может быть сделан, он подобно растению, вырастает из некоего внутреннего центра .

И эта консервативная форма утопии, представление об идее, погруженной в действительность, может быть полностью понята лишь в свете ее борьбы с другими, сосуществующими с ней, формами утопии. Ее непосредственным противником является либеральная, переведенная в рационалистическую сферу, идея. Если в последней ударение делается на долженствовании, то в

консервативной идее это ударение ставится на были. Нечто именно потому, что оно есть, уже обладает высшей ценностью, будь то, как у Гегеля, из-за воплощенной в нем высшей рациональности, будь то, как у Штала, из-за чарующего воздействия его иррациональности. "Поразительное ощущение вызывает во мне это "есть"!" — "У тебя есть отец, друг, благодаря им ты оказался в этом положении". — "Почему именно они?" — "А почему ты сам — именно то, что ты есть?" Эта непостижимость в том, что бытие не может быть растворено в мышлении, что его необходимость не может быть логически доказана и что его причина находится в некоей высшей, свободной силе" .

Здесь плодотворная напряженность между погруженной в действительность идеей и просто наличествующим (присущая лучшим дням консерватизма) может смениться состоянием полной инертности, ибо в консервативном квиетизме заложена возможность посредством своего иррационализма оправдывать все существующее.

Такое восприятие и мышление полностью противоположно либерализму также и в самом отношении ко времени. Если для либерала будущее — все, а прошлое — ничто, то консервативное восприятие времени видит важнейшее подтверждение обусловленности всего существующего в признании значимости прошлого, значимости времени, создающего ценности. Если для хили-

1 "Государственное устройство не может быть изобретено. Самый умный расчет здесь столь же бесплоден, как и полное неведение: душа народа, сила и порядок, возникающие из нее, ничем не могут быть заменены, ни самыми умными людьми, ни самыми великими виртуозами" (Muler A. Uber Konig Friedrich II und die Natur, Wuirde und Bestimmung der preussischen Monarchie. В., 1810, Б. 49).

Эта идея, возникшая в романтизме, становится здесь ведущим мотивом всей консервативной традиции.

астического сознания длительность вообще не существовала 1, а для либерального существовала лишь постольку, поскольку в ней, начиная с данного момента, зарождается прогресс, то для консерватизма все существующее положительно и плодотворно лишь потому, что оно формировалось в медленном и постепенном становлении. Тем самым взор не только простирается на прошлое, спасая его от забвения, но непосредственно переживается и

присутствие в настоящем всего прошлого. Теперь историческое время уже не является только линейной протяженностью, и отрезок "прошлое — настоящий момент" не прибавляется просто к отрезку "настоящее — будущее", но предполагаемое присутствие прошлого в настоящем придает восприятию времени воображаемую трехмерность. "Жизнь настоящего духа есть круговращение ступеней, которые, с одной стороны, еще существуют одна возле другой, и лишь, с другой стороны, являются как минувшие. Те моменты, которые дух, по-видимому, оставил позади себя, он содержит в себе и в своей настоящей глубине".

Хилиастическое переживание находилось вне времени, своим прорывом в настоящее оно как бы освящало случайное мгновение. Либеральное переживание устанавливало связь между бытием и утопией, превращая идею в осмысленную, перемещенную в будущее цель, которая благодаря прогрессу постепенно и хотя бы в некоторой степени получает свою реализацию в нашем обществе. Консервативное переживание погрузило дух, который раньше нисходил на нас и говорил в нас, в то, что уже существует, оно объективировало его, распространило на все измерения и придачу этим каждому событию имманентную

1 Мюнцер говорит; "Книжники не знают, почему следует принимать Священное писание или отвергать его... то, что оно издавна существует, подобное обоснование своей веры известно евреям, туркам и всем другим народам" (цит. по: Holl K. Op. cit., Б. 432). 2 Гегель Г.В.Ф. Соч., т. 8. М.-Л., 1935, с. 75. Дополнительные примеры см. в моем "Консервативном мышлении" (с. 98), где я впервые сделал попытку понять формы "ощущения исторического времени", исходя из соответствующей структуры политического сознания.

Шталь следующим образом характеризует ощущение времени и жизнеощущение Шеллинга, Гете и Савиньи: "На каждой ступени и при каждом нюансе нам, так же как и в жизни, представляется что они существовали всегда; однако, оглядываясь назад, мы обнаруживаем процесс их становления. Но где и когда совершился переход? В ходе такого же незаметного роста(!) формируются, изменяются вокруг них условия и обстоятельства. То же чувство вечного и необходимого, прочного существования и вместе с тем возникновения и преобразования во времени мы ощущаем здесь, как и в нашей собственной жизни и судьбе.

Эта идея непрекращающегося роста, становления жизни господствует и в концепции Шеллинга, и вся его система — не что иное, как неудержимое стремление выразить это. Подобная же устремленность характерна и для Савиньи в сфере его исследования" (Stahl F.J. Die Philosophie des Rechts. Bd. 1, S. 394 f.).

внутреннюю ценность.

Консервативному переживанию предстояло выдержать борьбу не только с либеральной идеей, но и с хилиастическим сознанием, которое с давних пор противостояло ему в качестве внутреннего врага. Хилиастическое сознание, которое во времена анабаптистов активно вмешивалось в мирские дела, претерпело в дальнейшем и другие изменения, кроме тех, о которых мы уже упоминали.

До сих пор мы видели в хилиастическом переживании три тенденции: оно могло либо остаться без изменения, сохраняя свой первоначальный вулканический характер и объединяясь часто с самыми различными идеологиями (примером может служить радикальный анархизм), либо претерпеть спад и исчезнуть, либо, наконец, "сублимироваться" в идею. По другому пути, отличному от упомянутых, оно следует в том случае, если сохраняет свою экстатическую, находящуюся вне времени, тенденцию, придавая ей глубоко внутренний характер, отказываясь от вмешательства в мирские дела и теряя всякую связь с миром. В Германии под давлением внешних обстоятельств хилиастическо-экстатическое сознание в значительной своей части вступило на этот второй путь. Широко распространенное в немецких землях подспудное течение пиетизма можно рассматривать как такое обращенное вовнутрь переживание прежнего хилиастического экстаза.

Но экстатическое переживание, даже обращенное вовнутрь, представляет собой опасность для существующего строя, ибо оно всегда легко может обратиться вовне; преобразовать его в квиетизм можно лишь путем длительного контроля и постоянных репрессий. Поэтому ортодоксальная вера всегда преследовала пиетизм; она открыто вступала с ним в союз лишь тогда, когда под напором революционного движения необходимо было направить все силы общества на одухотворение господствующей власти.

Обращенное вовнутрь под давлением внешних обстоятельств и (доступных социологическому анализу) структуросозидающих ситуаций, хилиастическое переживание, безусловно, именно в результате этого преобразования претерпевает изменение своей субстанции, причем здесь, как и в других случаях, можно с точностью проследить все перипетии конститутивного взаимопроникновения "внешних" и "внутренних" социальных факторов. Если некогда хилиастическое переживание обладало резко выраженной чувственной мощью, то, будучи оттеснено в глубь души, оно стало сладостно-мечтательным, растворилось в чистом энтузиазме; экстатическое чувство, в значительной степени смягченное, время от времени вспыхивает в нем лишь в пиетистском "переживании пробуждения".

Однако наиболее существенным для нас является здесь

то, что при потере контакта со становящимся миром (причем этот контакт, если воспринимать его в рамках целого, носит политический, а не частный характер) в этой установке возникает внутренняя неуверенность. Пророческая безапелляционность хилиазма сменяется неуверенностью и колебаниями, пиетистской оторванностью от практического действия. "Историческая школа" в Германии с ее квиетизмом и отсутствием масштабности может быть адекватно понята, только если исходить из ее связи с пиетизмом. Все то, что для деятельного человека является спонтанно изживающей себя, не фиксирующей на себе внимание фазой, здесь акцентируется и превращается в проблему. "Решение" воспринимается как самостоятельная, перегруженная проблемами фаза деятельности, и это сознательное разъединение акта деятельности и "решения" еще увеличивает неуверенность, а не устраняет ее. Внутренний свет пиетизма не способен дать ответ на большинство вопросов повседневности, а если внезапно возникает необходимость совершать действия исторической значимости, то исторические события рассматриваются как указания на предвещаемое Богом спасение. Отсюда проистекают многочисленные религиозные толкования истории¹, цель которых — устранить внутреннюю нерешительность в политической деятельности. Однако вместо того, чтобы решить проблему правильного поведения, искать перст Божий в истории, пиетисты проецируют эту внутреннюю неуверенность в мир.

Активистско-консервативное сознание стремится преобразовать и эту форму утопии, ввести латентно пребывающую в ней энергию в нужную ему колею. Для этого необходимо побороть представление о "внутренней свободе", которое всегда может перейти в анархизм (раньше оно уже перешло в отрицание церкви). И здесь, следовательно, консервативная, погруженная в действительность идея оказывает умиротворяющее влияние на утопию, созданную ее внутренним противником. В соответствии с господствующей консервативной теорией идея "внутренней свободы" с ее отсутствием определенной мирской направленности должна подчиниться объективированной нравственности. Место "внутренней свободы" занимает "объективная свобода", к которой первая должна приспособиться. В метафизическом плане это интерпретируется как предопределенная гармония между внутренней субъективированной и внешней объективированной свободой. То обстоятельство, что это течение с его обращенностью к глубокому внутреннему переживанию и характерным пиетистским отношением к жизни обычно принимает такую интерпретацию, объясняется его фатальной беспомощностью в решении мирских проблем. Поэтому оно охотно

1 Ряд важных в этом смысле связей ясно показан в неопубликованной еще работе моего слушателя Реквадта об историке Иоганне Мюллере.

передает бразды правления реалистической консервативной группе, либо подчиняясь ей полностью, либо в крайнем случае недовольно отступы на задний план. И сегодня есть еще консервативные течения старого толка, которые ничего не хотят знать об изменениях в структуре политики и власти, наступивших в бисмарковскую эпоху, и видят подлинную ценность традиции во внутреннем направлении консерватизма, находящемся в оппозиции к Бисмарку 1.

г) Четвертая форма утопического сознания: социалистическо-коммунистическая утопия

Социалистическо-коммунистическое мышление и восприятие действительности (на стадии возникновения этого мышления его можно рассматривать как некое единство) также может быть наилучшим образом понято в своей утопической структуре, если рассматривать его в конфронтации с теми его противниками, которые с трех сторон нападали на него в ходе его социально-исторического развития.

С одной стороны, перед социализмом стоит задача еще больше радикализировать либеральную утопию, "идею", с другой парализовать или в случае необходимости полностью одолеть внутреннюю оппозицию анархизма в ее крайнем выражении.

Угроза со стороны консерватизма вызывает опасения лишь во вторую очередь, как, впрочем, и вообще ближайший политический противник всегда вызывает значительно более резкий антагонизм, чем более отдаленный: поскольку в первом случае соблазн соскользнуть на новые позиции значительно реальнее, против этого соблазна необходимо принять срочные меры. Так, коммунизм, например, со значительно большим ожесточением борется с "ревизионизмом", чем с консерватизмом. В этой связи очевидно, что социалистическо-коммунистическое учение может многое позаимствовать у консерваторов.

В соответствии с этой вызывавшей многочисленные нападки ситуацией и в результате своего позднего возникновения утопический элемент выступает в социализме в образе двуликого Януса. В нем находит свое выражение некая сбалансированность, но вместе с тем и созидание, основанное на внутреннем синтезе различных форм утопий, возникших до него и противоборствующих в социальной сфере.

Социализм близок либеральной утопии, идее, в том смысле, что в обоих случаях царство свободы и равенства перемещается

1 Ср., например, последний абзац работы: Martin A. Weltanschauliche Motive in altkonservativen Denken. — In: Deutscher Staat und deutsche Parteien. Festschrift E. Meinecke zum 60. Geburtstag dargebracht. München Berlin, 1922, S. 342 — 384.

151

в далекое будущее 1, однако в социалистической утопии это будущее характерным образом определяется значительно конкретнее как время гибели капиталистической культуры.

Эта солидарность социализма с либеральной идеей в стремлении обоих к цели, перемещенной в будущее, объясняется их общей оппозицией консерватизму с его непосредственным приятием бытия. Значительная неопределенность и духовность далекой цели соответствуют вместе с тем и отказу от хилиастической взволнованности и признанию того, что латентная экстатическая энергия должна быть сублимирована посредством культурных идеалов.

Однако там, где речь идет о проникновении идеи в развивающийся процесс, о ее постепенном становлении, социалистическое сознание не воспринимает ее в этой духовной сублимированной форме. Здесь идея предстает перед нами в виде новой субстанции, почти как живое существо со своими определенными условиями существования, которые могут служить объектом научного исследования. Идеи здесь — не грезы и требования, привнесенные из абсолютной сферы, не воображаемое долженствование; они обладают конкретной жизнью и определенной функцией в общем процессе: они отмирают, если жизнь опережает их, могут быть реализованы, когда общественный процесс достигает в своем развитии определенного структурного состояния, — без этого соотношения с реальностью они превращаются в маскирующие действительность "идеологии".

Противопоставляя себя либерализму, социалистическое сознание со своей стороны — иначе, чем консерватизм — обнаруживает чисто формальный абстрактный характер этой идеи. Простое "мнение", представление, свойственное идее, осуществляемой только в сфере мысли, не удовлетворяет и социалистическое сознание, которое нападает на нее с иных, чем консерватизм, позиций.

Недостаточно иметь абстрактные добрые намерения и постулировать в неопределенном будущем наступление царства свободы, надо знать также, при каких реальных (здесь экономи-

1 Это относится только к социализму XIX века и более позднего времени. Утопический социализм XVIII века, эпохи Просвещения, в период, когда физиократы интерпретировали историю в свете идеи прогресса, еще помещал свою утопию в прошлое, соответственно мелкобуржуазному реакционному мышлению слоев, служивших ему опорой. Социологически это бегство в прошлое отчасти основано на том, что в то время существовали еще остатки прежней альянсы, которые в известной степени побуждали к воспоминанию о "коммунистических" институтах прошлого. Эти связи подробно рассматриваются в книге: Girsberger H. Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich und seine philosophischen und materiellen Grundlagen. Ziirich, 1924, S.94 ff. (Ziircher Volkswirtschaftliche Forschungen, H. 1).

152

ческих и социальных) условиях эта мечта вообще может быть осуществлена. Но следует подготовить и путь, который ведет к этой цели, выявить в современном процессе те силы, чья имманентная динамика, будучи подчинена нам, шаг за шагом поведет нас навстречу осуществлению идеи. Если консерватизм уже заклеймил либеральную идею как простое мнение, то социализм разрабатывает в своем исследовании идеологии последовательный метод критики, который сводится к уничтожению утопии противника посредством выявления ее обусловленности бытием.

И тут начинается жестокая борьба, которая ведет к полному уничтожению веры противника. Каждая из рассмотренных выше форм утопического сознания обращается против остальных, от каждой веры требуется соответствие реальности и в качестве этой "реальности" противнику всегда предлагается иным образом структурированное бытие. Абсолютизированной реальностью социалистов становится социально-экономическая структура общества. Она превращается в опору всего духовного мира в его целостности, того мира, который уже в консервативной идее рассматривался как некое единство. Ведь понятие народного духа было первой серьезной попыткой рассматривать изолированные факты духовной жизни как эманации единого творческого центра.

Однако если для либерального и для консервативного сознания этот динамический центр был духовным по своему характеру, то в социализме из давней близости угнетенных слоев к материально-метафизическому субстрату выросло прославление того материального принципа, который воспринимался раньше только как негативный, тормозящий развитие фактор.

И в онтологической оценке имеющихся в мире факторов (в этих глубоко характерных для каждой структуры сознания пластах) постепенно складывается обратная — по сравнению с другими типами сознания — иерархия. То, что раньше воспринималось только как дурное препятствие на пути идеи — "материальные" условия,- гипостазируется здесь в свете интерпретированного как материализм экономического детерминизма, преобразуясь в движущий принцип мирового процесса.

Утопия, приближающаяся к посюсторонней социально-исторической жизни, оповещает о своем приближении не только все большей локализацией цели в рамках истории, но и возвышением, одухотворением непосредственно постигаемой общественно-экономической структуры.

Здесь происходит по существу своеобразное проникновение идеи обусловленности, присущей консервативному сознанию, в прогрессивную, стремящуюся изменить мир утопию. Однако если консерватизм, опираясь на эту идею, прославляет прошлое — несмотря на его детерминирующую функцию или именно из-за нее — и вместе с тем раз и навсегда адекватно

153

определяет его значение для направления исторического развития, то в социализме главной движущей силой истории становится социальная структура, и ее формирующие силы в их восславленном образе воспринимаются как детерминанты всего становления.

Представленная здесь новая идея детерминированности вполне сочетается с утопией будущего. Но если в консервативном сознании эта идея естественным образом соединялась с приятием настоящего, то здесь стремящаяся вырваться вперед социальная сила предстает в сочетании с произвольным торможением революционного действия.

Обе эти силы, вначале непосредственно связанные, с течением времени создают внутри социалистическо-коммунистического движения два взаимоотталкивающихся и тем не менее постоянно соотносящихся друг с другом полюса. Новые поднявшиеся слои, которые своей деятельностью и чувством своей ответственности за существующий порядок связали себя с ним, все больше становятся сторонниками торможения и эволюции; а те социальные слои, интересы которых еще не связаны с установившимся порядком, становятся сторонниками

коммунистического (и синдикалистского) учения о преимущественном значении революционного действия.

Однако прежде чем на более поздней стадии развития произошел упомянутый раскол, это прогрессивное сознание должно было утвердиться в борьбе со своими противниками: с хилиастическим принципом индетерминизма, получившим в радикальном анархизме свою современную форму, и с индетерминизмом либеральной "идеи".

Решающим моментом в истории современного хилиастического мироощущения была борьба между Марксом и Бакуниным ¹, в ходе которой с хилиастическим утопизмом было покончено. Чем в большей степени социальный слой, стремящийся к захвату власти, готовится стать партией, тем меньше для него приемлемо сектантское движение, целью которого является внезапный, не определенный во времени, мгновенный захват бастионов истории. И в данном случае исчезновение определенного мироощущения — по крайней мере в той форме, о которой здесь шла речь, — тесно связано с изменением стоящей за ней социально-экономической действительности (как показал Брупбахер)²

Как только домашняя мануфактура по изготовлению часов,

¹ О Бакунине см. работы М. Нетлау, Рикарды Хух и Ф. Брупбахера. В работе последнего (Brupbacher F. Marx und Bakunin. В., 1922) дано концентрированное изложение многих важных проблем. См. также обнаруженную в секретном архиве III отделения исповедь Бакунина Николаю I (Бакунин М. А. Исповедь. М., 1921) .

154

способствовавшая сохранению сектантской позиции, была вытеснена промышленным производством, исчезли и передовые отряды Бакунина, анархисты Юрской федерации: место неорганизованных колеблющихся сторонников э~статической утопии заняли хорошо организованные, воспринимающие временной процесс как некий стратегический план, марксистские деятели.

Этот разгром хилиастической утопии был потрясающим по своей стремительности и жестокости, однако он с фатальной необходимостью диктовался самим процессом исторического развития.

Идея демонической глубины исчезает с политической авансцены, и основанное на детерминизме сознание расширяет сферу своего влияния.

Либеральное мышление также было индетерминистским в этом оно было близко анархизму, — хотя благодаря идее прогресса оно (как мы видели) в известной степени уже приближалось к пониманию истории как процесса. Либеральное представление о необусловленности явлений основывалось на вере в непосредственную связь с царством абсолютного долженствования, с идеей. Эта сфера долженствования свободна от истории в силу своей значимости; с точки зрения либерала, она несет в себе самой некую движущую силу. Не процесс порождает идеи; только их обнаружение, открытие, только "просвещение" создают силу, формирующую историю. Неслыханный переворот, подлинно коперниканская революция произошла тогда, когда люди стали считать обусловленными не только себя, не только человека вообще, но и бытие, значимость и воздействие идей, а становление самих идей стали рассматривать в их связи с бытием, стали признавать как бы погруженным в процесс развития. Однако на данном этапе задачей социализма была не столько борьба с верой его противника в абсолютную значимость идеи, сколько утверждение новой теории в своих собственных рядах и устранение сохранившихся еще там идеалистических взглядов. Поэтому вытеснение остатков "буржуазной утопии" началось очень рано — описание этого процесса у Энгельса до сих пор остается непревзойденным.

Утопии, возникшие в грезах Сен-Симона, Фурье, Оуэна, еще носили отпечаток прежнего мышления с его верой в идею, хотя содержание их уже было социалистическим. Пограничная социальная ситуация этих мыслителей нашла свое выражение в открытиях, расширивших социальное и экономическое видение. Однако по своим методам они не вышли за рамки индетерминизма эпохи Просвещения. "Социализм для них всех есть выражение абсолютной истины, разума и справедливости, и стоит только его открыть, чтобы он собственной силой покорил весь мир"¹. И здесь необходима была борьба, и здесь идея детерми-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.19,с.201.

нированности вытеснила другую, конкурирующую с ней форму утопии. В социалистическом сознании принципиальное снижение утопии до уровня действительности осуществлено со значительно большей последовательностью, чем это было сделано в либеральной идее. Здесь идея сохраняет свою пророческую неопределенность и индетерминированность лишь на

завершающей стадии процесса, путь же бытия к реализации цели уже исторически и социально дифференцирован.

Благодаря этому дифференцируется и ощущение исторического времени. Будущее время, которое для либерального сознания было прямой линией, стремящейся к определенной цели, теперь дистанцируется; в нем различают близкое и отдаленное (начатки этого обнаруживаются уже у Кондорсе) как на уровне витальности, в самом жизненном процессе, так и в мышлении и деятельности. Подобным образом консервативное сознание дифференцировало прошлое, но, поскольку его утопия все более теряла внутреннее напряжение и совпадала с действующим на данном этапе порядком, будущее оставалось для него совершенно недифференцированным. Лишь благодаря этому сплаву идеи детерминированности с живым видением будущего удалось создать многомерное историческое ощущение времени. И структура этой многомерности, созданной для прошлого уже консервативным мышлением, здесь совершенно иная.

Каждое событие настоящего обретает указующее в прошлое третье измерение не только благодаря предполагаемому присутствию в нем каждого события прошлого — в событии настоящего подготавливается и будущее; не только прошлое, но и будущее представлено в настоящем. Взвесить значение всех имеющихся в настоящем факторов, обнаружить тенденцию, латентно содержащуюся в отдельных реальных силах, можно лишь в том случае, если понимать настоящее в свете все более конкретизирующегося, дополняющего его будущего ¹.

Несмотря на то что либеральное представление о будущем носило чисто формальный характер, в нем постепенно проступала некоторая конкретизация. Правда, это будущее, служащее дополнением к настоящему, диктовалось прежде всего волей и образом желаемого, но тем не менее целеустремленность здесь

¹ Мы приведем следующий отрывок из работы коммуниста Реваи, который может служить точным математическим обоснованием нашей теории социально и политически дифференцированного ощущения исторического времени и подтверждением всего данного выше анализа: "По существу настоящее существует лишь в той мере, в какой существуют прошлое и будущее; настоящее есть форма не необходимого прошлого и нереального будущего. Тактика — это будущее, выступающее в качестве настоящего" (см.: Revai J. Das Problem der Taktik. — "Kommunismus". Wien, 1920, Bd. 2, S. 1676). Здесь отчетливо показано присутствие будущего в настоящем, что полностью противоречит точке зрения Гегеля в приведенной выше цитате).

способствует тому, что в исследовании и в деятельности начинает играть определенную роль эвристический выбор. Будущее начинает как бы постоянно экспериментировать в настоящем, а смутное предвидение, идея все более корректируется и конкретизируется настоящим. В своем взаимопересечении с "действительно" происходящим эта идея не регулирует события в качестве чисто формального и трансцендентного принципа, а выступает как "тенденция", постоянно корректирующая себя соотнositельно с действительностью. Конкретное исследование этой взаимозависимости, простирающейся от экономики до духовно-психической сферы, объединяет отдельные наблюдения в некое функциональное исследование в рамках развивающейся целостности.

Тем самым история как бы обретает в нашем представлении все более конкретно дифференцирующуюся и вместе с тем эластичную структуру. Каждое событие рассматривается с точки зрения его значения и места в общем развитии структурных связей.

Правда, область свободного решения становится благодаря этому более ограниченной, обнаруживается все большее количество детерминирующих факторов, так как теперь возможность каждого явления определяет не только прошлое, но и социально-экономическая ситуация настоящего. Основное намерение состоит теперь не в том, чтобы действовать, исходя из свободных импульсов, произвольно выбирая "здесь и теперь", а в том, чтобы фиксировать в существующей структуре благоприятную для действий точку. Задача политического деятеля состоит теперь в том, чтобы сознательно укреплять те силы, динамика которых действует в нужном ему направлении, и придавать всем противодействующим ему силам нужное ему направление или, если это невозможно, хотя бы парализовать их. Восприятие истории подчиняется таким образом стратегическому плану настоящего. Все исторические явления воспринимаются теперь как объект интеллектуального и волевого господства.

И здесь также это возникшее сначала в политической форме видение распространилось на всю духовную жизнь. Из исследования социальной обусловленности истории возникает социология; она в свою очередь все более становится центральной наукой, основные принципы которой проникают в отдельные исторические дисциплины, по мере того как они достигают определенного уровня развития. Обуздываемая сознанием всеобщей обусловленности уверенность ведет к творческому скепсису и одновременно к способности сдерживать порыв. Специфический "реализм" проникает в искусство. Идеализм эпохи бидермейера исчез, и до тех пор, пока сохранится это плодотворное напряжение между идеалом и реальностью, погруженную в "реальное бытие" трансцендентность будут искать в непосредственном и близком.

д) Современная констелляция

В настоящее время рассматриваемая проблема приняла своеобразную форму. Исторический процесс показывает нам, как постепенно снижалась и приближалась к исторической реальности та утопия, которая сначала была полностью трансцендентна по отношению к ней. При этом характер все более сближающейся с историей утопии изменялся не только функционально, но и субстанциально.

То, что первоначально противостояло исторической реальности, движется теперь — это обнаружилось уже в консерватизме — к полной утрате этой противоположности. Правда, ни одна из форм этих последовательно выступающих в историческом процессе динамических сил не отмирает, ни один момент времени не характеризуется каким-либо одним доминирующим фактором. Сосуществование этих сил, их взаимное противопоставление, а также постоянное взаимопроникновение создают формы, совокупность которых определяет исторический прогресс во всей его полноте.

Из этой полноты мы намеренно (чтобы не затемнять деталями главное) изолировали и подчеркнули в качестве идеально-типического лишь то, что наиболее важно по своей тенденции. И хотя в этой полноте ничто не отмирает, можно со все большей ясностью показать различие социальной значимости действующих в исторической сфере сил. Содержание мышления, его формы, психическая энергия — все это сохраняется и преобразуется в связи с социальными силами и никогда не выступает случайно в определенный момент социального процесса.

В этой связи выявляется своеобразная структурная обусловленность, на которую здесь необходимо хотя бы указать: чем более широкие слои достигают господства над конкретным бытием и чем больше шансов на победу в ходе эволюции, тем больше вероятность того, что эти слои вступят на путь, предложенный консерватизмом. А это ведет к тому, что утопия растворяется в различных движениях.

Однажды это уже отчетливо проявилось в указанном выше факте, когда относительно более чистая форма современного хилиастического сознания, воплощенная в радикальном анархизме, почти полностью исчезла с политической арены, что означало для других форм политической утопии утрату одного из факторов напряженности.

Правда, ряд элементов этой душевной настроенности преобразуется и находит убежище в синдикализме и большевизме, где они ассимилируются и превращаются в составную часть учения, однако здесь они вынуждены отказаться от своей абсолютности и выступают лишь в

полярном противодействии по отношению к эволюционному пониманию детерминированности, ока-

158

зывающему, впрочем, свое влияние и на них. Здесь, особенно в большевизме, их функцией является в большей степени ускорение и акцентирование революционного действия, чем его абсолютизация.

Постепенно ослабление утопической интенсивности наблюдается и в другом важном направлении: каждая конституировавшаяся на новой ступени развития утопия оказывается все более близкой социально-историческому процессу. Ведь идея либеральная, социалистическая, консервативная — не что иное, как различные ступени (но вместе с тем и противостоящие друг другу формы) этого процесса, все более отходящего от хилиастического сознания и все более приближающегося к мирским делам.

Все эти формы, противостоящие хилиастической утопии, развиваются в тесной связи с судьбами тех социальных слоев, которые были их носителями. Они и раньше являлись, как мы видели, смягченным вариантом первоначальной трансцендентности бытию, а в ходе своего дальнейшего развития они теряют и последние черты утопии, бессознательно все более приближаясь к формально-консервативной позиции. По-видимому, общезначимым структурным законом в истории духовного развития следует считать то, что новые группы, вступающие в созданные ранее социальные условия, не перенимают разработанные для этих условий идеологии, а пытаются приспособить к ним идеи, связанные с их собственными традициями. Это — закон продолжающегося действия первоначальной идеологии. Так, в условиях всевозрастающего влияния консерватизма либерализм и социализм время от времени воспринимали, правда, отдельные разработанные консерватизмом идеи, но со значительно большей охотой трансформировали в соответствии с новым положением свою исконную идеологию. Однако новое социальное и экзистенциальное положение привело к тому, что в жизнеощущении и мышлении этих слоев спонтанно возникли структуры, во многом родственные консерватизму. Свойственная консервативному сознанию точка зрения, утверждающая детерминированность исторической структуры, акцентирование, даже чрезмерное, потаенно действующих сил, постоянное погружение утопического элемента в бытие принимало в мышлении этих новых слоев форму то спонтанного созидания нового, то новой интерпретации старых идей.

Следовательно, относительный отход от утопии, обусловленный социальным процессом, происходит в ряде пунктов и в разных формах. Этот уже в силу собственной динамики достаточно

быстрый процесс ускоряется и интенсифицируется еще и благодаря тому, что различные, одновременно существующие формы утопического сознания уничтожают друг друга во взаимной борьбе. Подобная борьба между утопиями различных форм не должна бы, собственно говоря, привести к полному уничтоже-

159

нии утопического элемента, ибо сама по себе борьба усиливает интенсивность утопии. Однако свойством современной борьбы является то, что уничтожение противника совершается отнюдь не с утопических позиций' — это наиболее ярко проявляется в разоблачении идеологии противника социалистами. Противнику совсем не стремятся доказать, что он поклоняется ложным богам; задача состоит в том, чтобы уничтожить социально-витальную интенсивность его идеи посредством выявления ее исторической и социальной обусловленности.

Социалистическое мышление, разоблачавшее до сих пор все утопии своих противников как идеологии, не применило, правда, эту идею обусловленности к себе, не обратило этот релятивизирующий метод против присущих ему самогипостазирования и самоабсолютизации. Однако утопический элемент неизбежно исчезает и здесь, по мере того как идея обусловленности все более проникает в сферу сознания. Мы приближаемся к той стадии, когда утопический элемент полностью (во всяком случае в политике) уничтожит себя в ходе борьбы своих различных форм. Если довести до логического конца существующие здесь тенденции, то пророчество Готфрида Келлера — "Последняя победа свободы будет прозаичной" — не может не обрести для нас зловещего звучания.

Симптомы этой "прозаичности" обнаруживаются в ряде явлений современности; их можно с уверенностью интерпретировать как следствие распространения социальной и политической специфики на более отдаленную сферу духовной жизни. Чем больше какая-либо поднимающаяся партия участвует в действиях парламента, тем в большей степени она отказывается от своего целостного видения, связанного с характером ее первоначальной утопии, и тем больше стремится направить свою преобразующую силу на конкретные единичные явления. Параллельно этому происходящему в политической сфере изменению выступает изменение в области конформной данной партии науки, где прежнее целостное, хотя бы по своей программе, видение заменяется исследованием отдельных проблем. В политике целенаправленность утопии и тесно связанная с этим способность к видению целого распадается в парламентских совещательных комиссиях и в профсоюзном движении на ведущие направления, необходимые для преодоления многообразия, господства над ним и определения своей позиции по отношению к нему. В исследовании соответственно этому прежнее единое и систематическое мировоззрение превращается в ведущую точку зрения, в эвристический

принцип при изучении отдельных проблем. Но поскольку все борющиеся друг с другом утопии идут

1 В рамках этого общего процесса происходит то изменение значения в понятии идеологии, которое мы пытались обрисовать выше.

160

по одному пути, они, все более утрачивая характер борющихся друг с другом исповеданий веры, постепенно превращаются как в парламентской практике, так и в науке в соревнующиеся партии или в возможные исследовательские гипотезы. И если в эпоху господства идеи самым верным показателем социального и духовного состояния общества был характер философии, то теперь внутреннее социальное и духовное состояние общества яснее всего отражается в различных направлениях социологии.

Социология преуспевающих социальных слоев трансформируется в специфическом направлении. В ней — совершенно так же, как и в нашем повседневном мировоззрении, — борются друг с другом остатки прежних утопий, принявших облик "возможных точек зрения". Своеобразной чертой сложившейся ситуации является то, что в этой борьбе конкурентов за правильное социальное понимание ни один из аспектов и подходов не "дискредитирует себя"; напротив, со все большей очевидностью обнаруживается, что любая позиция совместима с плодотворным мышлением, хотя степень этой плодотворности будет различна. Каждая из этих позиций позволяет увидеть в том или ином срезе определенные связи целого, и тем самым все более вероятным становится предположение, что исторический процесс неизмеримо шире всех имеющихся точек зрения и что основа мышления в ее существующей раздробленности не соответствует возможностям современного опыта. Обозримый горизонт во многом шире способности к систематизации и концептуализации, присущей современной стадии развития.

Однако вместе с тем в этом мире, который движется к одной из кульминационных точек своего развития, в ином освещении предстает и необходимость быть в постоянной готовности к синтезу. Все то, что в предшествующие периоды нередко возникало спонтанно, из частичных потребностей познания, в узких жизненных сферах и социальных слоях и т. п., внезапно становится доступным восприятию во всей своей целостности, и это множество складывается сначала в довольно беспорядочную картину.

То обстоятельство, что на высокой стадии зрелости социального и исторического развития допускается возможность различного видения мира и делается попытка найти всеохватывающую конструкцию с единым центром, объясняется не слабостью, а пониманием того, что любая характерная для прошлого исключительность основывалась на абсолютизации частичного видения, социальные контуры которого полностью открываются в настоящий момент.

На этой зрелой стадии развития вместе с исчезновением утопии исчезает и целостное видение. Лишь крайне левые и правые группировки сохраняют в своем мировоззрении веру в единство и целостность процесса развития. В одном случае —

161

это неомарксизм Лукача, изложенный в его основополагающем

труде, в другом — универсализм Шпанна. Здесь нет необходи-

мости иллюстрировать социологическое различие этих двух

крайних точек зрения различием в их понимании целостности;

ведь в данной связи нас интересует не полнота описания, а

первое фиксирование симптоматичных для данной стадии явле-

ний.

Трельч (в отличие от названных авторов) рассматривает

целостность не как онтически-метафизическое единство, а как научную гипотезу. В своем экспериментировании он привносит в материал эту целостность как упорядочивающий принцип и, подходя к материалу с различных сторон, пытается обнаружить в нем то, что в каждый данный момент его объединяет. Альфред Вебер, решительно отказываясь от основанной на дедуктивном методе аподиктичности рационализма, пытается посредством созерцания реконструировать в виде некоего единого образа целостность прошлых исторических эпох. В соответствии с промежуточной позицией того и другого исследователя один из них избегает в своих поисках целостности онтического гипостазирования, другой — рационалистически обоснованной уверенности.

В отличие от упомянутых исследователей, связанных своей концепцией целостности в одном случае с марксизмом, в другом — с консервативно-исторической традицией, другое направ-

ление этой промежуточной группы стремится вообще снять проблему целостности, чтобы тем самым обратить все свое внимание на изучение единичных связей во всей их полноте. Понимание истории как однородного процесса, в котором каждое событие теряет колорит своего времени и места, может быть достигнуто лишь в результате скептического релятивизирования всех коренящихся в утопии элементов мышления и видения в качестве идеологий. Для этого скепсиса (во многих отношениях плодотворного), возникшего из взаимной релятивизации различных форм утопии, вновь исчезает конститутивное значение времени: каждое событие подводится под вечные, постоянные закономерности, например, типы, формы, которые могут быть лишь различным образом комбинированы.

Расчленение исторического времени — как в социальном

отношении, так и в рамках философии истории, — которому под

влиянием утопического видения было отдано в предшествую-

щие столетия столько сил, вновь утрачивается: качественно

дифференцированное время превращается в некую однородную

среду, где постоянно (хотя и в различных взаимопересечениях)

присутствуют раз и навсегда установленные структуры и типы

(Макс Вебер) .

Если эта скептическая точка зрения соответствует прежде

всего позиции поднявшейся буржуазии, чье будущее постепенно

стало настоящим, то подобная же тенденция становится харак-

162

терной и для других социальных слоев, по мере того как они достигают своей цели; однако конкретные черты их мышления в известной степени социологически детерминированы той исторической ситуацией, в которой они возникли. Если из марксистского социологического метода изъять динамическое восприятие времени, то и здесь мы обнаружим обобщающее учение об идеологии, которое полностью игнорирует историческую дифференциацию и соотносит мышление людей только с их социальным положением.

Предпосылки этой игнорирующей историческое время социологии возникли в американском сознании, которое значительно раньше, чем это произошло в Германии, пришло в полное соответствие с капиталистической действительностью. Здесь социология сравнительно рано отделилась от философии истории, и все видение мира и его становление было ориентировано на центральную парадигму жизни — господство над действительностью с помощью организации и техники. Если в Европе главным объектом социологического "реализма" была чрезвычайно сильная напряженность между классами, то в Америке с ее большей свободой в области экономики значительно более острыми являлись технические и организационные проблемы и преимущественное внимание уделялось этим сферам действительности. Для мышления европейских оппозиционных кругов социология означала решение классовой проблемы или в более общем понимании — научный диагноз времени; для американца — решение непосредственных технических задач общественной жизни. Отсюда становится понятным, почему в европейской постановке проблемы всегда скрывается тревожный вопрос о дальнейшей судьбе и связанная с этим тенденция к пониманию целого; в американской же формулировке вопроса сказывается тот тип мышления, для которого важно прежде всего: как сделать это? Как решить эту конкретную задачу? И в этих вопросах подспудно содержится оптимистическая уверенность: о целом беспокоиться нет необходимости, проблема целого решится сама собой.

В Европе полное исчезновение трансцендентных учений как утопических, так и идеологических — произошло не только из-за соотнесения всех теорий такого рода с социально-экономической сферой; это исчезновение принимало и другие формы. Социально-экономическая сфера (марксизм в конечном счете соотносил с ней все), принятая в качестве онтического центра, допускала еще духовное и историческое расчленение, в ней содержалась еще известная (идущая от Гегеля и Маркса) историческая перспектива. Исторический материализм только назывался материализмом, сфера экономики была, хотя это подчас и отрицалось, совокупностью структурных связей духовного характера. Каждая данная экономическая система была именно

163

"системой", то есть чем-то, конституировавшимся в сфере духа (объективного духа) . Для того чтобы деструкция стала абсолютной, она должна была распространиться на оставшееся свободное пространство, и, продолжая расширяться, она пришла в конечном итоге к гипостазированию извечно присущего человеческой природе субстрата, инстинкта, совершенно свободного от всех элементов исторического и духовного. Это привело к возникновению генерализирующей теории, в которой все трансцендентное бытию соотносилось с неизменной структурой человеческих влечений и инстинктов (Парето, Фрейд и др.) . Элементы этой генерализирующей теории влечений содержались уже в английской социальной философии и социальной психологии XVII — XVIII веков. Так, Юм, в частности, говорил, что действия людей всех наций и времен в значительной степени однотипны и что человеческая природа в ее принципах и проявлениях всегда остается неизменной. Одни и те же мотивы всегда ведут к одним и тем же

действиям. Одни и те же события проистекают из одних и тех же причин. Честолюбие, алчность, самовлюбленность, тщеславие, дружба, великодушие, гражданственность — все эти душевные свойства, распределенные в различном сочетании внутри общества, от века были и являются до сих пор источником всего того, что совершалось и предпринималось когда-либо людьми 1.

Этот процесс полной деструкции всех духовных элементов как в утопии, так и в идеологии находит свою параллель в формах нашей современной жизни и в соответствующих им направлениях в искусстве. Разве в том, что в искусстве исчезла гуманистическая тенденция, что в эротике выступает на первый план своеобразный "реализм", что в спорте все более заметны проявления инстинкта, не следует видеть симптом исчезновения утопического и идеологического элементов в сознании утверждающихся в современном обществе слоев? Разве постепенное сведение политики к экономике — тенденция к этому во всяком случае наблюдается, — сознательный отказ от прошлого и исторического времени, сознательное оттеснение любого "культурного идеала" не должно быть истолковано как изгнание утопического сознания во всех его формах даже с политической арены?

В этом находит свое выражение такая установка сознания на преобразование мира, для которой все идеи дискредитированы, все утопии уничтожены. Эту надвигающуюся "прозаичность" следует в общем-то приветствовать как единственное средство овладеть настоящим, преобразовать утопию в науку, уничтожить лживые и не соответствующие нашей действительности идеологии. Для того, чтобы существовать в полном согласии с действи-

1 См.: Юм Д, Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1965.

тельностью такого рода, где совершенно отсутствует какая бы то ни было трансцендентность, будь то в форме утопии или идеологии, требуется, вероятно, едва ли доступная нашему поколению жесткость или предельная, ни о чем не подозревающая, наивность недавно вступившего в мир поколения.

Быть может, для закончившего свое развитие мира (на стадии нашего самосознания) это — единственная форма подлинного существования? Быть может, лучшее, чем мы располагаем в этической сфере, и есть ориентированное на "подлинность" бытие? Ведь категория подлинности — не что иное, как перемещенный в духовную сферу принцип соответствия бытию, проецированный в этическую сферу принцип "реализма". Возможно, завершивший свое

развитие мир сумеет этого достигнуть. Но действительно ли мы настолько близки к цели, что отсутствие напряженности может быть отождествлено с подлинностью? Разве не очевидно, что в атмосфере этого постоянно увеличивающегося отсутствия напряженности будет все более угасать политическая активность, интенсивность научной деятельности, высокая ценность жизни?

Если, следовательно, мы не хотим спокойно принять такой "реализм", то мы должны продолжать ставить вопросы и возобновлять попытки понять суть дела: существуют ли, помимо этих социальных слоев, способствующих упадку напряженности, и другие силы? На поставленный таким образом вопрос должен быть дан следующий ответ.

Отсутствию напряженности в современном обществе противостоят две силы. С одной стороны, это — еще не достигшие успеха в борьбе за социализм и коммунизм слои. До тех пор пока они являются аутсайдерами в нашем мире, сочетание утопии, видения мира и действия не представляется им проблематичным. Их присутствие в социальной сфере свидетельствует о наличии хотя бы одной формы утопии, а она будет время от времени пробуждать к жизни антиутопии во всех тех случаях, когда этот левый фланг будет переходить к действиям. Вероятность этого в значительной степени зависит от структурной формы наблюдаемого нами процесса. Если на более поздней стадии удастся посредством мирной эволюции достигнуть такой совершенной формы индустриализации, которая будет обладать достаточной гибкостью и предоставит низшим слоям относительное благосостояние, то они, подобно раньше достигнувшему успеха слоям, неизбежно испытают упомянутое выше преобразование. (С этой точки зрения безразлично, сложится ли такая более совершенная форма социальной организации в рамках капиталистического общества, оказавшегося достаточно гибким, чтобы предоставить низшим слоям относительное благосостояние, или в обществе, где капитализм еще до этого преобразовался в коммунизм.) Если этой поздней стадии индустриализации

165

удастся достигнуть только благодаря революции, то на том и на другом полюсе вновь пробудятся к жизни утопические и идеологические элементы. Как бы то ни было, в социальном центре этого крыла оппозиции заключен один из компонентов судьбы трансцендентных бытию теорий.

Однако форма будущего утопического сознания и духовного склада зависит не только от судеб этой крайне левой группировки. Помимо этого социологического фактора есть и другой фактор, который надо принять здесь во внимание, а именно наличие в историческом процессе своеобразного социального и духовного промежуточного слоя, имеющего определенное отношение к духовной сфере, но еще не представленного в нашем исследовании.

Издавна во всех слоях помимо непосредственных представителей их интересов существовала прослойка, занятая духовными проблемами. С социологической точки зрения, их можно называть "интеллектуалами", однако в данной связи необходимо более точное определение. Здесь имеются в виду не обладатели дипломов, свидетельствующих о формальной образованности, а те немногие среди них, кто сознательно или неосознанно стремится отнюдь не к продвижению по социальной лестнице, а к чему-то совсем иному. Как бы трезво ни оценивать положение вещей, приходится признать, что ЭТОТ тонкий слой существовал всегда. Пока их духовные интересы совпадали с духовными интересами определенного поднимающегося слоя, их положение не вызывало никаких проблем. Они жили, видели и познавали мир в соответствии с той утопией, которая связывала их с определенными группами и социальными слоями. Это относится как к Томасу Мюнцеру, так и к буржуазным деятелям Французской революции, как к Гегелю, так и к Марксу.

Проблематичным их положение становится каждый раз тогда, когда стоящий за ними социальный слой приходит к власти, когда в результате этого процесс развития не нуждается больше ни в связи утопии с политикой, ни в упомянутом духовном слое.

Это отторжение от "духовности" произойдет и в том случае, если угнетенный слой обретет долю участия в господстве над данным социальным бытием. Однако до наступления этого момента будет все с большей ясностью проступать наметившаяся уже теперь тенденция рекрутировать свободно творящих носителей духовности из всех, а не только из привилегированных социальных слоев. Эта все более отбрасываемая обществом и замыкающаяся в себе духовная прослойка противостоит с другого фланга охарактеризованной нами выше социальной ситуации, развивающейся в сторону полной утраты напряженности. Поскольку данная социальная прослойка не сосуществует с установленным порядком полностью беспрепятственно, она также стремится взорвать его.

166

Для этой отторгнутой процессом развития духовной прослойки открыты следующие четыре возможности: первая группа внутри данной прослойки вообще, собственно говоря, сюда не относится, ибо она состоит из тех, кто еще связан с радикальным крылом социалистическо-коммунистического пролетариата. Для них — по крайней мере в этом отношении — не существует проблем. Они еще не ведают раскола между духовными и социальными связями.

Вторая группа, постепенно вместе с утопией отторгаемая процессом развития, приходит к скепсису и во имя подлинности совершает упомянутое выше уничтожение идеологии в науке (М. Вебер, Парето) .

Третья группа уходит в прошлое и пытается найти там эпоху, когда трансцендентность бытию в давно забытой теперь форме господствовала над миром; посредством такого романтического воссоздания прошлого эта группа пытается внести одухотворенность в настоящее. Подобную же функцию осуществляют с этой точки зрения попытки возродить религиозность, идеализм, символы и мифы.

Четвертая группа отходит от мира и сознательно отказывается от участия в историческом процессе; она непосредственно воспринимает исконную, наиболее радикальную форму утопии (от которой освободился процесс развития), не вступая ни в какую связь с радикальным политическим движением. Все то конкретное содержание, которое было уничтожено историческим и социальным процессом, все формы веры и мифа здесь также — в отличие от романтических устремлений третьей группы — не принимаются во внимание: в центре переживания оказывается только то внеисторическое нечто, тот экстатический момент, постигнутый в своей абсолютной чистоте, который некогда вдохновлял одновременно, хотя и различным образом, мистиков и хилиастов. Симптомы этого также существуют в современном обществе. Своеобразные вспышки в современном (часто экспрессионистском) искусстве и в современной (неакадемической) философии свидетельствуют о наличии этого свободно парящего экстаза. (Первые следы его обнаруживаются у Кьеркегора.) Посредством такого ухода хилиазма из современной жизни, из сферы политики, пожалуй, может быть сохранена чистота экстатического начала: однако тем самым чрезвычайно обедняются все сферы бытия, до той поры считавшиеся центральными, все сферы культурного влияния и объективации. Этот уход из мира будет иметь роковые последствия и для хилиастическо-экстатического сознания; ведь мы видели, как, замкнувшись в себе, в стороне от мира, оно постепенно приходило в упадок, превращалось в пустое сладкоголосье или чистое назидание.

После подобного анализа неизбежно возникает вопрос, что

же произойдет в будущем. Невозможность дать удовлетворительный ответ с наибольшей очевидностью открывает перед нами структуру исторического понимания. Попытка что-либо предсказать была бы пророчеством. А пророчество неизбежно превращает историю во вполне детерминированный процесс, лишая нас возможности производить выбор и принимать решение;

тем самым отмирает и инстинктивная способность оценивать значение фактов и осмысливать постоянно меняющиеся возможности.

Единственная форма, в которой предстает перед нами будущее, это форма возможности, и долженствование есть адекватное приятие ее. Для познания будущее — со всем тем, что выходит за рамки организованного и рационализованного, непроницаемая область, глухая стена; и, лишь наталкиваясь на нее, мы познаем необходимость стремления, а в связи с этим и обязательность долженствования (утопического). Только отправляясь от этого долженствования, мы ставим вопрос о существующих возможностях и только так открывается нам понимание истории. И тогда становится понятной конститутивная связь исторического знания со стремлениями и волей людей. Какая тенденция победит в нашем обществе, где различные утопические тенденции борются с тенденцией к исчезновению напряженности, предсказать невозможно, ибо наша действительность еще не завершилась; ответа на этот вопрос пока еще нет. Что же касается будущего, то потенциально все (поскольку мы люди, а не вещи), а по всей вероятности, многое, зависит от нашего желания. Выбор зависит в конечном итоге от решения каждого человека. Все сказанное здесь может только помочь ему осознать значение подобного выбора.

И в этих решающих вопросах еще раз проявляется резкая разница в возможном восприятии реальности. В качестве одной крайности мы и в этом случае приведем точку зрения анархиста Линдауэра: "Но что вы имеете в виду, говоря об объективном, чисто фактическом аспекте в истории человечества? Ведь не почву, дома, машины, железнодорожные пути, телеграфные провода и т. п.? Если же вы имеете в виду такие комплексы связей, которые стали традицией, привычкой и объектом религиозного почитания, как, например, государство и подобные ему учреждения, условия и отношения, то уверенность в том, что все это только видимость, уже не может быть устранена. Ведь возможность и необходимость социального процесса, переходящего в своем развитии от стабильности к разрушению и созданию нового, покоится именно на том, что над индивидом нет какого-либо сформировавшегося организма, а существуют только отношения, основанные на разуме, любви, авторитете. Поэтому для каждой отдельной "структуры", которая является таковой лишь до тех пор, пока индивиды приносят в нее жизненную силу,

неизбежно наступает время, когда живые отстраняются от нее как от потерявшего свой смысл призрака прошлого и создают новые комплексы связей. Так, я отнимаю у того, что я называю "государством", любовь, разум, подданство и мою волю. Я могу это сделать, так же как могу этого хотеть. Если же вы не можете, то это не меняет того решающего обстоятельства, что подобная

неспособность — неизбежное следствие ваших личных свойств, а не существа дела" 1 . Другую крайность иллюстрирует следующее высказывание Гегеля: "Существуют ли индивидуумы, это безразлично для объективной нравственности, которая одна только и есть пребывающее и сила, управляющая жизнью индивидуумов. Нравственность поэтому изображали народам как вечную справедливость, как в себе и для себя сущих богов, по сравнению с которыми суетные предприятия индивидуумов являются лишь игрою воли"

В рамках нашей более ограниченной проблемы, которая относится по существу к области социологической истории сознания, мы сумели показать, что в изучаемую нами эпоху наиболее важные изменения духовной структуры тесно связаны с преобразованием утопического элемента и не могут быть поняты в отрыве от него. Из этого следует, что в будущем в принципе можно достигнуть абсолютного отсутствия идеологии и утопии для мира, где нет больше развития, где все завершено и происходит лишь постоянное репродуцирование, но что полнейшее уничтожение всякой трансцендентности бытию в нашем мире приведет к такому прозаическому утилитаризму, который уничтожит человеческую волю. В этой связи следует указать на существенное различие между двумя типами этой трансцендентности: если уничтожение идеологии представляет собой кризис лишь для определенных слоев, а возникшая при ее проявлении объективность служит для большинства средством достигнуть более ясного понимания самих себя, то полное исчезновение утопии привело бы к изменению всей природы человека и всего развития человечества. Исчезновение утопии создаст статичную вещь, в которой человек и сам превратится в вещь. Мы окажемся тогда перед величайшим парадоксом, когда человек, достигший самого рационального господства над средой, станет человеком, движимым инстинктом; когда человек, после столь долгого, полного жертв и героизма развития, поднявшись, наконец, на высшую ступень сознания — где история перестает быть для него слепой судьбой и он сам становится ее творцом, — вместе с исчезновением всех возможных форм утопии утратит волю к созданию истории и способность понимать ее.

169

00.htm — glava08

М. Ласки

УТОПИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ*

О происхождении метафоры, или Несколько иллюстраций

к проблеме политического темперамента и интеллекту-

ального климата, а также к вопросу о том, как исто-

рически взаимосвязаны идеи, идеалы и идеологии

ИДЕАЛЫ

Жажда утопии

Зеленая палочка и муравейное братство

Где-то у Льва Толстого — по крайней мере, так подсказывает мне моя запись в старом блокноте, когда-то давным давно сделаны в порыве утопического энтузиазма, — я вычитал историю о зеленой палочке, закопанной у дороги на краю оврага в Старом Заказе. На этой зеленой палочке, как поведал в детстве Толстому его брат Николай, записана величайшая из всех тайн: как сделать всех людей счастливыми, чтобы в один прекрасный день исчезли все болезни, все горести, чтобы никто ни на кого не сердился и все любили друг друга. Всю свою жизнь Толстой верил в существование такой зеленой палочки, которая бы содержала рекомендации, как уничтожить зло в людях и дать им великое благо. [...]

Я сделал эту запись ради укрепления своего оптимизма, ибо в жажде утопии всегда есть нечто от этого толстовского свойства — широкий гуманизм, щедрый порыв и благородное видение. Но что любопытно (и, возможно, типично), моя запись оказалась неполной. Там отсутствовало несколько фраз, была выпущена одна из метафор, притом знаменательная, поскольку в ней содержался мрачный образ, с которым нелегко мириться лучезарному утописту. Продолжая свою радостную игру в счастливое общество, Л. Толстой и его братья решили — странным и неожиданным образом — назвать себя "муравейными братьями". Если главная тайна все еще оставалась недоступной, то по крайней мере "нам открылось муравейное братство", и этому открытию суждено было сохраниться в памяти на всю оставшуюся жизнь. Когда Толстому было за семьдесят, он объяснял: "Идеал муравейных братьев, льнущих любовно

друг к другу... под всем небесным сводом всех людей мира, остался для меня тот же"¹ .

Я делаю это признание, поскольку теперь мне представляется, что моя усеченная запись вполне символична: между пальцев просачивается то, что не хочется заносить на бумагу. Мы зачарованно ищем зеленую палочку и отворачиваемся (мол, все это случайное, из "другой оперы") от перспективы муравейного братства. И тем не менее человеческая жажда всеобщего благосостояния всегда выражалась в этой двойной метафоре, и в наше время утопистам приходится считаться с этим фактом. Что касается меня самого (если мне позволительно сделать здесь еще одно замечание), то в моих записных книжках встречаются и более пронизательные выписки. Такие зеленые палочки и жизнерадостные описания всевозможных островов блаженных, городов солнца и заморских земель сопровождаются мрачными догадками о том, что в самом стремлении к большей человечности, к совершенству рода людского имеется трагический просчет. "Пойди к муравью, — говорится в "Притчах Соломоновых", — посмотри на действия его, и будь мудрым" (6:6). Но не столь простым может оказаться такое наблюдение и не столь однозначной мудрость. Я позволю себе обратиться наугад еще к некоторым великим живописателям муравейного братства.

Когда в "Федоне" Сократ размышляет о будущем скитающихся по Аиду душ умерших, стремящихся вновь обрести телесную оболочку, он приходит к мысли, что им предстоит воплотиться в существах того же свойства или характера, который выработался у них на протяжении их жизни. Те, кто предавался обжорству, пьянству или отличался эгоизмом, примут облик ослов или других тупых животных, а те, кто сознательно жил по законам несправедливости, насилия и тиранства, станут волками, коршунами и ястребами. Что же касается "счастливейших людей", то есть тех, кто придерживался добродетелей обычного гражданина — рассудительности и справедливости, рожденных в повседневных обычаях и занятиях, — то о них Сократ высказывает следующее предположение: "Они, вероятно, снова окажутся в общительной и смирной породе, среди, может быть, пчел, ос или муравьев, а то и вернуться к человеческому роду и из них произойдут выдержанные люди"² . Представление о гражданской добродетели людей как о подобии муравьиной дисциплины, а о муравье как о герое — одна из идей, пронизывающих всю западную мысль.

В минуту политического разочарования Джон Мильтон, редко обращавший свой пристальный взор непосредственно к зем-

¹ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч., т. 34, с. 387.

² Платон. Сочинения, М., 1970, т. 2, с. 47 — 48.

ному, адресовал библейский завет: <"Пойди к муравью, ленивец", — рек Соломон> тем потерявшим веру отступникам, которые после крушения Кромвелевского протектората скатывались к роялизму. "У тех, кто полагает нацию конченной без короля, — писал Мильтон в своем последнем политическом памфлете (1660), — не больше подлинного духа и понимания, чем в мураше". Его немного беспокоила точность этого сравнения, и во втором издании несколькими неделями спустя Мильтон горячо доказывал, что не намеревался утверждать, будто "эти прилежные существа... живут в беззаконной анархии"; напротив, они "являют собой пример неблагоприятным и неуправляемым людям, пример умеренной и самоуправляемой демократии или сообщества, более сохранного и процветающего при общем совете и попечении множества равных тружеников, чем при господстве одного властного повелителя". Гоббс, которого Мильтон недолюбливал, в одном из выразительнейших мест своего "Левиафана" (1651) беспощадно обнажил поверхностность и неуместность аналогии между социальностью муравьев и сложной политической жизнью людей, которые по крайней мере обладают речью и разумом, подвержены зависти и ненависти и жестоким соблазнам власти и господства'. Но ни Мильтон, ни его современники никогда не достигали высот гоббсовской беспристрастности, и кратчайший путь к надежде указывала им соблазнительная метафора. Твари могут быть прилежными, бережливыми и целеустремленными; и когда некий историк сочинил "Краткое описание Нидерландов" (1652), Мильтон с глубоким удовлетворением отметил, что "они это муравьи мира, и, не имея ничего, помимо того, что дает им трава, они тем не менее почти во всех условиях остаются кладовой христианского мира... Каждый занят делом и несет свою крупицу". С какой легкостью муравей, по крайней мере в виде интеллектуальной метафоры, вписывался в платоновский, протестантский и — уж совсем хорошо — в прусский контексты! Имеется запись разговора с князем Отто фон Бисмарком в бытность его "железным канцлером" в Берлине, в котором он сделал примечательное признание: "Если бы мне надо было выбирать, в каком виде мне предстоит жить снова, я не уверен, что не захотел бы быть муравьем". "Видите ли, — добавил он, — это маленькое насекомое живет в условиях совершенной политической организации. Каждый муравей обязан работать — вести полезную жизнь; каждый трудолюбив; субординация, дисциплина и порядок достигли у них совершенства. Они счастливы, так как они работают" 2. То, что Бисмарк,

подобно Платону, относил к области метемпсихоза* (хотя кое-кто и найдет здесь больше, чем крупицу, (ein Kornchen) прусской действительности), у других получало более непосредственный

посюсторонний смысл. Кваме Нкрума (или Осагьефо, Великий освободитель, как он некогда предпочитал, чтобы его называли) рассказывает в своей "Автобиографии", что однажды, уже будучи организатором революционного движения в Гане (бывшем "Золотом Береге"), он наблюдал за муравьями. "Вот ведь, их ничто не остановит, — подумал я, следя, как эти крошечные существа сновали взад и вперед... — Они всегда добьются своей цепи, потому что они дисциплинированы и организованы. Среди них лодырей нет и в помине".

Поистине только великой ленью человеческого воображения можно объяснить тот факт, что утопическое видение будущего человека, наконец-то выпрямившегося и ставшего подобным Богу, подменяется униженной завистью к муравьям на дощатых полах России, африканских верандах и песчаных полях Бранденбурга. [...]

В самом деле, с тех пор, как Метерлинк реабилитировал муравья и муравьиную кучу от клеветнических нападок Эзопа и Лафонтена, у муравейника есть свои защитники — не только как у "маленькой модели наших собственных судеб", но как у вдохновляющего образца организации и целенаправленности. Сам Метерлинк был убежден, что современная мирмекология** доказала, что муравьи являются "одними из самых благородных, мужественных, милосердных, верных, щедрых и альтруистичных существ на земле". Их "правительство" "превосходит любое из тех, которые способны создать люди"; в социальных отношениях у них царит "мир, изобилие и полное братство"; что касается религии, то "больше добрых самаритян пробегает по тропкам муравейника, чем проходит по дороге между Иерусалимом и Иерихоном". Вот где, оказывается, утопия для человечества, перспектива счастливой жизни "во всем и для всех". Но: "Мы потеряли чувство коллективизма. Вернем ли мы его? Социализм и коммунизм, к которым мы движемся, означают шаг в этом направлении". [...]

* Религиозно-мифическое представление о перевоплощении души после смерти тела в новое тело какого-либо растения, животного, человека, божества. — Прим. ред.

2 Разумеется, образ муравья используется в политических и социальных текстах в бесчисленном множестве вариаций.

** Наука о муравьях, — Прим. ред.

[...] Односторонняя критика утопий часто упускает из виду "двойственность метафоры", амбивалентный и зачастую диалектический характер утопического вдохновения. Утопии создаются одновременно и от отчаяния, и от надежды. Это модели стабильности, рожденные в атмосфере противоречий. Это действия — своего рода "деятельные сновидения" — во имя идеальных ценностей, которые игнорируются или предаются в настоящем, которые некогда существовали в прошлом или могут быть осуществлены в будущем. Это интерпретация существующего порядка и — в большинстве случаев — программы его изменения. Утопии всегда свойствен поучительный смысл в форме скрытого призыва к действию, ибо все политические идеалы имплицитно революционны: их критические компоненты порождают недовольство существующим, а образы совершенного устройства — жажду созидания нового. Утопическая мечта о будущем, с ее источниками в фантазии и отчуждении, предполагает наличие кошмара настоящего. И при этом, как мы убедились, мыслимое и желаемое будущее никогда не бывает свободно от отмеченных кошмарами путей к его приходу. Склоним голову перед этой загадкой! Жесткость почти всех утопий, их авторитарное или патерналистское утверждение совершенства странным образом не согласуются с законами человеческого воображения. При таком разнообразии жизни и литературы не могут ли рождаться и более гибкие мечты о свободе человека и его участи? Уолтер Беджгот некогда предположил, что разнообразие "может быть до такой степени ненавистным", что сами новаторы изобретают самые жесткие механизмы для подавления новых и аномальных социальных явлений¹. А не так давно подобный вопрос высказал и Льюис Мэмфорд, столкнувшись с этой же "головоломкой": "Откуда таки бедность человеческого воображения, казалось бы, освобожденного от пут реальной действительности?.. Откуда берется все это принуждение и регламентация, характерные для таких, казалось бы, идеальных сообществ?"

Это, по-видимому, может быть осмыслено только при взгляде на утопию как на вполне естественное отчаянное бегство от хаоса, произвола, расточительности, неуверенности, распущенности — всего того, что присуще — за небольшим исключением всем человеческим обществам. Посмотришь на веками длящуюся человеческую праздность и невольно взмечтаешь об обществе, где все добросовестно трудятся, а не слоняются без де-

ла. Оглянешься на полные жестокости, предательства и бездумной, дикой безответственности и управителей, и управляемых века и склонишься к высокому мудрому фантазированию о том, как и где обрести человеку чувство солидарности, дисциплины и верности своим повседневным обязанностям и нравам. [...]

Утописты редко могли представить себе свободного разностороннего человека, поскольку в каком-то элементарном смысле они чувствовали, что люди и так дьявольски расточительно и безалаберно свободны. Как могли они рассчитывать на разнообразие и непохожесть людей в обществе, когда их глубочайшим желанием было стремление к чуду упорядоченности, способной дать хоть толику достоинства, цели и смысла их жизни посреди того пустого произвола, которым была отмечена и омрачена критикуемая ими действительность. [...]

Беджгот с редкой викторианской снисходительностью взирал на пороки того времени, которое он называл "предварительными веками", когда господствующей оставалась "потребность в устойчивой жизни при том, что все вокруг было лишено устойчивости". Количественная сторона жизни была важнее ее качества. В чем, по его мнению, нуждался человек, так это во "всестороннем управлении, связывающем людей воедино, заставляющем их во многом делать одно и то же, указывающем, что им следует ожидать друг от друга, в общем, производящем их по одному и тому же образу и подобию и сохраняющем их таковыми. Каково это правление — не так уж и важно. Хорошее правление лучше, чем плохое, но любое правление лучше его отсутствия... Вся трудность состоит в том, чтобы добиться от людей послушания; что делать с этим послушанием потом — уж не столь существенная проблема". Если это так, то понять — значит и простить. В противном случае мы, вслед за Мэмфордом и некоторыми другими авторами, должны были бы заключить, что собрание произведений утопической литературы представляет собой самый бесплодный, жалкий, неумный и бескрылый жанр в истории письменности. Но если жизнь была так убога, то стоит ли удивляться, что она породила столь нищенские идеалы? Утопия — зеркало, а зеркало, как бы творчески оно ни искажало реальность, отражает только те объекты и тени, которые находятся перед ним. [...]

И у Томаса Мора мы находим неизгладимо зеркальный образ реальности этого времени, перевернутое отражение анархии и упадка, которые Мор с таким отвращением наблюдал в современном ему обществе. Он отдавал себе отчет в этом феномене, видел трещину в своей концепции, пятно на идеальной картине. Вспомним его собственное трогательное признание относительно соблазна жажды власти (в письме к Эразму Роттердамскому, который следил в Левене за тем, как продвигается

печатание "Утопии") . "Ты себе не можешь и представить, как я теперь ликую, как я горд, как я возвысился: мне до такой степени все время представляется, что мои утопийцы назначили меня бессменным правителем, что уже теперь я вижу себя шествующим в их почетной диадеме из

пшеницы, облаченный во францисканскую рясу, держащим пред собой скипетр из пучка хлебных колосьев, окруженным блистательной свитой амауротов"¹ . [...]

Мечта Мора о том, чтобы быть королем Утопии, оказалась недолговечной. [...]

Утопист превращается в фабианца

[...] Вопрос: что делать? означал для него идти в политику, и это было роковым решением — в 1517 г., год спустя после опубликования "Утопии", он стал членом Королевского совета, в 1529 г. — лорд-канцлером, а в 1535 г. был обезглавлен на эшафоте. В истории интеллигенции решение Мора занимает, как мне кажется, памятное место, промежуточное между приглашением Аристотеля в воспитатели к Александру Македонскому и объяснениями сложного характера общественных интересов, с которыми Макс Вебер в своем докладе "Политика как призвание и профессия" обратился к современным интеллектуалам. А в последней редакции рукописи "Утопия", относящейся ко времени (согласно профессору Дж. Хекстеру), когда Мор все еще взвешивал "за" и "против" относительно принятия приглашения Генриха VIII, он уже сформулировал все аргументы, касающиеся блеска и нищеты положения утописта, занявшегося общественными делами, философа среди царей, реформатора по своему политическому призванию. [...]

"Играй возможно лучше ту пьесу, которая у тебя под рукой... Так обстоит дело в государстве, так и на совещаниях у государей. Если нельзя вырвать с корнем превратные мнения, если ты по своему искреннему убеждению не в силах излечить прочно вошедшие в житейский обиход пороки, то из-за этого не следует покидать государственных дел, как нельзя оставлять корабль в бурю, раз ты не можешь удержать ветров. Но нельзя насильно навязывать новые и необычные рассуждения людям, держащимся противоположных убеждений, так как эти рассуждения не будут иметь у них никакого веса; тебе же надо стремиться окольным путем к тому, чтобы по мере сил все выполнить удачно, а то, чего ты не можешь повернуть на хорошее, сделать по крайней мере возможно менее плохим" . [...]

2 См.: Вебер М. Избранные произведения, М., 1990. Заключительные слова этой статьи звучат следующим образом: "Лишь тот, кто уверен, что он не дрогнет, если, с его точки зрения, мир окажется слишком глуп или слишком подл для того, что он хочет ему предложить; лишь тот, кто вопреки всему способен сказать "и все-таки!" — лишь тот имеет "профессиональное призвание" к политике". (Вебер М. Бит. соч., с. 706.)

3 Мор Т. Утопия, М., 1953, с. 226.

Новый Свет Колумба: от Данте к Морю

[...] Если, как я постараюсь показать в своей книге, идея утопии и революции связана с движением от астрологии к астрономии и от теологии к политике, то вся эта переоценка происходит на фоне широчайшего общего движения европейской мысли; и здесь я чувствую необходимость вернуться к более ранней, средневековой сцене — от Мора к эпохе Данте и императоров Священной Римской империи, — с тем чтобы зафиксировать рождение земной секуляризованной драмы на месте того, что искони было сутью религиозных и эсхатологических помыслов. Каким образом страстные социальные идеалы вытеснили традиционно освященные поиски рая? Когда восходящее к незапамятным временам стремление достичь садов Эдема уступило место современному поиску утопии? Каким образом мечта и фантазия соединились с политическим действием и земными страстями? [...]

Для меня существенно здесь то, что в это время открывались новые пути достижения рая. Один из них показал Данте земное царство мира и справедливости; другой открыли Колумб и Америго Веспуччи — зеленеющие земли экзотической надежды и доброй удачи; еще один путь показал Мор — мирское общество, устроенное людьми на началах добродетели. За ними последуют другие первопроходцы — мечтатели и провидцы, исследователи и авантюристы, гуманисты и пророки, — ищущие новый образ жизни для человека в его теперешнем земном существовании. Утопия была другим миром, новым миром, далекой, но теперь открытой реальностью, на самом деле находящейся там, за морями. Утопия была "Америкой", которая, возможно, и есть Эдем (и такой ей суждено было остаться, вплоть до Скотта Фицджеральда — "нетронутым зеленым лоном нового мира, [пронизанного] музыкой последней и величайшей человеческой мечты... о неимоверном будущем счастье") 1. [...]

Реформисты-практики или нетерпеливые бунтари

Не лишено символического значения то обстоятельство, что в этот первый классический век жажды утопии английский утопист Томас Мор опасается "смятения" и избирает "благоразумный и удобный для осуществления цели" подход к делам; французский утопист намекает на грядущее восстание праведных, исполненное гнева и насилия; записки испанского утописта Колумба канут где-то в беспорядочном иберийском архиве, а итальянский утопист Кампанелла обречен томиться в

иноземной темнице, смутно и безрезультатно надеясь на заговор, на получение сана кардинала или на чудо Всеобщей Республики. Этим прототипам суждено будет сохраниться: мы никогда больше не останемся без наших сторонников утопической реформы, утопического восстания, утопического донкихотства и утопической патетики. Но я нахожу необходимым подчеркнуть, что с момента рождения нашей современной английской утопической традиции она ассоциировалась с типично английским духом постепенности и здравого смысла. В нынешней Англии даже самые бескомпромиссные противники понятия и духа утопии, как это ни парадоксально, исходят из той же самой фабианской традиции, из того же первоизданного источника терпеливого эмпирицизма.[...]

Трудность Мора — она же дилемма, стоящая перед всеми благородными и осторожными провидцами, — это трагическое столкновение между их ясным утопическим видением того, что есть благо, и их же реформаторским вынужденным бременем реальных компромиссов и отступлений. [...]

История, увы, не очень-то считается с дилеммами, стоящими перед чувствительными душами. Утопия Мора, однажды став интеллектуальным событием, зажила своей собственной неуправляемой жизнью. В умах людей пера утопическая жажда была продуктом воображения и, следовательно, оставалась нестрогой, противоречивой, нечеткой, либеральной. Свобода могла существовать в шорах исключительно воображаемого общественного порядка, в его эстетической сложности, открытости слову. Иное дело — отчаявшаяся душа религиозного нетерпения или пылкое сердце политических требований — тут уж нет ни времени, ни места для какой-либо амбивалентности. Фундаментализм не признает тонкостей. Абстрактный идеализм скроен из более жесткого материала. И именно тут, где иссякает терпение, возникает идея революции. Это та точка, где чувство совершенства соединяется с потерей умеренности. [...]

Революционная приверженность

Спасение общества

Хотя мы говорили о прорыве к реформе в XVI в. и о прорыве к революции в XVIII в., один историк, занимающийся проблемой "поиска тысячелетнего царства", напоминает нам, что изначальный контекст для некоторых, если не для всех этих элементов, возник еще раньше, в XIV в. "Когда люди перестали думать об обществе без различия в статусе или богатстве как о золотом веке, безвозвратно затерянном в отдаленном прошлом, и вместо этого расположили его в неизбежном ближайшем бу-

178

дущем?" Норман Кон дает следующий ответ: "Насколько можно судить по имеющимся источникам, этот новый социальный миф появился в беспокойное время около 1380 г." Н. Кон имеет в виду Джона Болла, мятежное насилие английского крестьянского восстания 1381 г.* и всю наивную революционную эсхатологию позднего средневековья. Другой историк, изучавший революционные организации во Франции и Нидерландах XVI в., задается подобным же вопросом: нельзя ли отыскать прототипы и якобинцев, и более поздних утопическо-революционных партий среди гугенотов и в Священной лиге во Франции, в морских гезах и кальвинистах в Нидерландах и (в меньшей мере) в "братьях" Дж. Нокса и лордах Конгрегации в Шотландии? [...] В них недоставало только одного персонажа — подлинного революционера. Эти "революционные партии" по большей части представляли собой консервативные силы религиозного несогласия и политического недовольства, обычно возглавлявшиеся взбунтовавшимися аристократами, лишенными основательных программ разрушения или перестройки традиционного общественного порядка. По данному вопросу упомянутый историк придерживается той же точки зрения. "В революционных движениях XVI в. парадоксально то, — пишет он, — что их возглавляли люди, не являвшиеся революционерами". И все-таки радикальная социальная фантазия обретала динамизм на разных путях. Утописты придали жизненную наглядность картине золотого века, а воинствующие реформаторы вдохнули новую надежду на практические перемены в этой жизни. Однако с появлением первого современного поколения утопических революционеров мы столкнулись, по словам Токвили, с "дотоле неизвестной породой людей... первых из особой человеческой расы". Кондорсе утверждал, что "революционер связывает себя только с такими революциями, целью которых является свобода..." и что в "вечной цепи человеческих судеб" правда, счастье и добродетель "неразрывно сплетены" между собой. Таким образом, мечта о свободе впервые была трансформирована в систематическую программу действия, не предлагавшую больше поправок и корректировок существующего порядка в духе примерного приближения к отдаленной модели, а требовавшую немедленного, сегодня или не позднее чем завтра, разрушения всего старого и строительства нового. Это было, как утверждал Токвиль (слегка преувеличивая, но нисколько этим не гордясь), специфически французское достижение. Если бы, рассуждал он, подобно англичанам, францу-

* Под руководством Уота Тайлера. — Прим. ред.

зы могли, не разрушая старых учреждений, постепенно изменять господствующий в них дух путем практики, то, может быть, они не изобрели бы столь охотно всяких новостей.

Человек революции выбирает, быть ли ему знатоком апокалипсиса или визионером земного рая. Обыкновенные пророки-мечтатели, подобные Сен-Симону, Фурье, Роберту Оуэну, походя отвергаются Карлом Марксом. "Эти новые социальные системы заранее были обречены на то, чтобы оставаться утопиями, и чем больше разрабатывались они в подробностях, тем дальше они должны были уноситься в область чистой фантазии"¹. [...]

Различие между черновыми и окончательным текстами "Гражданской войны во Франции (1871)" демонстрирует в высшей степени драматическое разрешение противоречивости мысли Маркса относительно связи между утопией и революцией. [...] Содержащаяся в первом варианте дружеская, братская уступка благородным мечтателям, а главное, признание исторической взаимозависимости политических средств и воображаемых целей полностью исчезают в окончательном и увидевшем свет тексте. Вот как выглядит этот отрывок, созданный в процессе движения из мира пророчества к настроениям апокалипсиса:

"Рабочий класс не ждал чудес от Коммуны. Он не думает осуществить *par decret du peuple** готовые и законченные утопии. Он знает, что для того чтобы добиться своего освобождения и вместе с тем достигнуть той высшей формы, к которой неудержимо стремится современное общество в силу собственного своего экономического развития, ему придется выдержать продолжительную борьбу, пережить целый ряд исторических процессов, которые совершенно изменят и обстоятельства и людей. Рабочему классу предстоит не осуществлять какие-либо идеалы, а лишь дать простор элементам нового общества, которые уже развились в недрах старого разрушающегося буржуазного общества"².

Маркс изо всех сил держался за таинственную силу конечных целей. Мало кто из проводников нового неба и новой земли с такой последовательностью старался освободиться от утопических образов рая. Может быть оттого, что общественные идеалы предназначены для слабых духом? Он, кажется, был в этом убежден: "Доктринерское, неизбежно фантастическое предвосхищение программы действий будущей революции только отвлекает от борьбы сегодняшнего дня". Не была ли, однако, предвосхищающая фантазия двигателем героев и мучеников на протяжении всей истории? Он в этом сомневался. [...]

Маркс, таким образом, порывал не только с утопистами в строго формальном смысле этого слова. Порвать с ними — при всех имевшихся здесь эмоциональных (и логических) труднос-

1 Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.19, с.194. * По декрету народа (франц.) . — Прим. перев. 2 Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.17,с.347. 3 Там же, т. 35, с. 132.

180

тях — было менее проблематично, чем отойти от сложившейся радикальной традиции, которая в течение двух столетий, от левеллеров* до монтаньяров**, все более отождествляла себя с открытостью детальному обсуждению практических аспектов. В борьбе за новое люди уже не обязательно обречены на борьбу вслепую. Они могут подняться к новым высотам, благодаря полному осознанию того, во имя чего они готовы умереть; никогда уже им не придется быть жертвенными мучениками на алтаре смутных путаных идеалов, что всегда чревато обманами и предательствами.

Поэтому когда Буонарроги описывал историю "Заговора во имя равенства" Бабефа и пост-якобинские планы "новой революции", которая окончательно приведет к подлинному "возрождению человека", он подчеркивал необходимость и важность полной ясности в отношении как целей, так и средств:

"Было, однако, желательно, чтобы, прежде чем заняться способами осуществления этого уничтожения, каждый член не только убедился в справедливости этого предприятия, но имел также полное представление о политическом строе, которым надлежало заменить строй, уничтожение которого было задумано. Люди искренне желали блага народу и сознавали, что было бы несовместимо с его подлинными интересами легкомысленно предаваться волнениям, которые в результате могли бы привести к введению новой тирании на развалинах существующей, к созданию новых привилегий и к потворству новому честолюбию" 1 . [...]

А когда великий лидер ирландских чартистов Бронтер О'Брайен переводил книгу Буонарроти, он снабдил этот отрывок весьма красноречивым примечанием. "Вряд ли нужно искать более сильное доказательство их честности и добрых намерений. Люди, которые просто низвергают, не имея ясных и оправданных идей относительно того, что они собираются воздвигать на месте

разрушенного, — это не реформаторы, а спекулянты на анархии. Они либо грабители, либо орудия в руках грабителей" .

Однако то, в чем Бронтер О'Брайен усматривал грабительство, представлялось Марксу историческим актом экспроприации. Знай чартисты Гегеля, они бы поняли, что ясные и справед-

* Левеллеры — радикальная политическая партия в период Английской буржуазной революции XVII в. (до 1647 г. левое крыло индепендентов), объединяла главным образом мелкобуржуазные городские слои; левеллеры выступали за республику, против ликвидации частной собственности и отмежевались от диггеров (так называемых истинных левеллеров). Потерпели поражение в борьбе с индепендентами (1649 г.). Прим. ред. ** Монтаньяры (франц. montanards от montagne — гора) — в период Великой французской революции — революционно-демократическое крыло Конвента, представлявшее якобинцев; занимало на заседаниях верхние скамьи (отсюда название), — Прим. ред.

181

ливые идеи относительно будущего не нуждаются в воплощении в умах и фантазиях людей, — они содержатся в самой логике событий, в неотвратимом движении истории. Сокрушение это прелюдия к освобождению — такова диалектика свободы. Точное знание состоит не в понимании принципов устройства, а в социологической неизбежности революционного движения. Различие проводится не между спекуляцией на анархии и реформированием общественного порядка, а между спекулятивными фантазиями и законами, управляющими социальными процессами, или, как предпочитали формулировать Маркс и Энгельс, между "утопией" и "наукой". Радикальный разрыв, обозначенный Энгельсом в его работе "Развитие социализма от утопии к науке" (1878), был по сути одним из величайших поворотных пунктов современности. Апокалиптики порвали с пророками, и с этого момента и утопия, и революция перестали быть тем, чем они были прежде. [...]

Замаскированное тысячелетнее царство

[...] Прочесывая все написанное Марксом, от юношеской гегельянской поэзии берлинского периода до той самой прелюбопытнейшей переписки с Верой Засулич (где Маркс тщился найти очень специальный ответ на очень специальные русские проблемы и сочинил три различных варианта ответа), можно обнаружить лишь смутные намеки на собственную утопию Маркса, которую он в большинстве случаев упорно искоренял. При некоторой широте допущений, они, я

полагаю, указывают на веру в некую федерацию коммун и кооперативов (но тут, конечно, приходится пренебречь сильным государственно-централистским подтекстом) . В остальном имеется только одно — содержащееся в "Немецкой идеологии" (1845) — трогательное описание одного дня в Утопии, "где никто не ограничен исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество... создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра — другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, — как моей душе угодно, — не делая меня в силу этого охотником, рыбаком, пастухом или критиком" 1.[...]

Обет

Противоречия, которых мы коснулись, возможно недостаточно четко выявили поистине двойной характер революционного обета: для настоящего революционера его дело — это и средство, и цель. Если революция рассматривается только как

1 Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 32.

182

средство, это означает, что бывают ситуации политического и социального кризиса, когда оказываются тщетными все доступные способы перемен — мирный, или постепенный, или рассудительный, или любой другой отождествляемый с уступками, компромиссом, примирением, — и только решительный слом и фундаментальный переворот могут обеспечить справедливость и установить приемлемый порядок. Так что не только радикалы, но и умеренные, реформаторы, либералы и даже консерваторы оказываются в рядах революции. Революция как цель означает, что новое общество мыслимо и на деле осуществимо только на основе абсолютно отличных социальных, политических и культурных принципов. Все утописты — революционеры (хотя не все революционеры — утописты); многие реформаторы — революционеры в том смысле, что конечная цель всех их реформ и нововведений выходит за рамки существующих структур. Другими словами, революционная цель может быть достигнута реформистскими средствами, так же как и утопия реформиста может оказаться подстегиваемой отчаянными и с неизбежностью толкающими к полному отказу от существующего действиями. Ничто из этого само по себе не создает тот вид тотальной приверженности, которая характерна для современных политических страстей.

Под обетом я понимаю не просто принятие революции как способа достижения социальных перемен в условиях, которые представляются явно безнадежными, если не прибегнуть к каким-то выходящим за пределы умеренности или даже насильственным мерам. Не имею я в виду и простое видение органически иных социальных устройств как задачи социальных усилий. Речь идет о таком сосуществовании в людях мечты и отчаяния, о таком их духовном упоении и физической страсти к насильственным средствам или грандиозным целям, что одно становится немыслимым без другого. Обет принимается тогда, когда революция приобретает смысл совершенного способа достижения совершенного результата; она гарантирует достижение рая одним махом, поскольку сочетает в себе чудесные средства с чудесными целями. Таким образом, новое общество начинает представляться невозможным без предварительного революционного обета, а революция — это только верный инструмент приближения будущего, поскольку она полностью разрушает старое, освобождая место для строительства нового. Ни одна из этих посылок не является истинной, а взятые вместе, они ведут к историческим трагедиям. [...]

Такого сорта предрасположенность находит параллель в ярости средневековых европейских религиозных восстаний. Вспомним, как предтечи утопии и революции принимали на себя обет быть священными представителями земной справедливости. Здесь, как это иллюстрирует, возможно, самый знаме-

183

нитый и влиятельный из радикальных документов кануна Реформации — "Реформации императора Сигизмунда" (ок. 1438 г.) содержатся все элементы политической приверженности идее тотального преобразования мира, которые мы наблюдаем у носителей революционного сознания — от Данте и Иоахима до Маркса, Лассаля и Бакунина.

1. Данный момент есть момент окончательного кризиса

"Послушание умерло. Справедливость вопиюще попирается. Ничто не находится на своем надлежащем месте... Но нам следует понять: дальше так продолжаться не может... Наше общество больно и немощно... Все пришло к критическому завершению. Должен быть создан новый порядок".

2. Настало время гнева

"Реформация не преуспеет в Империи, если ее не насадить силой и страхом наказания... Грядет карающий судья, который явится посреди нас и будет судить нас, и его суд будет судом гнева... Сорняки должны быть выполоты, если мы хотим, чтобы в саду росли плоды".

3. Наступил момент справедливости

"...У справедливости и добродетели немного последователей, но в конечном итоге они одолеют все напасти. Сокровищница справедливости открыта, видимо, немногим и незнатным... Если все в городе будет общим, если люди объединятся, чтобы владеть всем и делать все сообща, все эти беды исчезнут. Если никто не будет пытаться ущемить интересы своего соседа, если все станут работать для общего блага, не станет борьбы и вражды, и каждый будет жить наравне со своим соседом... Давайте же уразумеем наш подлинный интерес и будем жить по совести! .. Настало время!.. Если ты видишь, что идут справедливые, запишись в их ряды, присоединись к ним и помоги уничтожить всю ту мерзость и мразь, из-за которой весь мир теперь погрузился в отчаянье... будь в первых рядах этой битвы".

4. Великий отказ

"Вы можете спросить: как может быть учрежден этот новый порядок? ...Вам должно знать, что злодейство не может вечно одерживать верх над решимостью добиться исправления. Перестаньте склонять голову перед их угрозами, отвергните их притязания на то, чтобы быть вашими судьями, и они станут бессильными. А бедные, простые должны проявить веру... Они непременно победят... Вы увидите, появится тот, кто посредством силы установит лучший порядок. Идите за ним все, как один. Новый порядок должен прийти... Это время близко, как вы скоро узнаете".

5. Пророчество

"В четвертой (апокрифической) книге Ездры мы читаем: "В году 1439 придет маленький человек из посвященных, который будет править и карать людей. И правление его будет от моря до моря. Нога его будет попирает грех. Все зловерное будет разрушено и сожжено. Все люди возрадуются. Справедливость воспрянет вновь!" Так проповедано нам не ложно. Мы чувствуем, что это время близко... Время свершения приблизилось".

Все эти элементы были перекомпонованы и развиты в необычайном коммунистическом манифесте, подписанном поразительным эльзасским повстанцем, известным только под именем

"Верхнерейнский революционер". Документ за этой подписью, обнаруженный в архиве г. Кольмар, может служить

184

иллюстрацией природы революционного обета, так как он продиктован апокалипсической приверженностью идее земного рая (в данном случае, очевидно, находящегося в "прекрасном Эльзасе"). Его автор был убежден — и подкреплял свою убежденность учеными ссылками и цитатами, — что великая и желанная реформа не может быть ни легальной, ни мирной, а будет представлять собой насильственное обновление. Он знал, что это будет борьба на два фронта: с епископами и с монархами, и даже — с протоякобинским безразличием — предполагал, что "на кайзера наденут крестьянский малахай и отправят побираться!", предвосхищая красную ленту, которой повязали коронованную голову Бурбона, прежде чем отправить его в заточение. "Кайзер, — провозглашал он, — ставится народом, а не народ кайзером". Он проповедовал священную войну со злом и злодеями, особенно с "кровопийцами — врагами бедняков". Какая "жалкая участь", восклицал он, в том, что "дикие звери пользуются большей свободой, чем человек"! Распалась связь времен, исчезло всякое устройство. "Мир стоит вверх дном, правда разрушена, зло попирает добро, всюду царит несправедливость, закон и верность мертвы, любовь угасла". Он организует "Братство желтого креста" и со "своими сторонниками бросит вызов миру". То, что он говорит, и то, что он предлагает делать, — едино, как в единстве теории и практики: "Ратуйте словами и воюйте делами!" Как явствует из двух его афоризмов, он провозглашал братство всех людей и прокламировал царство добродетели ("мы все — братья по Адаму", "не может зваться благородным тот, кто живет недобродетельно") 1 .

Не имеет смысла говорить, как это делают многие историки, что наш автор с Рейна был по сути своей консерватором или, в основном, оглядывался назад, подобно всем другим социальным бунтарям эпохи Реформации (Томасу Мюнцеру, Джону Уиклифу, Яну Гусу), как будто существует подходящий компас или хронометр для определения таких вещей. Все часы в истории идут вперед. Каждая попытка определить свое направление требует новой ориентации. В своей политике достижения рая рейнский революционер изобрел много оригинального. Его теория правительства была смесью демократического конституционализма с теократическим террором; в его экономических суждениях есть признаки и средневекового, и современного коммунизма; его идеология, как в случае любого радикального темперамента, колеблется между определенностью детерминированного будущего и субъективными удобными возможностями для действия в данный момент. Он чувствовал бы себя вольготно в

любом из последующих столетий.

Настаивая на сопротивлении существующим властям, рейнский революционер, казалось бы, выступал за ограничение политической власти, ибо во имя закона и справедливости можно послушаться или даже сместить папу или императора. По существу, он придерживался доктрины самоопределения суверенного народа. Все люди от природы свободны и благородны ("von Natur gleich frei und edel"). Но в то же время, настаивая на том, что изменения в условиях человеческого существования произойдут внезапно, драматично, одновременно во всей своей совокупности, он неотвратно впадал в тот самый визионерский мистицизм, который и тогда, и теперь объединяет революцию с апокалипсисом. В его фантазиях о насильственном перевороте появляется "человек из народа", открывающий эпоху "одного пастыря, одного стада, одной веры во всем мире". В своих видениях будущего он узревает огонь с небес, бушующий потом на земле, кровавый дождь, бедственный голод и болезни. Астрология рейнского революционера (он был известен как "астрономус") подкрепляла его веру, так как не только в звездах читалось будущее, но небесами обеспечивалось и чувство личной безопасности, и в общем-то схема всевышней предопределенности. Его мессианизм неизменно подогревал его гнев до точки кипения, ибо из горного леса должен появиться вождь, и с его приходом к цезаре-папистской власти совершатся "убийства, удушения, сожжения, обезглавливания, повешения ...". Это — момент священной мести врагам народа: "Schlacht si all ze tot!" ("Порази их всех насмерть!") .

Были ли эти рейнские бунтари "революционерами"? Возможно, нет. Зато повстанцы, которые действительно появились из Черного леса, были явно и без всякого сомнения реформаторами — никогда еще никто не обнаружил признаков мессианистически настроенного Фридриха. Небольшое исследование сравнительной идеологии обнаруживает глубокое расхождение языка и темперамента маленьких людей осторожного поведения и героев, готовых оседлать мир. Я намереваюсь сравнить "Реформацию императора Сигизмунда" и манифест об Эльзасском рае с одним из бесчисленных "практичных и земных" документов, собранных историками свидетельств, в которых отразились недовольство и протест той эпохи. Обратимся к Уставам крестьян Штеллингена и Люпфена от 1525 г.¹ Они конкретно вскрывают с позиций "справедливости, разума и здравого смысла" все, что вызывает возмущение крестьян и горожан, и в точности описывают, что должно быть сделано для приведения дел в большее соответствие со священным и естественным законом. Они

1. Strauss (ed.). Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation. 1971, p. 153 — 166.

требуют компенсации за произвольные аресты и необоснованные конфискации, протестуют против незаконных поборов и непомерных платежей (особенно при оплате услуг юристов и нотариусов), настаивают на ответственности за причиненный ущерб. Следует отменить принудительные (и неоплачиваемые) работы и услуги, огульные сборы, незаконные экспроприации земли и жилищ. Людям должно быть позволено жить и работать, жениться и богатеть, служить и пользоваться услугами — при должном соблюдении ими своих прав и обязанностей.

В ходе европейской истории каждое из этих реформистских требований осуществилось — сначала частично, затем полностью, — медленно, и зачастую не без подталкивания новыми волнениями низов, иногда быстро в результате лихорадочных уступок сверху (или, как выразился один искушенный немецкий государственный деятель, "мер, необходимых для удержания в котле рвущегося наружу пара"). Угнетательский общественный строй времен "Союза башмака" и "Бедного Конрада" ко времени Канта, Гете и Наполеона изменился неузнаваемо: за прошедшее время общество шаг за шагом преобразовывалось, его институты перестраивались и перекраивались, его экономические и юридические основы заменялись другими и действительно революционизировались. (Хотя история может быть и слегка скептической в отношении того, насколько полно восторжествовали здравый смысл и справедливость, надежды на которые связывались с действием объективных рыночных законов, независимостью судебных властей, беспристрастностью адвокатов и нотариусов и тому подобными вещами. Всякое чувство ущемленности всегда направлено на преходящие современные объекты общественного недовольства, хотя крик человеческой боли и протеста как таковой имеет вневременной характер.) Реформаторы тем временем двигались медленно, набирая силу; многие человеческие устремления воплотились в жизнь; даже некоторые из самых утопических мечтаний стали реальностью. [...]

В чем же тогда наилучший выход: никогда не совершать революций? совершить революцию и забыть о ней? совершить революцию и вечно ее вспоминать, возвращаться к ней и возобновлять ее?

К этому моменту моего повествования и читатель, и автор должны были уже изголодаться по простой истине, по скромной подходящей для дела формулировке, может быть, даже по приемлемой банальности типа: реформа — если возможно, революция — если необходимо. Но нет; В своем собственном лагере любое проявление стремления к компромиссу воспринимается как признак слабости и нерешительности, ведущих к предательству. В чужом лагере дух несгибаемого упорства считается всего лишь разновидностью безжалостного фанатизма. Каждый

считает, что его дело требует непоколебимой верности принципам, а дело, защищаемое другими, — допускает такие сдерживающие добродетели, как умеренность и благоразумие. И тем не менее любому, если он не перфекционист-догматик, очевидно, что реформа не всегда исторически возможна. Джон Морли' был достаточно проницательным, чтобы заметить, что благоразумие Барка, при всем его красноречии в пользу умеренности и постепенности, имеет исторические границы; как немногие среди либералов, он призывал считаться с тем фактом, что бывают трагические обстоятельства, когда нельзя обойтись подрезанием веток, а нужно докапываться до корней. И это, как полагал Токвиль, не есть просто дело человеческой воли и темперамента. Существуют также и структурные причины, на которые иногда формально, а иногда проникновенно указывал Маркс. Он предсказал однажды (в 1879 г., и нам повезло — это его предсказание записал в дневник его собеседник за завтраком в лондонском Девонширском клубе):

"Великий и не столь отдаленный крах в России: думается, что он начнется с реформ сверху, которые старое обветшалое здание будет не в состоянии вынести, и которые приведут к полному его разрушению; что получится на его месте, он не представляет себе с полной ясностью, за исключением того, что в течение долгого времени Россия будет неспособна оказывать какое бы то ни было влияние на Европу". [...]

ОБРАЗЫ И ИДЕИ

Рождение метафоры: I

"Все прелести Утопии своей

Добудут люди Революцией "

Самое раннее литературное соединение идей утопии и революции мне удалось обнаружить в стихах одного из поэтов середины XVII в. по имени Роберт Хит. Начальные строки у него посвящены взглядам Коперника, но автора, что совершенно очевидно, меньше всего занимает "земной шар" и "движение сфер", нежели социальные и политические последствия нового "исступления". [...]

Поскольку нынче Орбитальность в центре мод, И царства падают в вещей круговорот, Все прелести Утопии своей Добудут люди Революцией .

(Перевод Л. Седова)

188

Таково было предупреждение миру: утопия есть революция, революция есть утопия, и это — все, что необходимо знать людям. [...]

Проницательное предвосхищение современного сопряжения утопии и революции чувствуется у Мильтона в "Ареопагитике" (1644), в его кратком, но образном описании посещений Галилея и особенно в его рассказе о пребывании среди тех иностранцев, которые полагали, что англичанину "посчастливилось родиться в таком месте философской свободы, каким им виделась Англия...".

"Тут именно я и нашел и посетил знаменитого Галилея, уже старца, арестованного инквизицией за то, что его мысли по астрономии отличались от мыслей францисканских и доминиканских цензоров. И хотя я знал, что Англия тогда тяжело стонала под гнетом церковников, все равно я принял это как залог се будущего счастья, что другие страны так убеждены в ее свободе".

Эта абсолютность будущего счастья и лежит, как я пытаюсь показать, в самой сердцевине современной приверженности революции; и для Мильтона это был в самом деле залог "такого избавления, которое не будет забыто ни при каких революционных поворотах времени, которые предстоит пережить этому миру"¹.

Революционные ситуации

[...] Революция, которая здесь подразумевалась, по большей части (и кое-кто был обеспокоен английскими переводами иностранных документов!) все еще была просто небесной метафорой перемены судьбы или кругового возвращения к "исходу". [...]

Это астральное чувство политического мистицизма, соединявшее локальные политические события с универсальными знаками, только окрепло в последующие полстолетия, в особенности после начала Гражданской войны в Англии. В одном из своих "трактатов о недавних революциях" Джеймс Хауэлл, в 1661 г. назначенный королевским историографом, отмечал, что "европейский мир распался на куски", и высказывал предположение, что с тех пор, как "на небесах появилась та зловещая комета 1618 года, неизменно господствует некая злокозненная и дурно расположенная звезда и своими пагубными токами оказывает странные, необычные влияния на настроения подданных, побуждая их к подобным восстаниям, переворотам и смутам..."² У такого честолюбивого и ученого автора, как Джеймс Хауэлл, это была не столько политическая астрология,

189

сколько политическая астрономия. [...]

Будь то старая астрология или новая астрономия, от Коперника до Кромвеля путь революции был начертан на небесах. В звездах должна была заключаться трагическая вина, но не исключительно в них; Хауэлл был слишком глубоко вовлечен в мирскую политику, чтобы не оставить в "структуре" своего анализа места для революционеров и революционных движений. В самом деле, его знакомство с событиями в Италии и присущее ему — одному из первых лексикографов — чувство слова привели его к тому, что он чуть ли не одним из первых придал слову революция драматическое значение "смены господ"¹. [...]

От старой астрологии к новой политике

Таким образом, мы впервые оказываемся буквально в революционном столетии. Новая астрономия сомкнулась с новой политикой; но в обычной смеси, которую история навязывает элементам нового, отыщутся и старая астрология, и древняя религиозность, и с незапамятных времен живущая в людях надежда на обновление и воздаяние. Гражданская война в Англии была, по остроумному выражению кого-то из историков кромвелевского движения, борьбой между двумя соперничающими направлениями в астрономии: "между парламентскими гелиоцентристами и роялистами-птолемеевцами" (Птолемей и кончился вместе с Карлом I) . Но она также велась и между двумя направлениями в эсхатологии: теми, кто стремился обрести потерянный и грядущий рай, и критиками (словами Кальвина) глупых иудейских фантазий. [...]

Новое понимание новизны

[...] Ничто так не старо, как жажда новизны, и сущность ее такова, что сама она всегда является как нечто новое, уникальное и беспрецедентное. Возобновляющаяся страсть к обновлению — это зов животного начала в человеке к новому рождению, к энергии, неожиданности и приключению; она выражает глубокую потребность в непохожести и разнообразии исторического человека, его сокровенное стремление к неведомым целям и свершениям. Именно здесь, в этой точке его величественного возвращения на современную сцену, это исконное понятие присоединяется к трем другим архетипическим традиционным формам — к воскресению, воплощению и воздаянию

190

добавляется революция с ее обещанием блистательной новизны и еще одного золотого шанса для человечества. Вместе с утопией (а до этого раем или нирваной) она представляет собой одну из элементарных форм умственной жизни, протекающей на самом высоком трансцендентальном уровне, там, где разворачивается космическая драма воображаемых человеческих судеб. "Золотой, век" был спроецирован в будущее, Аркадия обрела мирскую реальность и актуальность, когда люди, вооруженные знанием и вдохновляемые сознанием морального превосходства, приступили к приданию миру более совершенных очертаний. [...]

Рождение метафоры: II

Отсутствующее слово

В XVII в. революция редко называлась именно революцией; когда же это случалось, то по крайней мере в Англии данное слово означало скорее регресс, чем прогресс, реставрацию, "возвращение на первоначальное место". Возможно, в этом и проявляется признак гениальности английского языка и характера, что революция, даже во времена насилий и бунтов, все равно называлась бы реформой. [...]

Появление Мазаньелло

[...] Английские авторы на удивление медленно восприни-

мали политический словарь, который уже в течение двух столетий воспроизводился на страницах различных итальянских хроник о мятежниках и их повстанческих деяниях. В этой связи блестяще переведенные Хауэллом современные итальянские исторические записки заслуживают, с моей точки зрения, самого внимательного рассмотрения; восстания же в Неаполе в 1647-1648 гг., в начале — весьма необычном — возглавленные молодым босоногим рыбаком в голубой рубашке, с красной лентой по имени Мазаньелло, который захватил власть при поддержке неаполитанцев, — стали связующим звеном между лексикой Средиземноморья и современной идеологической фразеологией. Ибо в европейское сознание, в котором понятие революции все еще связывалось главным образом с представлением о коперниковском обращении планет, вот-вот войдет новое измерение с совершенно особой судьбой. Мы достигли того решающего момента в западной истории, когда старая политика достижения рая соединилась с новой секуляризованной абстракцией, достаточно оригинальной и мощной, чтобы превратить небесную

191

надежду в астрономическую определенность и соотнести события на небесах с особенной и великой человеческой драмой. Этот момент запечатлен у Джеймса Хауэлла, чем он и важен для нас.

"Что касается этой последней революции года 1647, — писал Хауэлл в предисловии к книге "Парфенопея" (1654), истории Неаполитанского королевства, в которой пристальное внимание уделено великому восстанию Мазаньелло, — то она была самой неистовой из всех... Она была подобна свече, подожженной с обоих концов, простолюдины были охвачены безумием, большим, чем когда они танцуют тарантеллу. В какой революции происходило столько невероятных вещей, что не будь они недавними, как будто вчерашними, их можно было бы счесть простыми небылицами... что в этой смуте небольшая искра обернулась бы таким огромным пожаром, из небольшого источника получился бы такой стремительный поток, что из слабого дуновения столь внезапно разразился бы такой могучий ураган? .."¹

Итак, революция была рождена в метафоре, и следы литературности ее рождения оказались неизгладимыми. Действительно, вся ее политическая эволюция как одного из архетипических понятий и мифологических символов при всех переменчивых обстоятельствах бурных столетий определялась тем, что мы можем назвать метафорическим императивом. И теперь, как и прежде, она сближалась с искрой и пламенем, рекой и потоком, бурей и ураганом, извержением вулкана и землетрясением, но более всего с кругами времени и небесными движениями. [...]

[...] Цепкое овладение воображением современного человека метафоры революции ставит ряд далеко идущих вопросов относительно ее глубоко мифологического характера. Насколько она уходит корнями в великую первобытную традицию давать небесные истолкования земным реальностям? В высшей степени любопытно, конечно, почему никакое другое слово, обозначающее радикальные социальные перемены — мятеж, восстание, переворот, — не оказало на современный словарь такого широкого и преобладающего влияния. Рожденная в таинственных, но и законообразных сферах небес, только астрономическая революция, она же обращение, могла как фигура речи и фигура мысли дать особое удовлетворение с оттенком освященности.

192

...В этом великом мифологическом сценарии с его ритуальными противоборствами, состояниями священной ярости, надеждами на искупление, определенностью хода планет и ожиданиями великого золотого века революция является парадигматическим действием архаического человечества, архетипом первобытного мира. [...]

Мифологический сценарий

[...] Беда антропологов — в их ученом безразличии к сравнительным особенностям европейских обычаев и нравов и их четком предпочтении аборигенных форм, считающихся более чистыми и самодостаточными, чем разнородные исторические явления. В периферийных разновидностях европейского опыта именно особая христианская нота эсхатологической драмы обогатила уникальным компонентом более древние формы человеческой надежды и социального отчаяния. Очень часто это остается неувиденным или недооцененным, как в случае анализа вспышек милленаристских настроений у американских индейцев в последние дни их трагического заката.

Отчаянные восстания племен и пылкая, на грани безумия, вера в грядущее избавление, сопровождаемое бурями, ураганами и землетрясениями, основывались на смешении традиционных индейских воззрений на мировой кругооборот обновления и новых элементов учения, появившихся в результате их знакомства с иудео-христианскими понятиями¹. Один из современных свидетелей так называемой религии "пляски Духа" и мятежа сиу в 1890 г. отмечал

глубокие изменения в племенном ритуале и мистических верованиях; его восхищал удивительный поворот к новой этике (как видно из слов одного из мессианистских посланий племенам прерий: "Вы не должны никому причинять вред или обиду. Не нужно воевать. Всегда поступайте правильно"), и он, глубоко растроганный, замечает: "Это такая революция, какая бывает в жизни нации только один раз" . Но это была "революция", сочетавшая в себе и активность, и пассивность, характерные для амбивалентной христианской позиции, — можно ли сделать что-то для обновления земли или следует ждать неминуемого конца и установления среди всеобщего мира праведной, свободной и в высшей степени счастливой жизни?

193

Одни индейцы сражались, другие предпочитали пляски. Все были уверены, что мессия близко, ибо чувствовали поворот великого колеса. [...]

Милленаристский опыт индейцев напоминает нам о многих насущных открытых вопросах, связанных с запечатленным в исторических документах опытом пророческих, метафизиков Судного Дня и сладких мечтателей. Каково значение замаскированных слов или сочетаний символических сообщений? Можем ли мы выделить твердое ядро семантического строя или универсальную формулу всех перестановок и комбинаций? Существует ли объяснение постоянному повторению одинаковых или сходных мотивов и являются ли все они фрагментами какого-то значимого целого? Имеем ли мы здесь дело с некоего рода структурой, в леви-стросовском смысле этого слова, управляемой правилами внутренней связи, или, возможно, с какими-то закономерностями трансформации, при которых выявляются одинаковые свойства различных на поверхностный взгляд систем? Можем ли мы при отсутствии недоступных фактических истин прийти к "истине рассуждения"? Пребывая в тягостной озадаченности в связи с данным вопросом, Леви-Строс обратился к поэту:

Все формы сходны, но нет среди них одинаковых,

Так что хор указывает путь к сокрытому закону. Давайте же и мы пока останемся при этом неопределенном ответе Гете. [...]

ИДЕОЛОГИИ

Прометеевцы

Один парижский радикал (Мишель де Бурже) стоял с Жорж Санд на берегу Сены, глядя на Тюильри, и говорил ей, что "для обновления общества река должна наполниться кровью, а место это — обращено в пепел". В красном цвете заключено вечное очарование: в кочующих "кровавых тучах" Блейка, в варварской мощи "жизненного жара" (Мишле), в "яростном красном безумии Сены" (Теннисон), в розовой надежде "утверждающего пламени" (Оден). Как объяснял свой настрой Мишле: "Нередко в наши дни возвышение и торжество народа сравнивают с нашествием варваров. Это сопоставление мне нравится, я его принимаю. Да, варвары, полные сил, животворных, молодящих... Мы, варвары, обладаем естественным преимуществом, у высших классов, правда, есть культура, но зато у нас гораздо больший жизненный жар" .

194

Что касается Блейка, то он, по рассказам очевидцев, шествовал по Лондону с красной кокардой и в своей неоконченной поэме о Французской революции писал: "Не бойтесь мечты, не бойтесь грез". [...]

В духе тех же якобинцев 1790-х гг. двадцатидвухлетний Колридж, обмениваясь письмами с юным Робертом Саути, пришел к пониманию поджигательской сути принципа огня, в рамках, конечно, метафорических (и научных) границ своего времени. "Твоя несгибаемая простота нравственности, — писал Колридж, — сделала тебя слишком поспешным в оценках: никогда не ошибавшись, ты питаешь больше негодования к ошибкам, нежели жалости. В сердце твоём — флогистон". Так оно и было на самом деле, и Саути, которому шел тогда двадцать первый год, отказался подавить в себе (по крайней мере тогда) флогистонные эмоции и общую воспламененность. Боже упаси, чтобы воодушевленность схематизмом прошла во мне! Прометеевским огнем вдохновлена душа моя — и когда он потухнет, все станет Тьмою" 1. [...]

Огонь во все времена

[...] Существует ли другое понятие, которое могло бы соперничать с эластичной способностью понятия "революция" сочетать в себе стихийные инстинкты и организованную политику, определенность планетарного движения и энергию живого? История становления самого слова "революция" показывает, что в нем слились, как мы убедились, космический огонь и кровь человеческой доли. Своим первым появлением в английском языке в качестве специфически

современного обозначения политического насилия оно обязано незабываемым сценам "Революции в Неаполе" (1647) . [...]

Я уже писал о судьбе Мазаньелло и трагических поворотах революционной драмы. Но я не могу отказать себе в удовольствии сопоставить двух зачинщиков бунта, разделенных тремя столетиями, — революционные подвиги Мазаньелло и Даниэля Кон-Бендита, старых неаполитанских и новых парижских поджигательств. Ибо сожжение дворцов, как писал Хауэлл, "было жертвоприношением Вулкану от имени народной ярости, которая бушевала сильнее, чем пламя пожаров...". Хочется спросить, может быть, меняются только названия богов, а огненный ритуал сохраняется?

"Несколько тысяч студентов (в мае 1968 г.), вооруженных топориками, деревянными дубинками и железными прутьями, штурмовали ворота биржи, скандируя: "Храм золота, храм золота!" ...Биржа была охва-

195

чена пламенем... Быстро редящая группа молодых анархистов, которые разбежались от входа, как маленькие дети, зная, что сотворили какую-то гадость, в течение нескольких минут плясала вокруг того, что представлялось ей погребальным костром капитализма"¹.

Как бы то ни было, для меня важно предложить несколько исторических картинок этого широкого метафорического контекста.

1. Огненная река, ведущая в рай. В собрании древнегреческих текстов, известных как "Сивиллины книги" и сохранивших для нас видения ранних иудео-христианских апокалиптиков, огонь наглядно ассоциируется и с концом, и с новым началом земных дел.² [...] Праведные и набожные попадут

"по пылающей реке в страну Света и в Жизнь без Забот, где проходит бессмертная Тропа великого Бога, и где бьют три Фонтана — Винный, Медовый и Молочный". [...]

2. Огненные слова. Из пророческих книг Ветхого завета можно привести бесчисленные примеры, когда слово пребывало в сердце пророка, словно "горящий огонь", и в предупреждении: "За то, что вы говорите такие слова, вот, Я сделаю слова Мои в устах твоих огнем, а этот народ — дровами, и этот огонь пожрет их" (Иеремия, "0:9; 5:14).

3. Огонь воина. У римлян существовало представление о ярости как об огне, горящем в голове или в мозгу; отсюда странный пассаж в "Энеиде", где о Турне, разъяренном перед битвой, говорится: "Бешенство гонит его, от щек, пылающих жаром, искры летят, — в безумных глазах огонь полыхает..." И далее: "Шлем его украшает Химера... чем сражение сильнее свирепеет от пролитой крови, тем сильнее и она изрыгает мрачное пламя" 3.

4. Идеология жара. То, что называется "идеологией "внутреннего жара", занимает, как представляется, центральное место во многих архаических племенных представлениях о магии, волшебстве и религиозном могуществе. У индийских мусульман общение человека с Богом описывается как "горение"; у индуистов могущественные божества обладают огнем; австралийские знахари способны, как считается, ходить по огню. Согласно Элиаде, в центре этой идеологии — овладение огнем, его возвеличение и отождествление его с небесными предначертаниями .

5. Факел для поджигания мира....В римском требнике сообщается, что матери св. Доминика во время беременности приснилось, что в ее чреве находится щенок ("Domini canes" — "псы

196

господни") с факелом в пасти, которым он зажжет мир, когда появится на свет. Далее в тексте (под 4 августа в разделе "Порядок службы святым") говорится: "Этот сон пророчествовал тот горящий сверкающий свет святости жизни и могущества учения, коими он возжет набожность у целых народов. Конец подтвердил истину этого видения".

6. Пылкий энтузиазм. В своей эпохальной работе "О героическом энтузиазме" (1585) Джордано Бруно четко различает стадии, через которые проходит его новый европейский герой по мере того, как его дух "освещается, оживляется и зажигается, а потом соединяется с элементом охая...". [...] У героической души энтузиаста "оказывается многое такое, что беспокоит и волнует ее в порывах надежд, боязней, сомнений, рвений, сознаний, угрызений совести, упорств, раскаяний и прочих мучителей, каковыми являются мехи, уголь, наковальни, молоты ...". [..]

8. Обновление мира через воспламенение. В начале XVIII в. самоуверенные и невозмутимые теологи постоянно ассоциировали (и не без чувства бунтарского политического подтекста) "обновление мира" с "мировым пожаром". [...] Позже на континенте, во времена ожесточенных религиозных конфликтов и имперского владычества, мы обнаруживаем тот же теологический дух; но в революционных призывах Коменского к "полной реформации" европейской сцены, например: "Вы, люди знания... смотрите, не опоздайте поддерживать священный огонь вашими искрами, нет, скорее вашими факелами и опахалами", — он пронизан более призывной и непосредственной апокалиптикой 1 .

9. Красное облако. Но и достижения нетеологического просвещенного разума и бунтарства в XVIII в. были не так уж далеки от этого древнего метафорического центра. [...] О душах американцев, воспламененных вспышкой жизненной силы, Уильям Блейк, в экстазе от перспективы того, что "власть изошла — теперь не будет ни Волка, ни Льва", видя, что не спят "Вашингтон, Франклин, Пейн...", писал:

Крови колеса — тучи — катятся чрез океан,

В тучах кровавых Чудо явлено гордое днесь:

Яростно! голо! Огонь, победно зажженный людьми!

Жаркий брусок железа — в кузне рожден Человек 2.

(Перевод В. Топорова)

10. Воспламененная страсть. Отталкиваясь от описания Христом своей миссии: "Огонь пришел Я низвесть на землю"

(Лука, 12: 49), Кьеркегор утверждал, что

"христианство — это огонь, воспламененный Христом, который необходимо поддерживать... это — воспламенение человека страстью...

это — возжигание, предназначенное породить конфликт между отцом и сыном, дочерью и матерью... поджигание с целью оторвать друг от друга "кровных" и сделать из них отдельных личностей — такова воля Божья... Если вы хотите, чтобы христианство вновь вырвалось, как пламя... тогда следуйте зову "Долой. долой абстракции...", ибо каждая работа такого сорта — измена огню".

Императив метафоры

Итак, вовсе не удивительно, что через всю современную систему революционно-утопических заклинаний проходит эта стержневая символика железа, огня и крови. Политикой движения к раю управляет метафорический императив. Каждый "живой плод человеческого прогресса, — провозглашал Бакунин, — полит человеческой кровью". Он с энтузиазмом говорит о детской, почти сатанинской приверженности русских людей огню; он думал при этом, разумеется, о московских пожарах, опаливших Наполеона, и подобные же мысли больно обжигали наполеоновский мозг. На клочке бумаги (как говорят, найденном зажатым в руке после его смерти) он написал: "Новый Прометей, я прикован к скале на склевание стервятнику. Да, я похитил небесный огонь и подарил его Франции. Огонь вернулся к своему истоку, а я здесь!" [...]

Умы, опьяненные этим поджигательским мотивом, редко видят историческую перспективу, которая позволила бы им понять, насколько древня, неизбежна, и, по сути дела, незапамятна история политической пиромании. Они каждый раз снова открывают огонь, когда с детской безрассудностью, а когда подобно пещерным людям, впервые в веселом возбуждении постигающим источник и смысл пляшущих на стенах теней. Молодой Александр Герцен, отмечая атмосферу как бы ликования вокруг политических поджогов в Москве (в 1830-е годы), сказал: "Огонь, "красный петух" — очень национальное средство мести у нас", подытожив в конце, что в огне есть нечто революционное: он насмехается над собственностью и уравнивает чины. [...]

Я собран сотню подобных высказываний: от картин конца угнетения, когда "весна пылает, не пожирая, а очищая человечество" (Уинстэнли. "Огонь в кустарнике", XVII в.) до манифестов революционеров "Черной власти" в XX в. И всегда это, по крылатому выражению одного из современных негритянских памфлетов: "В следующий раз — пожар". Этот пожар в который раз — великое поджигательское клише, из-

вечный прометеевский стереотип человеческого политического темперамента. [...]

Святые, мученики, бунтари

Ничто не может быть поверхностнее, чем считать все это проявлением простой пиромании ("Жги, деточка, жги") . Как я уже указывал, поджигательство имеет более глубокие корни. Как в легенде, так и в философии судьбоносная связь огня с политикой и властью уходит в глубокую древность, как явствует из Гераклита: "Наступая, Огонь все охватит, осудит и казнит". Один историк идей, разбирая вопрос о том, что привело Гераклита к представлению о всеобщем изменении и почему он избрал огонь его символом, высказывает предположение, что причиной были "ужасающие личные страдания, причиненные ему революционными социально-политическими сдвигами . [...]

Более ранние комментаторы сравнивали открытие Гераклита с впечатлением от "землетрясения, при котором все представляется колеблющимся", сходного взгляда придерживается и Карл Поппер. "Я не сомневаюсь, — пишет Поппер, — что это открытие было сделано Гераклитом под впечатлением ужасающего личного опыта, выстраданного им в результате социально-политических беспорядков его времени, ... было реакцией на социальную революцию, свидетелем которой он был"³ . Огонь, таким образом, стал символом перехода от одной стадии к другой. Существует даже традиция, согласно которой Гераклит верил в периодичность огромных пожаров — совершенно подобно тому, как революционеры приобрели веру в периодичность восстаний, в которых кровью мучеников поливается древо свободы. Постоянный двойственный образ революции — всегда кровь и огонь.

Как-то раз во время очередной вспышки иронического красноречия немецкий революционер Фердинанд Лассаль, известный своим буйным темпераментом, воскликнул:

"Ну и ну! Неужели кто-то может с серьезностью и твердым упорством Фауста продираться через философию греков и римское право, через различные разделы исторической науки, вплоть до

современной политэкономии и статистики, и можно серьезно поверить, что результатом этого долгого экскурса будет вручение пролетариату зажигательного факела?"

Разумеется, серьезно поверить оказалось возможным, ибо не сам ли Лассаль занимался фаустовской борьбой за зажигательный факел? Книгой, создавшей Лассалю репутацию ученого

199

до того, как он посвятил себя социал-демократической деятельности, было обширное исследование "Философия Гераклита Темного" (опубликованное в 1858 г.). В ней он открыл для себя "абсолютное движение", ибо Гераклит "изгнал со свету всяческий мир и покой". Лассаль испытывал сильную привязанность к этому философскому герою огня, движения и борьбы, и он с глубоким удовлетворением отмечал, что "Гераклит был очень далек от той апатии, которая придавала сугубую монотонность этико-политическим высказываниям стоиков. Его натура дышала бурей". Человек классического буйства темперамента, Лассаль, чей внешний вид кто-то однажды охарактеризовал как "воплощенное непокорство", часто повторял любимую строчку из Вергилия: "Flectere si nequeo superos, Acheronta inovebo" ("Если я не могу покорить волю небес, я устрою переворот в аду")². [...]

Если идея огня возникла из протеста и отчаяния, сам огонь родился из мифологической надежды. Прометей прикован к скале из-за своего сострадания человечеству и чувства принадлежности к нему... [...]

В дошедшем до нас в отрывках "Освобожденном Прометее" Эсхила Геракл старается спасти Прометея, когда Зевс решает "дать сдержанности поправить", и прометеевцы вынуждены принять критические замечания Гермеса:

"... тебя отсутствие благоразумья

запутало в сеть тягостной беды

без шансов на спасенье".

(Перевод Л. Седова)

Здесь снова перед нами древнейшая ассоциация огня и свободы с состраданием к угнетенным, с цивилизацией и ее прогрессом и темная тень "сети тягостной беды". Что бы там ни происходило в потерянных для нас в полном виде пьесах "Прометей, принесший огонь" и "Освобожденный Прометей", не приходится удивляться, что образ страждущего борца пленил воображение Блейка, Гельдерлина, Гете, Байрона, Шелли, а также Рембо, чей поэт — "похититель огня, на которого возложено управление человечеством...". Кампанелла, долгие годы томившийся в испанских темницах и мечтавший о тепле и любви в Городе Солнца, с горечью восклицал, что он подобен Прометею, прикованному к Кавказу (*ego tanquam Prometheus in Caucaso detineor*).

Точно так же Маркс признается (словами Эсхила): "Знай хорошо, что я б не променял своих скорбей на рабское служенье: мне лучше быть прикованным к скале, чем верным быть

200

прислужником Зевеса". Для молодого Маркса, чья философская карьера начиналась с докторской диссертации из области греческой мысли, Прометей был "самый благородный святой и мученик в философском календаре" . И марксистской философии и революционной политике суждено было нести на себе следы этого прометеевского исходного пункта. "Как Прометей, похитивший с неба огонь, начинает строить дома и водворяется на земле, так философия, охватившая целый мир, восстает против мира явлений...-2 или, как сказано в другой примечательной, проникнутой трансцендентальной экзальтацией, фразе: "То, что было внутренним светом, превращается в пожирающее пламя, обращенное наружу"

Новый мир для людей

Шелли в каком-то смысле завершил то, что начал Байрон, переписав космическую драму, в которой изображен новый герой, чье предназначение — господствовать на мировой сцене. Подобно героическому энтузиасту у Бруно, поэтический герой Байрона должен был гореть и сиять в небесах во имя земных свершений астрономических масштабов. Некое смешение литературной и политической культуры должно было породить тот самый долгожданный новый класс людей — поэтов разума и героев действия, — о которых можно было бы сказать, что они вместили в себя бога и воссоединились со звездами. Они оставались святыми, пусть все еще неизбежно трагическими миссионерами жизни, и судьба их была — стремиться,

Преодолев судьбы круговорот,

Быть новым Прометеем для людей,

Им подарить огонь небес, и вот —

Расплата болью за души пожар

И сердцем дань стервятнику и горю;

Тем быть, кто, сделав высочайший дар,

Прикованный висит к скале над морем.⁴

Со священным и мученическим статусом Прометея покончил Шелли, превративший его в торжествующего героя утопической революции. Он отказался следовать традиционным методам и просто реконструировал утерянные драмы Эсхила. В предисловии к "Освобожденному Прометею" (1820) Шелли объясняет свое отвращение к "такой слабой развязке — примирению между защитником и угнетателем человечества".

1 Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.40,с. 154.

2 Там же, с. 109.

3 Там же, с. 210.

Нет, Прометей должен стать романтическим героем современности, "воплощением высшего нравственного и интеллектуального совершенства, из самых чистых и честных побуждений стремящимся к наилучшим и наиболее благороднейшим целям".[...]

Сверхживая стихия

[...] Как писал Гастон Башляр, огонь служил одним из принципов универсального объяснения:

"Если все, что изменяется медленно, может объясняться жизнью. вы, что изменяется быстро, объясняется огнем. Огонь — сверхживой элемент. Он интимен и он универсален. Он живет в нашем сердце. Он живет в небе. Он поднимается из глубин вещества и открывается теплотой любви. Или он возвращается в вещество и прячется там, скрытый, затаенный, как ненависть и возмездие. Это — действительно единственное из всех явлений, которому с одинаковой определенностью могут быть приписаны противоположные качества добра и зла. Он сияет в раю. Он пылает в аду. Он и доброта, и пытка. Он и очаг, он и апокалипсис... Он и охраняющее, и устрашающее божество, и доброе, и злое. Он может противоречить сам себе"¹. [...]

Мыслить по-прометеевски — значит разрушать, и как бы ни стремились прометеевцы к добру, после огня всегда остается зола. И среди этого шлака и головешек человек всегда воображал себе полезный уголек, который может и согреть, или искру, с которой все возобновится, или дух, который возродится к жизни, — так что космическая драма начнется сначала. Есть ли выход из этого огненного лабиринта, в котором, кажется, вечно принужден блуждать человеческий дух?

Исторический путь поджигательства движется по парадоксальной спирали; подобно дантовскому факелу в пасти, он и освобождает, и пожирает жертву. Аналогию этому можно усмотреть в следующей истории, которую поведал современный философ, также озабоченный проблемой человеческих мотиваций в свете меняющихся внутренних санкций. Это — пересказ истории об одном монахе, взятый из книги Жана Мари Гюйо "Очерк морали без обязательств и санкций" (1884) .

"Однажды брат Ив повстречал в Дамаске старуху, которая несла в правой руке чашу с огнем, а в левой — пиалу с водой. Ив спросил ее, что она намеревается с этим делать. Она ответила, что хочет сжечь огнем рай и затушить водой ад. Ив спросил: "А почему ты хочешь это сделать?!" Женщина ответила; "Потому что я не желаю, чтобы добро делалось для получения вознаграждения в раю или из страха ада, но только из любви к Богу!"²

И вновь перед нами соединение абсолютных цепей и террористических средств, и вновь мы видим ярчайший пример порочного огненного круга космических устремлений человека.

202

Это и есть, как я уже сказал, сон внутри сна; история продолжается. Утопия существует внутри утопии, "выживают" и поджигатели, уже после того, как растрочена вся пиромания. Ни время, ни человеческая натура не знают остановки, и поджог может быть устроен даже в раю. Даже рай, ради достижения которого люди тысячелетиями восходили на костры (а порой и возжигали их), — даже рай может быть сожжен. [...]

Английская идеология: I

Народное дело

[...] Поколение англичан, о котором пойдет речь ниже, было как бы дважды осчастливлено: рассвет 1776 г. перешел в полдень 1789 г. — надежды близились к свершению. [...]

В этом первом великом столетии современных революций появляется новый элемент, а именно возникает новый тип радикала — революционная личность, сочетающая в себе сложным образом черты пророка, Прометея и политика. В Англии тех лет позицию человека такого рода наилучшим образом отстаивал майор Джон Картрайт. Он делал это с целью "дать общий ответ тем, кто стремится помешать всем великим попыткам, противопоставленным общественным порокам и модным привычкам". Его императив — презреть моду и не бояться сопротивляться общему течению. Он считал порочной и развращающей позицию "плаванья по течению". Он готов был отстаивать свою позицию в одиночку не только потому, что не мог поступить иначе, но и потому, что стоя на своем, пусть и в одиночестве, он, может быть, как раз и находился в той точке, с которой можно перевернуть мир! В конце концов так случалось раньше с героями великих реформ. "В свое время Лютера считали визионером, "открывателем" добела арапов, сумасшедшим, но ведь Лютеру ~ы обязаны своей религиозной свободой". В худшие годы политического безвременья "у тех, кто действует согласно верным принципам", нет причин отчаиваться 1. [...]

Отсюда следовало, что первейшей задачей нового движения за реформы является, по выражению одного из радикальных реформаторов, "не давление на депутатов, а пробуждение народа". Росло чувство, что изменения невозможно достичь через обычные каналы протеста и улучшения законодательного порядка — необходима экстрапарламентарная сила. [...]

Такое обращение к новым ресурсам сердца и ума — к энергии, воодушевлению, совести, стойкости, принципиальности —

203

всегда представляет собой угрозу эмоциональным структурам, восторжествовавшем после того, как улеглись бури и всплески нетерпения предшествующего исторического периода. И опять с трудом завоеванные вчера добродетели представляются сегодня закоренелыми пороками. Благоразумие поблекло, равно как и дух компромисса, считавшегося гарантом всех политических и социальных достижений мирной послереволюционной Англии. Он стал низкой постыдной вещью, презираемой всеми, кто готов бороться за подлинные интересы народа. Эти новые "органные звуки" еще более энергично зазвучали в кружках различных английских клубов, возникших в 1780-е гг., в особенности Конституционного общества и Революционного общества. Майор Джон Картрайт, великолепношим образом расстроивший свою карьеру отказом участвовать в вооруженном подавлении Американской революции, названный "чистой эссенцией радикального духа, каким он был накануне Французской революции", является автором классической формулировки, описывающей это настроение: "Умеренность в принципе преступна". Джон Джебб почти не уступал ему в лаконизме; когда от него и его друзей добивались уступок, его ответ был ясным: "По моему мнению, приспособленческий дух все погубит". Впоследствии Картрайт вспоминал: "Как говаривал мой старинный друг Джон Джебб: "Не говорите мне об умеренном человеке, это всегда — мошенник!""¹.

В период между 1776 и 1789 гг. некоторые философские абсолюты, провозглашаемые со страстью и искренностью (хотя и с упорством, в котором лишь последующие поколения, в свою очередь, усмотрят оттенок лицемерия), способствовали возникновению пропасти между сущим и должным. Если все люди созданы равными, то кто осмелится занять умеренную середину между свободой и рабством? И, если умеренность является (или, по крайней мере, должна являться) чистой и абсолютной добродетелью, как быть с умеренностью в отношении ограничений, запретов и цензоров? [...]

Признаки особой тональности

[...] Удобную возможность получить краткую сводку о некоторых из основных компонентов этого умонастроения представляют собой выдержки из речи, произнесенной в 1790 г. одним из энтузиастов тех дней — миссис Анной Летишиа Барбоулд, которую приветствовали в Париже как одну из "леди-защитниц революции"².

204

1. Существующая система обречена Никакой властью и политикой нельзя сохранить систему после того, как ее правду перестали признавать, или любое устройство после того, как оно перестало быть полезным. Так же бесперспективно сохранять дерево после того, как у него отсекли корни. Какое-то время оно еще может казаться зеленым и цветущим, как прежде; но приговор свершился, основа жизни исчезла, и внутри оно уже мертво. 2. Силы природы Мы взываем к определенным непреложным следствиям прогресса просвещения и знания, который так же не в вашей власти остановить, как не в вашей власти голыми руками отодвинуть в море прилив или дыханием иссушить благодатное воздействие на вас растений. 3. Внезапные вспышки времени Распространяется этот свет, как правило, постепенно и неощутимо, но бывают периоды, когда его прогресс ускоряется, когда кажется, что он внезапной вспышкой пронизывает небесную твердь и появляется среди бела дня. Различаете ли вы наступление такого времени? Умы людей пришли в движение. Гений философий переступил границы и прикосновением Уриилова копья испытывает земные установления. 4. Разрушительный элемент Все, что обветшало, должно быть сброшено; все, что прогнило, срезано; все, что не построено на широкой основе общественной пользы, — разрушено... Смутный ропот нарастает и превращается в ураган. 5. Единство теории и практики Человек как таковой становится объектом уважения. Принципы переносятся из теории в практику. Пылкие чувства и возвышенные рассуждения перестают служить простым украшением книжных страниц они живут в делах и сердцах людей; и то, о чем несколько веков назад можно было только помыслить, но опасно было высказать, теперь осуществляется и приводится в действие. [...] Означало ли это, что совершенное правительство есть народное правительство? Прежде, как мы видели, это случалось редко. Восставшие святые времен Английской революции XVII в. мыслили теократически, но светские революционеры тяготели к демократии. И даже если несколько лет спустя после цитированного выше Манифеста популистский энтузиазм миссис Барбоулд несколько поостыл, идеологический компонент в ее записках все еще продолжал обнаруживать новое чувство общественного класса, стремление привлечь молчаливое и игнорируемое большинство, теперь созревшее для самоуправления, к решению новых задач участия в управлении. 9. Правительство из народа и для народа Правительство — это искусство управления обществом. Наше общество насчитывает почти двенадцать миллионов, из которых, я полагаю, около девяти миллионов живут за счет тех или иных видов физического труда. Если поэтому вы, представители низших классов, не имеете ничего общего с правительством, трем миллионам позволяется по своему усмотрению вершить дела девяти миллионов. Правительство — это искусство управлять делами не на Луне, это искусство управлять вашими

собственными делами. Следовательно, неправильно считать, что вам нет до него дела. Спросите тех, кто говорит вам, что правительство ничего не значит для вас, значит ли для вас, какую часть ваших заработков и трудовых доходов забирают у вас в качестве налогов; или какая часть зерна остается в ваших амбарах, а какая идет в амбары других людей; или за что вас могут отправить в тюрьму и за что лишиться жизни; или каким образом вам получить возмещение, если кто-то причинил вам ущерб; или кому из

205

ваших детей достанется ваше небольшое имущество после вашей смерти и достанется ли вообще; или в каких случаях вас могут обязать отправиться в другие страны сражаться и убивать людей, с которыми вы никогда не ссорились, или быть, возможно, самим убитыми? Едва ли, думаю, вы скажете, что эти вещи ничего для вас не значат; а ведь все это во власти правительства и определяется им 1. [...]

Братья по энтузиазму

В какой степени все эти пылкие души, к которым прикоснулась небесная искра энтузиазма, могут быть названы революционерами? Что происходит с различными компонентами этого особого настроения?

Большая часть его основополагающих качеств, столь явных в бодрящей атмосфере континента, по-видимому, постепенно терялась в специфически английском тумане. Язык уклоняется от нормы, тон меняется, и различия в темпераменте подрывают кажущееся единство политических принципов. Одно дело — быть радикалом, преданным делу осуществления какой-ю утопической мечты, но для того чтобы быть подлинным революционером, английскому реформатору, сколь бы благородно он ни упорствовал в своей воинственности, всегда недоставало логики, последовательности и мешало отсутствие гибкости. Он никогда не был в достаточной мере экстремистом, ибо — за редчайшими исключениями — никогда не чувствовал себя непринужденно, соприкасаясь с великой теорией или риторикой. В пуританизме XVII в. существовали уютные прибежища в виде христианской теологии и библейской фразеологии, без которых витийствующие тогда английские революционеры едва ли чувствовали бы себя столь вольготно. В XVIII в. все акценты и все основы были существенно иного свойства. [...]

В конечном счете неспособность революционной идеологии благополучно "пересечь Ламанш" была связана с неспособностью английского общественного сознания "переварить" (как это

прозвучало в парламентских дебатах 1790 года) "странную смесь метафизики и политики, которую мы наблюдаем в соседней стране..." . [...]

Раздираемый противоречиями Кондорсе

[...] Стоит ли удивляться, что Токвиль, устав в Париже от своих сограждан с их склонностью к "безудержному разруше-

206

нию", от того, что они никогда не реформируют, а всегда трансформируют, предался размышлениям о том, что бы могло произойти во Франции, если бы на престоле находился монарх с характером Фридриха Великого? Нашлись бы конституционные способы лечения или существовал бы только узкий выбор "между покорным всепрятием и ломкой всей системы ?

Проблема третьего пути на самом деле вставала и перед революционерами, но почти всегда слишком поздно и обычно уже в тени гильотины. Один тонкий европейский наблюдатель писал Джеймсу Мэдисону из Парижа, что, "если бы они не замахивались на слишком многое, они могли бы "соорудить" неплохую конституцию". Он также предупреждал Кондорсе, что "невозможно разрушить все одним махом". В ответ прозвучало одно из самых грустных в истории революций восклицание Кондорсе: "А кто говорит о разрушении всего одним махом?"

Кондорсе, вероятно, был первым в длинной шеренге французских интеллектуалов, которые в конечном счете оказались амбивалентными в смысле характера и степени их политических приверженностей. Приняли ли они на себя абсолютный обет, или при определенных исторических обстоятельствах приемлемой могла быть и не совсем четкая альтернатива постепенных реформ и частичной перестройки? Кондорсе был единственным философом поколения Вольтера — Дидро, участвовавшим во Французской революции; он участвовал в свержении короля (хотя и голосовал против его казни в июне 1793 г.), вместе с Робеспьером все еще оставался членом Комитета общественного спасения. Скрываясь в 1793 — 1794 гг. от преследований якобинцев, он набросал свой "Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума" — мастерское обобщение либеральных идей XVIII века, где он, касаясь "девятого периода", в частности, писал:

"... Великая революция была неминуема; и нетрудно было судить, но она могла быть проведена только двумя способами: нужно было или чтобы народ сам установил эти принципы разума и природы, которые философия сумела сделать для него дорогими, или чтобы правительства поспешили его предупредить и согласовали бы свои действия с его воззрениями. Одна из этих революций должна была быть более полной, более быстрой, но более бурной; другая — более медленной, менее полной, но более мирной; в одной свобода и счастье должны были быть куплены ценою временных бедствий; в другой эти бедствия избегались, но задерживалось, быть может, и долго, наслаждение частью благ, которые она тем не менее должна была неминуемо произвести. Развращенность и невежество правительств предпочли первый способ, и быстрое торжество разума и свободы отомстило за человеческий род" 3. [...]

3 Кондорсе А. Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М 1956, с. 184.

207

Но Кондорсе был все еще очень далек от того, чтобы сформулировать проблему "третьего пути", как это пришлось сделать мадам де Сталь, Токвилю, Дж. Ст. Миллю, Герцену и другим. Возможно, общее возбуждение было слишком большим; слишком мало времени оставалось для того, чтобы "вулкан в снежной шапке" (так называл Кондорсе Д'аламбер) поостыл; события бурлили. Написав свои последние страницы и покинув дом, где ему предоставили убежище, Кондорсе не смог найти, где укрыться, был опознан и арестован. На следующий день он был найден в камере тюрьмы мертвым. [...]

Как бы то ни было, в последние годы жизни он продвинулся в потакании определенному духу ревизионизма. Революция была не единой, а плюралистичной, и он старался разделить ее единость на многосторонние и сложные доли революционной ответственности. "Дела идут плохо", — отмечал он, обеспокоившись новыми волнами в нарастающе бурном потоке событий. Были ли это просто "неистовства, неотделимые от любой революции"? Или они разрушат "дух нашей революции" (революции, которая была тем не менее "определенно сделана", если и не "завершена")? Как тогда завершить ее? В сентябре 1792 г. Кондорсе призывает к "приостановке революционного движения", поскольку ему стало теперь ясно, что остался только "принцип разрушения". Задача революции состояла в фундаментальной реформе государства, и это было достигнуто. Продолжать дальше — означало отобрать у революции разумное содержание и громоздить друг на друга беззакония и беспорядки. Подлинная воля — нации воплощалась не в хаосе анархических масс, а в народных представителях и в их мандате на установление крепких устойчивых институтов. Но если дело повернется так, что именно эти представители, охваченные энтузиазмом, или фанатизмом, или коррупцией, станут вдохновителями перманентного насилия, тогда он будет принужден защищать альтернативную теорию, которая в этот раз ставит

добродетели народа выше пороков вождей. Ни революция "сверху", ни революция "снизу" уже не казались достаточно надежными для обеспечения безопасности и сохранности. Кондорсе начал догадываться, как явствует из фразы, произнесенной им в Конвенте в конце 1791 г., что революция на самом деле — это "опасный момент реформаторства..."¹. [...]

Кантовская дилемма

С тех пор неизменный вопрос о том, должна ли "новая порода людей" — пламенные революционеры-интеллектуалы непременно стремиться к полному и немедленному разрушению

208

во имя всеобщего и окончательного обновления, остается открытым. Кант, который приветствовал революции во Франции и в Америке и был убежден, что без "фантазии" и "энтузиазма" не вершатся никакие великие дела, непрерывно размышлял над этой проблемой и, в конце концов, сделал историческое предупреждение касательно отношений между моральными и политическими идеалами и социальной реальностью. Он, который знал, что значит предаться "сладостному чувству благоволения" (*dem süßen Gefühl des Wohltuns*) и "сладостным мечтаниям", доказывал, что идея высшего политического блага (например, вечного мира) "не должна испытываться или проводиться революционным путем, скачками, т.е. насильственным ниспровержением существовавшего до этого неправильного строя. Ее нужно осуществлять скорее путем постепенных реформ в соответствии с прочными принципами". И тут перед ним вставали немалые трудности, ибо как можно примирить твердость и постепенность, принципы и медленный процесс "непрерывного приближения"? ..¹ [...]

Война темпераментов

[...] Полтора века спустя Альберт Камю, теснимый своим великим радикальным антагонистом Жан-Поль Сартром, по-прежнему мечтал о третьем пути, об умеренной партии и искал прибежище у Гераклита, "изобретателя постоянного изменения вещей, который тем не менее поставил рамки этому вечному процессу", и даже у Немезиды, "богини умеренности, питавшей к непримиримым непримиримую вражду" . [...] Симона де Бовуар во втором томе своей автобиографии от своего лица и, без сомнения, от лица Сартра называет их друга Раймона Арона "презренным" умеренным и объясняет далее: "Мы по своему темпераменту были противниками реформ: общество, казалось нам, могло измениться только в результате внезапного катаклизма глобальных масштабов"

Интеллектуалы утопии и революции — умные, разносторонние, легко возбудимые, непостоянные, никогда не реформирующие, всегда трансформирующие — совершили полный круг. Там, где их конец, там и их начало. Король на пути к эшафоту. Катаклизм надвинулся на нас, земной шар находится в состоянии переворота. Все существующее будет враз уничтожено. Не чувствуя вины и не зная упреков совести, они открывают свои объятия неведомому будущему во имя придуманных, но не оглашенных ценностей. Сладкая мечта становится непререкаемой догмой. Революция — это и есть их утопия.

1 Кант И. Сочинения, т. 4 (2), с. 283.

2 См.: Camus E. Homme revolte. 1951.

3 См.: Beauvoir Simone de. Le Forcedel'Age. 1960.

209

Х. А. Маравалль

00.htm — glava09

УТОПИЯ И РЕФОРМИЗМ*

УТОПИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ И ДИНАМИЗМ

ЕВРОПЕЙСКОЙ ИСТОРИИ

Начиная с позднего средневековья, история Запада определялась внутренними противоречиями, порожденными двойственностью самой природы общества. В этом отличие Запада от других культурных ареалов, где подобный феномен отсутствовал или не был так явно выражен. Светская власть и власть церковная, гражданская и экономическая жизнь, экономическая активность и политическое давление, сила провинций и стремление к централизации, освоение природы и

приверженность неземному, — вот некоторые из дуалистических структур, чья реальность легко может быть доказана. В связи с последней из них [земное — неземное.— Ред.], а также — в большей или меньшей степени — и с другими структурами данного ряда возникает новая тема или, лучше сказать, новое осмысление давней темы, — еще одна дихотомия, которой мы и займемся здесь. Эта дихотомия включает в себя: с одной стороны — опыт реального города, в котором живут люди, с другой — страстный порыв к идеальному граду, олицетворяющему более или менее энергичную жажду перемен.

Под знаком указанной выше двойственности "эмпирический город — идеальный град" европейское общество испытывало, по крайней мере начиная с определенной эпохи, внутреннее напряжение, диктующее противопоставление двух планов: несовершенного, полного недостатков мира, мира отчуждения, который люди помнили уже сложившимся и в котором они жили, и модель идеального града, в котором возможна полная самореализация человека. Модель совершенного мира

(C) 1982. Siglo XXI de Espana Editores, S.A. (C) 1982. Jose Antonio Maravall * Данный фрагмент представляет собой отрывок из одноименной книги Хосе Антонио Маравалля. Перевод осуществлен по изданию; Marraval Jose Antonio. Utopia y reformismo en la Espana de los austrias. Madrid, 1982, p. 27 — 55. — Прим.ред.

К оглавлению

210

служила примером для сравнения, альтернативой, противопоставленной существующему. Конечно, люди, мечтавшие об идеальном граде, не находили его в эмпирической действительности, но образ его порождал в них чувство дискомфорта, решимость к переменам, встряхивал и заставлял их действовать, включаясь в повседневную реальность как духовный стимул. Биполярное напряжение между "актуальной реальностью" и "парадигмой будущего" проявляется в разных формах (в наши дни оно переместилось в другие регионы планеты, что, возможно, свидетельствует о его универсализации) . Очень рано оно стало фактом истории Запада, обусловив присущий ей динамизм: под влиянием умственной конструкции — парадигматической модели — люди осознали свой мир как нестабильный и несовершенный и поняли, что способны перестроить его. Именно это обстоятельство — я настаиваю на своей мысли — и было тем историческим условием, которое действовало в течение многих веков как фактор изменения. Благодаря ему европейская культура обрела непрерывную динамичность, которая, начиная с эпохи Просвещения, создает ее неповторимый облик.

Возможность сказать "нет" действительности, обществу, в котором человек живет, стремление к лучшему, и не просто к лучшему, а к совершенному миру, быть может, проистекает из утопической природы человека, из того, что, по М. Шелеру, определяет его место в космосе'. В философии Ортеги-и-Гассета, в его философской антропологии-идея об утопической сущности человека занимает центральное место

Не касаясь общего смысла предыдущего тезиса, отметим лишь, что на протяжении веков отрицание человеком окружающей его действительности (начиная с нового времени, когда мы находим документальные подтверждения нашей мысли) выливалось в различные формы, одну из которых мы и рассмотрим в данном случае. Разнообразие проявлений неприятия действительности и позиций людей относительно этой проблемы, имеющих общее происхождение, объясняется рядом факторов, воздействующих в разных исторических ситуациях, в которых находит свое выражение эта духовная установка. Здесь не место говорить о природе такого разнообразия, о количестве возмож-

2 Эта идея возникает уже в "Теме нашего времени" (Мадрид, 1923) и в дополнениях к данной работе — "Закат революций" и "Исторический смысл теории Эйнштейна", хотя в перечисленных произведениях Ортегаи-Гассет выделяет прежде всего отрицательное влияние утопизма на современного человека (см.: *Obras completas*, t. 1П) . В дальнейшем, размышляя о науке и способности человека "придумывать", Ортега-и-Гассет подчеркнул и другие аспекты этой проблемы (см. немецкий перевод его работы: *Von Menschen als utopischen Wesen*. Stuttgart, 1951)

211

них вариаций, об их определяющей роли, но нам кажется важным выделить две фазы в той дуалистической структуре, о которой шла речь выше. В первой фазе люди, сказавшие "нет" обществу, в котором они живут, ожидают изменения существующего порядка в результате внезапного, сверхприродного и внешнего действия; во второй фазе (частично сохраняющей реликты предыдущей) люди полагают, что сами способны установить новый общественный порядок. Изменение строя в этом случае — я настаиваю на данном тезисе — приобретает черты революционного ускорения.

Первая фаза предполагает, что прихода "мира иного" можно желать, ему, вероятно, можно способствовать, его можно заслужить и даже ускорить его приход, — если люди живут, следуя определенной дисциплине, прежде всего в соответствии с определенным типом религиозной чистоты, — хотя в конечном итоге приход совершенного мира есть событие эсхатологического порядка. Вторая фаза требует человеческого действия — действия индивида, группы людей или множества людей, — ведь построение нового мира оказывается плодом их разума и творческих

способностей. К первой фазе я отношу все примеры миллениаризма (включая примыкающие к ним случаи профетизма и мессианства). Наиболее ярким и последовательным примером второй фазы является то, что мы называем утопией. Мне представляется, что излишне подчеркивать, насколько мое определение не совпадает с формулировками Мангейма, который считает миллениаризм одним из выделяемых им четырех направлений утопической мысли, хотя полагает, что говорить в этом значении о миллениаризме нельзя до восстания Т. Мюнцера¹. Я же думаю, что различие между двумя указанными позициями, которые мы в дальнейшем рассмотрим подробнее, достаточно, чтобы их не спутать

Обратимся к двум красноречивым свидетельствам. Т. Мюнцер уверен, что Бог в нем и что Бог направляет его меч. Вспомним противоположное утверждение Т. Кампанеллы: "Учреждение нашей Республики не есть дело рук Божьих, но есть плод счастливой находки человеческого разума и философии". Э. Жильсон замечает, что Кампанелла, несмотря на религиозный, даже

1 См.: Manheim K. *Ideologia y utopia*. Mexico, 1941. (Фрагмент книги К. Мангейма "Идеология и утопия" включен в настоящее издание, см. с. 113— 139. — Прим. ред.!

2 Как известно, миллениаризм — более раннее явление, чем крестьянские восстания в Германии в XVI в. См.: Manheim K. *Op. cit.*, nota 13

3 Мюнцер, сзывая на битву своих сторонников (крестьян, горняков и т.д.), называет ее "сражением Господним", во время которого "Спаситель спасется вместе с нами". Цит. по.: Bloch E. *Tomas Miinzer, teo logo de la rcvolucion*. Madrid, 1968, p. 81, 83.

4 *Cucstiones sobre la Rcpublica ideal*, следующие за "La Ciudad deDios". — In: *Utopias del Renacimiento*. Mexico, 1956, p. 168.

212

экклезиастический характер своего произведения, стремился заменить всемирную церковь светским сообществом европейских народов; что жителей Града людей, в отличие от Града Божия, соединяет и ведет к совершенству не вера, но разум, "из чего проистекают два следствия: замена милосердия правом в сфере политической и светской жизни, замена веры и богословия естественным, природным разумом". Этот процесс становится очевидным в XVIII веке, с приходом

Сен-Пьера, Вольтера, Руссо и Морелли¹. Я бы добавил, что и раньше он был достаточно ярко выражен. Я привел слова Кампанеллы потому, что в них чрезвычайно отчетливо выражена новая темп, но, начиная с первой половины XVI века, эту мысль легко выявить в произведениях Л. Вивеса, Т. Мора, Франсуа Рабле, несмотря на то что многие из них вдохновлялись духовными идеалами.

Мартин Бубер говорит, что "эсхатология означает уничтожение творения, утопия — раскрытие потенциальных возможностей, кроющихся в справедливо устроенном человеческом обществе". Каждое из этих течений по-своему реалистично: "для эсхатологии решающее действие снисходит с небес, хотя она в примитивной, пророческой форме предполагает участие человека в приходе искупления: в утопии все подчинено сознательной деятельности человека~".

От "Книги пророка Исайи" до "Откровения святого Иоанна" (о философии истории "Апокалипсиса" интересную книгу написал М. Ферс) можно проследить, как росло осознание историчности времени: все более утверждалось сознание, что многовековая история человечества есть лишь путь к грядущему в конце мира царству Божию, то есть к воплощенной идеальности. История была открыта в древнем Израиле, точнее, тогда был открыт один лик истории — ее движение, стремящееся к заранее обещанному, дарованному свыше совершенству — воцарению на земле духовного Иерусалима, вместе с которым придут окончательная неподвижность и уничтожение времени — *solvat seclum in favilla**, ибо такова судьба исторического развития — стать трансцендентальным и исчезнуть. С той поры трудно отыскать

1 Gilson E. *Les metamorphoses de la Cité de Dieu*. Paris, 1952, p. 205 — 206. Жильсон проанализировал изменение реформистской, рационалистического и космополитического направлений мысли, выросших на иудейско-христианской почве: "Божий Град", "Христианская империя", "Город Солнца". "Город философов" (бесспорно, что во всех этих формулах организации "рода человеческого" немало общего, но не менее важная задача для историка — указать на кардинальные различия; одно из них — между милленаризмом и утопией — уточняется в данном случае).

* В золу обратятся века (лат.) . — Прим. перев.

направление мысли о будущем, которое не испытывало бы влияния милленаристских представлений. По выражению В. Гюго, с тех пор у каждого человека есть свой Патмос*. Всего

лишь один из многочисленных примеров такого влияния — утверждение Фурье о том, что ядро его системы сложилось в результате внезапного (хотя и не религиозного) озарения, и это несмотря на то, что в его построениях немалую роль играют научность и строгий расчет. Чтобы привести еще более неожиданный и убедительный пример, вспомним тот пассаж из "Критики Готской программы", в котором Маркс заявляет — скорее как пророк, чем как ученый, — что, когда будет преодолено присущее капитализму разделение труда, когда исчезнет различие между умственным и физическим трудом, когда труд станет призванием человека, производительные силы резко возрастут, и "все источники общественного богатства польются полным потоком"².

Жильсон полагал, что противопоставление Град земной Град небесный берет начало в библейских книгах пророков, развивается в иудейском теократизме и расцветает после зарождения христианства, в котором играет одну из главных ролей, определяясь уже на начальном этапе учения. Сервье считает, что западная философская мысль формируется в те времена, когда Израиль блуждал в поисках земли обетованной и когда напряженно ожидал Мессию — царя из рода Давидова. Пророчество и мессианизм соединились тогда с верой в миллениум — тысячелетнее царство справедливости. Для генезиса западной мысли, согласно Сервье, милленаризм имел несравненно большее значение, чем реформизм XIV века. Милленаристские представления встречаются во всех революционных движениях; им обязаны своим появлением прудонизм и марксизм; благодаря им возник миф о "городе равных", где однажды и навсегда достигнуто совершенство³

Мне кажется, следует уточнить формулировку Сервье. Одно дело утверждать, что в данных течениях присутствуют частичные пережитки милленаризма, совсем другое — говорить, что феномен революции, в строгом смысле этого слова, есть исторический продукт милленаризма. Последняя точка зрения мне представляется неверной как по отношению к марксизму и прудонизму, так и по отношению к любому другому течению. Благодаря своему эсхатологическому характеру милленаризм предла-

* Патмос — остров, на котором, согласно преданию, ученик Христа Иоанн Богослов написал свое "Откровение". Именно в этой евангельской книге идет речь об утверждении в конце света тысячелетнего царства справедливости (см.: Откр., 21). — Прим. перев.

¹ См.: Фурье М, Теория четырех движений и всеобщих судеб, 1938. (Это произведение на французском языке опубликовано в 1808 г. В первых его строках Фурье говорит об "озарении".)

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т 19, с.20.

гает редуцированный образ будущего — грядущего, дарованного чудесным образом, без участия людей. Образ будущего расплывчат, мы ничего не знаем об организации и порядке жизни в "Граде Божьем", "Духовном Иерусалиме", "царстве Божьем". Сверхъестественным образом устанавливается общество равных, объединенных любовью к истинному Богу и друг к другу, — это общество трудно отождествить с идеей возрожденной церкви, оно скорее напоминает идею Всемирной империи во главе с мессианическим властителем. На материале средневековых хроник Н. Кон доказал огромное влияние, которое оказал этот миф на политические учения той эпохи. Мы видим, как при восхождении на престол каждого нового государя оживали надежды на грядущее умиротворение в христианском мире, на полную и окончательную победу над неверными, на ни с чем не сравнимые счастье и изобилие, которыми должен увенчаться новый золотой век; в каждом новом монархе — даже в самых неподходящих для этого случаях — взволнованные подданные ожидали найти последнего владыку, которому суждено открыть врата, ведущие в золотую эру. Летописцы приписывали новому суверену способность свершить этот беспрецедентный подвиг и приветствовали его с помощью условных мессианических титулов: "rex justus" — "царь праведный", "novus David" — "новый Давид" и т.п.' Эти надежды еще более возросли, когда завершилась осень средневековья и наступила весна нового времени, как будто дыхание миллениума пролетело по всей Европе и разбудило массы. В Испании, где в конце средних веков весьма ощущались профетические ожидания (частично рассмотренные в работах Пере Бохигаса), уже в последние десятилетия XV века бакалавр Пальма приветствует католических королей и их сына принца дона Хуана как основателей "свободного и духовного Иерусалима". Карла У называют "pastor bonus" — "добрый пастырь" нового золотого века еще в первых десятилетиях XVI века. Отзвуки такого отношения обнаруживаются в произведениях Эразма Роттердамского или испанского хрониста типа Альфонсо де Вальдеса. Какое значение общество придавало восхождению на престол нового монарха, нетрудно понять из мифа о начале всех времен, когда человек еще не властвовал над человеком, когда сильные мира сего были пастухами, мирно пасущими свои стада. Сведенный к этому образу — смеси патерналистских и анархических грез, милленаризм может вызвать, и не раз вызывал, кровавые мятежи, массовые волне-

ния, социальные потрясения со свойственным им безумием разрушения, но он не в состоянии подготовить настоящую революцию, если мы употребляем этот термин в его строго научном значении. Как и социологи революции, я считаю, что не существует революционных движений, не имеющих проекта предполагаемого переустройства общества.

Милленаризм несет с собой идею о том, что мир — не что иное, как арена борьбы сверхъестественных враждующих сил. На этой всемирной сцене есть участок, на котором сходятся в сражении, стремясь победить, люди — не ради того, чтобы построить свой завтрашний день, но ради того, чтобы подготовить его, разрушив град земной и очистив землю для возведения вечного града. Они не могут возвести совершенный град — в силу его трансцендентальности, но могут устранить преграды, мешающие его воплощению. Прокомментируем выделенные Н. Коном черты милленаризма: реализация миллениума носит коллективный характер, так как тысячелетнее царство настает одновременно для всех членов группы (то есть общины или "народа", осознающих себя богоизбранными); воплощение тысячелетнего царства есть земное событие, оно свершается во время земного существования людей (не принадлежа к потусторонней сфере, оно одухотворяет эмпирическое существование людей); тысячелетнее царство абсолютно, так как, осуществляясь, оно полностью преобразовывает общество, условия жизни; тысячелетнее царство неизбежно (его явление, его приход непредсказуем и внезапен); наконец, тысячелетнее царство осуществляется чудодейственно, так как для того, чтобы оно стало реальностью, необходимо вмешательство сверхприродных сил, человеческого участия здесь недостаточно'. Последний пункт (о сверхприродном способе воплощения тысячелетнего царства) может служить пробным камнем для определения того, какого рода ментальность или политическая позиция находится перед нами — утопическая или милленаристская.

Это различие, о котором мы только что говорили, включает в себе признание того, что произошел исторический перелом, в результате которого появилось новое представление, включающее в себя общие с более ранними представлениями черты, но иначе, трезвее решившее проблему воплощения желаемого. Указанный перелом совпадает на Западе с так называемым "новым временем", с возникновением в западном культурном ареале духа "современности", что и заставляет нас предположить — и в действительности мы находим подтверждение этому, — что побитие "утопия" (в строгом значении термина) соответствует историческому характеру эпохи, в которую оно появляется. Если

216

мы вспомним, что, как известно, специфические историко-культурные характеристики периода, который мы так точно именуем "современностью", "новым временем", наблюдались только в странах, обогащенных христианским мировидением (за исключением экспансии наших дней), то, возможно, мы поймем, что революция как выражение жизненных и интеллектуальных установок "человека нового времени" была проявлением нонконформизма и радикального стремления к реформам, возникающих только в регионах, испытавших на себе влияние христианства'. До недавнего времени, а точнее до второй мировой войны, в других частях планеты происходили

мятежи, перевороты, кровавые волнения, но во всех этих событиях отсутствовали социологические характеристики революции. Революция и утопия — родственные понятия, и только на Западе мы видели ярко выраженные образцы последней, и только западную историю отличал двойственный динамизм отрицания старого порядка и устройства нового. Мэмфорд выделял "эскапистские утопии" и "утопии конструктивные". Нас интересуют в данном случае последние, ибо после первых — иллюзий или грез — с течением времени остается лишь глубинное беспокойство, а конструктивные утопии несут в себе творческую волю, строящую будущее с помощью человеческих рук и человеческого разума. Утопия воспринимается как град, который следует возвести. И возвести здесь, на земле, а это возможно только благодаря разуму и усилиям человека. Однако неоднократно утверждалось, что "утопия — секуляризованные небеса средневековья". Эта фраза в частности фигурирует в одном пассаже Хоркхаймера. Мы полностью отвергаем такого рода тезис (как и многие другие исследователи, разрабатывающие, по словам К. Шмитта, "политическую теологию"). Люди надеются, что смогут достичь небес, смогут заслужить их, смогут полностью познать их но люди не в силах сотворить небеса; они не царствуют на небесах; им не дано в течение всего земного существования обрести небо — лишь в конце пути им будет даровано лицезреть его. Это так, даже если они верят в скорое пришествие небес на землю, в то, что последнее свершится в переживаемое ими сегодня время, как верили в это первые христиане. И это, конечно, миллениаристская идея. Утопия есть нечто другое: это то, о чем мечтают люди, что они стремятся осуществить, понимая, что не смогут дожить до осуществления мечты, что им дано лишь приблизиться к ней. Утопия — это сознательное и рациональное творение человечества, и люди управляют ею в той

1 Речь идет об отрывке одной из его работ 1930 г., помещенной в сборнике, составленном А. Нойзюсом. См.: Neusus A. Utopia. Barcelona, 1971, p. 97.

217

степени, в какой они овладевают ею (литературные утопии являются образцами для реальных правителей). Утопия в силу ее социального и индивидуального характера принадлежит к земной жизни, даже в тех своих формах, которые являются "представлением других времен" и "других пространств", согласно классификации А. Дарена (1972). И те и другие существуют в быстротечное и изменчивое время человеческой истории.

Мы сталкиваемся здесь с еще одной темой — утопия и ее осуществление. Название, которое Томас Мор дал своему творению — мысленному образу нового общества, создало неправильное представление о возможности реализации утопии. Во-первых, как порождению ума, ей свойствен некий необходимый оттенок нереализуемости, хотя в конце концов все, что делает человек, есть творение ума (даже физиологические операции, так как человек не существует вне культуры). Во-

вторых, вспоминают фразу, которой заканчивается повествование Мора, ту фразу о социальном устройстве утопийцев, где Мор говорит, что в утопийской Республике есть много такого, "чего я более желаю в наших государствах, нежели ожидаю".

Возможно ли, чтобы эта оценка была достаточной для определения характера жанра? Ведь сам Мор приложил к своему произведению послание к Петру Эгидию, которое заставляет подозревать обратное. Не забудем еще более красноречивый пример — испанцев, которые, едва открыв Америку, захотели построить там совершенное общество, и пытались это сделать: одни — следуя образцу, предложенному Томасом Мором, других вдохновляли творения Антонио де Гевары и т. п. Вполне возможно, что их попытка — одна из тех нитей, из которых ткется сейчас судьба этого континента.

Впрочем, есть люди, которые, подобно Ле Сенну, осуждают утопию как прибежище тех, кто лишен мужества встретить действительность лицом к лицу и подменяет ее лживым компенсаторным воспроизведением, тех, в ком эстетическая сторона победила нравственную — мы подозреваем, что последнее кажется автору безответственным. Если Поппер и его последователи враждебны по отношению к утопическому мышлению, причисляя к нему авторитарные заблуждения тоталитаризма и одновременно провозглашая неосуществимый, чисто фантастический характер утопии (что включает в себе известное противоречие); если, опираясь на такого рода критику, консерватизм осудил утопию как нереальное и тщетное стремление; если, наконец, и те и другие любопытным образом совпадают в оценках с

218

анархистствующим ницшеанством (которому уже было суждено сыграть в современной истории роль прародителя фашизма), окрестившим утопию "бесполезной возмутительницей спокойствия", невозможной аберрацией, — то все это симптом ложного, гиперкритического анализа проблемы. Замечательный писатель "последнего призыва" — Сиоран — говорит, что если ностальгия по потерянному раю с ее глубоким переживанием разрыва с истоками искала "золотой век" в прошлом, в начале развития человеческой истории, как бы желая оставить там груз совести, то мы напротив, нимало не печалься, помещаем рай впереди, создавая "перевернутую, фальсифицированную и извращенную ностальгию, устремленную в будущее, омраченную прогрессом, опровержение времени — гримасу первоначального рая". Однако в конце концов что-то остается от устремленного в будущее перспективизма: "с течением времени жизнь без утопии станет невыносимой для общества; страх перед потопом спасает мир от окостенения"; "мы действуем лишь под влиянием очарования невозможного, — другими словами, общество, неспособное породить утопию и предаться ей, обречено на разрушение и окостенение". В формировании будущего, по мысли Сиорана, играет роль не счастье, но идея

счастья; именно она генерирует энергию истории, но, разбудив и умножив ее, она позже ее же и закрепощает.

Действительно, Энгельс ввел в научный обиход свое негативное и широко известное определение "утопического", которому суждено было получить большое распространение. Согласно его интерпретации, утопия — это бесплодная идея, а ее возникновение объясняется незрелым (на тот момент) состоянием производственных отношений; утопические системы произвольный, ни на чем не основанный вымысел гения-одиночки, плод воображения и изобретения, навязанный обществу извне, посредством пропаганды и показательных опытов. Эти социальные системы пытались выдать себя за абсолютные истины, не зависящие от времени, пространства и исторического развития, а где и кому открылись эти истины — было делом чистой случайности, ведь они были чистыми продуктами субъективного рассудка, жизненных условий, объема познаний и степени развития мышления их авторов. Хотя теория Энгельса, изложенная в знаменитой брошюре, вышедшей в 1880 году в Париже, носила

1 Cioran E. M. Op. cit., p. 24, 138 — 139. Интересную работу о философии Сиорана написал Фернандо Саватер ("Ensayo sobre Cioran". Ed. Taurus). Но в этой работе Саватер не выделяет опасные последствия выпадов против свободы, продиктованных Сиорану не чуждым ему нищезанством, — не менее разрушительные, чем те режимы, которые автор критикует.

2 Маркс. К и .Энгельс Ф. Соч., т,19,с.185 — 230.

219

отчетливо выраженный упрощенный и пропагандистский характер, хотя вскоре Каутский (в 1888 году) в своей работе о Томасе Море* поставил вопрос о необходимости пересмотра с марксистских позиций этой концепции, тем не менее работа Энгельса, переведенная на многие европейские языки и удобная для ведения полемики, в течение долгого времени владела умами людей. Именно эту негативную, критическую часть концепции Энгельса взяли на вооружение консерваторы, и Нойзюс, вторя критикам-консерваторам, рассматривал утопии как бесплодные мечтания, которые невозможно осуществить (за исключением тех случаев, когда утопическими идеалами вдохновляется тоталитаризм, но мы не будем углубляться в этот случай).

Распространение — справа и слева — отрицательного отношения к утопии привело, по признанию самого Нойзюса, к тому, что некоторые исследователи стали сводить ее к чисто художественному, романному жанру. Действительно, многие утопии были созданы в форме

романов или фабульных фрагментов, введенных в ткань других литературных произведений (вспомним "Притчу о дунайском поселянине" де Гевары, эпизод с королем Полидором у А. де Вальдеса, эпизод с островом Баратария у Сервантеса) . Нойзюс называет утопическими ренессансные романы, а также романы Просвещения, включавшие в себя программы первых социалистов, "не потому, что позитивное понятие утопии играло в них какую-нибудь роль, но потому, что они — еще неуверенные, спотыкающиеся шаги зарождающегося социологического мышления — содержали в себе лишь смутное желание предложить справедливое и подлинное общественное устройство, игнорируя все, что касается анализа существующего несправедливого устройства, и не могли указать путь к уничтожению его", ограничиваясь противопоставлением настоящего и желаемой модели будущего, возможно, и лучшего, но, во всяком случае, неосуществимого. Отсюда основная характеристика утопий — их нереализуемость.

Но можно ли сегодня придерживаться этой точки зрения, когда мы на собственном опыте узнали боевую силу идей Фурье и фурьеристов, атаковавших современное общество — например, апеллируя к ценности эротизма, — с успехом, который невозможно отрицать? Разве тысячи и тысячи фурьеристов не боролись за организацию общества на основе фаланстеров; разве это не стало притягательным образом будущего для ранних движений за освобождение пролетариата (чье обновление, заметим кстати, мы, кажется, наблюдаем в наши дни)? И разве Кабе не пытался реализовать свою модель общества на амери-

* См.: Каутский К, Томас Мор и его утопия. 1900 — Прим. ред.

220

канских землях? Любопытно, что в подобном случае Абдон Террадас посоветовал Монтуриолу обдумать и взвесить — возможно ли осуществление проекта (впоследствии он сам об этом рассказывал) . С другой стороны, разве секции Агит-проп партий, входящих в III Интернационал, не уповали, забыв про свою убежденность в объективных закономерностях исторического развития, на эффективность перевоспитания масс с помощью пропаганды, используя при этом утопические методы? И разве не объяснялась исключительная заразительность примера СССР нравится нам это или нет — его ролью опытной модели утопии (чьим опытом из-за его утопичности пренебрег бы Энгельс)?

С другой стороны — исторически неверно утверждать, что утопия практически не содержит в себе анализа существующего порядка, который она осуждает. Он может быть более или менее развернутым, это верно. Пример тому — первые и последние страницы "Утопии" Томаса Мора . И КТО, вспоминая трагедии, пережитые Западом за последние 100 лет, не отметит справедливость

критики цивилизации, принадлежащей перу Фурье? Уместно здесь вспомнить и книгу "Социальный вопрос" испанского социалиста домарксистской эпохи Сиксто Камара, которого Энгельс отнес бы к презираемым им утопистам. Это произведение содержит в себе критическую оценку — точную, системную, значительную — блестящей трактовки буржуазного капиталистического устройства, представленной в книге Тьера "О собственности".

Утопист не скрывает вымышленности своего детища, не прячет свою литературную технику, не стремится выдать нарисованную им картину за реальную. Само помещение героев в далекое или неопределенное время и пространство (что в общем-то одно и то же) подразумевает, что к утопическому произведению нельзя относиться как к готовой конструкции. Но это не отрицает возможности приблизить действительность к мечте. Кеведо говорил, имея в виду именно творение Мора и приписывая ему мощную корректирующую силу: "Он был вынужден, дабы устыдить правительство, от коего страдал, изобрести лучшее"

* См.: Кабе Этьен. Путешествие в Икарию. 1840. — Прим. ред.

1 Муккьелли выделяет четыре аспекта критической стороны произведения Томаса Мора, в которых дан анализ конкретной ситуации: 1) картина нищеты и социальных волнений; 2) роль предпринимателей как организаторов голода народа; 3) ужасающее состояние официального правосудия, карающего лишь тех, кто страдает от угнетения сильных мира сего; 4) безнравственность правителей и управляющих (Musschelli. *Le mythe de la cite ideale*. Paris, 1960, p. 57 — 58).

2 См. мою работу: Sixto Ckmara, un socialista espanol rcsponde a Thiers. — In: Culture, science and development. Melangcs Chairles Morazc. Tou]nuse, 1979.

3 La utopia de Tomas Moro. Trad. de Jcronimo A. de Medinilla, переизданная в 1970 году в Мадриде (я цитирую по этому изданию) вместе с "Noticia, juicio y recomendacion de la utopia y dc Tomas Moro".

Утопист стремится — и в этом его сила — разбудить способность человека размышлять о плачевном состоянии общества, способность смоделировать новое общество, разбудить веру в

силу человеческих рук, воздвигающих его, в возможность общественного устройства, ведущего к совершенству. В этом смысле стоит вспомнить утверждение Р. Рюйе: "Речь идет о человеке, который играет в бога, а не о человеке, который грезит о божественном мире". Не менее ясно и высказывание Кампанеллы: "Небесполезно то, что мы написали, ведь если невозможно точно повторить такую Республику, то можно пытаться, насколько возможно, подражать образцу, который мы предложили".

Наличие в утопии и другого, позитивного аспекта позволяет говорить о ней как о парадигматической модели (о чем я уже сказал выше). Некоторым образом такое определение совпадает с характеристикой утопии, данной Полаком: утопия демиургична, созидательна. Это рационально сконструированная общественно-политическая модель, призванная воздействовать на современное ей общество. Возможно, здесь выражена именно та ее сторона, которая особенно близка современному менталитету. Итак, согласно нашей формулировке, утопия — плод нового времени, в котором отразились творческие способности человека. Бесспорно, способность человека к преобразованию относится к тем характеристикам, которые мы могли бы назвать антропологическими константами, но своя история есть и у антропологических констант. Их значение в жизни человека, способ их проявления, важность, которая им придается, — все это зависит от обстоятельств конкретной ситуации. Оставив в стороне ранние проявления способности человека к преобразованию действительности (вспомним Оксфордскую школу XII века, грандиозную фигуру Р. Бэкона или роль магии, которая, если верить Кассиреру Э. Гарэну и другим исследователям, была в XV веке не чем иным, как начальным этапом науки), мы должны признать, что именно в XVI веке произошло глубокое осмысление роли и способностей *homo faber**. В это столетие даже поэт-мистик Луис де Гранада напишет, что человек своими руками может сотворить вторую природу. Приложение указанного творческого потенциала к общественной жизни и привело к созданию утопии. Рассмотрим вкратце, как это происходит.

Первыми проявлениями способности человека преобразовывать и созидать действительность стали усовершенствования в технике навигации, сделавшие возможными далекие стран-

* Человека-мастера, человека-творца (лат.) .— Прим. ред.

ствия в открытом море, знакомство с самыми глухими уголками планеты, точные, из первых рук сведения о других обществах, которые путешественники нашли в только что открытых землях. Хорошо известно, как все это было важно для Томаса Мора или Бартоломе де Лас Каса. Открытие новых земель привело к тому, что люди XVI века на собственном опыте убедились в

том, что существуют различно организованные общества, не соотносимые с некой вечной моделью, которую Божественное провидение установило однажды и навсегда; что общества есть структуры не постоянные, но переменные творения человека и меняющихся условий времени и пространства. В противоположность тому, что утверждал схоласт Ф. де Витория, и тому, что стали думать романтики (Мюллер, например), общество есть творение человека. Существует целая гамма общественно-политических систем: различные группы разными способами создавали несхожие режимы. Книги испанских путешественников XVI столетия, а затем и книги их английских и французских коллег предоставили огромное количество материала об этих экзотических вариациях.

Владея обширной информацией такого рода, политические мыслители получили возможность сравнения. От Альфонса Кастильского до Фурио Сериоля испанцы XVI века настаивают на необходимости сравнивать, так как знакомое "свое" может оказаться не самым лучшим. Какой-нибудь Паес де Кастро, какой-нибудь Фурио Сериоль рекомендуют королевской администрации собирать и хранить материал, относящийся к способам политического устройства. И, отвечая на страстное и единодушное стремление узнать побольше о других странах, охватившее людей эпохи Возрождения, появляются бесчисленные "реляции" первооткрывателей и путешественников. Основы компаративизма закладываются в XVI веке, а Боден и Ботеро в некоторой степени систематизируют его. Благодаря этому, в зависимости от этого возникает утопия. Мор, например, так определил отношение путешественника к тому, что он увидел во время странствий: "И вот, отметив у этих новых народов много превратных законов, Рафаил, с другой стороны, перечислил немало и таких, из которых можно взять примеры для исправления заблуждений наших городов, народов, племен и царств"*.

Одна из этих новых, неизвестных доселе республик, о которой Мор говорит, что ему известен ее протагонист, и есть то образцовое общество утопийцев, чьему гражданскому благоустройству в целях "подражания и исправления заблуждений" он посвящает свой рассказ.

Такова последовательность процесса: известие о новых * Утопический роман XV — XVII вв. М., 1971, с. 49. — Прим. перев.

народах, открытие различных способов правления, осознание человеческого характера последних, возможность сравнения и, наконец, построение новой модели, которая включит в себя достоинства иных моделей. Персонаж Альфонсо де Вальдеса признает, что желает сотворить "новый мир", — и мы не можем не подумать о впечатлении, которое должно было бы произвести это выражение на читателей, потрясенных несколько десятилетий назад открытием "нового

мира". Миф "нового мира" будет продолжен утопистами: от Фурье ("Новый хозяйственный и социетарный мир") до Олдоса Хаксли ("О дивный новый мир". — Ред.) .

В соответствии со своими истоками и характером создания человеческого разума, утопия стремится к регламентированию, вмешательству. Регламентировать питание, одежду, воспроизводство, попытки регламентировать образование, труд, собственность мы находим у Б. де Лас Касаса, Кампанеллы, Фурье, Уэллса, Хаксли. Именно эту черту утопий ставили в вину их создателям попперианцы и консерваторы как нечто несовместимое со свободой. Сиоран со свойственным ему бесплодным и изощренным нигилизмом заявлял: "Тот, кто приближался к преисподней, к этому запланированному ужасу, тот узнает жуткую симметрию в идеальном городе"; "человека заставляют жить в блаженстве, выстроенном из геометрических идиллий, регламентированных восторгов, тысячи омерзительных чудес, которые может представить зрелище совершенного мира, мира готовых конструкций" .

Но утопические программы вдохновлялись идеей регламентирования перечисленных сторон жизни и некоторых других во имя расширения основных свобод человека. Принцип утопического общественного устройства, как мы уже говорили, — это обеспечение полноты реализации человеческой личности. Следует регламентировать труд в соответствии с общественными потребностями ради того, чтобы люди, как говорил Мор, "могли посвятить себя свободному усовершенствованию ума, полагая, что именно в нем и заключается счастье жизни" . Проекты естественной жизни А. де Гевары и Б. де Лас Касаса ставят своей целью освобождение человека от тяжкого гнета поднаторевших

1 Я задержался на рассмотрении этих трех аспектов в контексте внутренней структуры утопического мышления, применяя указанную модель к тексту Б. де Лас Касаса. См. мою работу: *Utopia y primitivismo eri el pensamiento de Las Casas*. — "Rev. ne Occidente", X'— 141, diciembre de 1974. (Здесь автор ссылается на третью главу своей книги "Утопия и реформизм..." с. II1 — 206, не включенную в настоящее издание. — Прим. ред.)

2 См. лекцию Поппера, напечатанную в уже упоминавшемся сборнике Нойзюса.

в науках правительств. Самый красноречивый пример этого Телемское аббатство: "Их устав состоял только из одного правила: ДЕЛАЙ ЧТО ХОЧЕШЬ" . А Кампанелла, выступавший за общность имущества и возлагавший на частную собственность вину за отчуждение, формулирует

преимущество такого решения в словах, которые, как нам кажется, мог бы произнести Сен-Симон: "Здесь не люди служат вещам, но вещи людям". Да и новый социетарный мир, строй пассионарной привлекательности или, как называл его Фурье, "притяжения по страсти", режим "фаланг"* , не ставит во главу угла регламентацию, но использует ее для привлекательного и природосообразного труда, для того чтобы человек, трудясь без внешнего или внутреннего принуждения, максимально свободно исповедуя страсть, приобщался к обществу . Вспоминая эту предпосылку Фурье, английский социалист Уильям Моррис так сформулировал принцип своей утопической системы: "Для нас все развлечение, когда мы чувствуем себя увлеченными магической силой труда и находимся среди веселых товарищей"; в этом смысле работа есть наслаждение для чувств, подвижничество художника в сравнении с ненавистной работой по необходимости. Таков принцип добровольного труда, сводящего к минимуму использование машин, возрождающего культ ручного труда: "каждый человек свободен делать то, что он лучше всего умеет делать", и изменить занятие, если ему этого захочется, что неизбежно будет происходить в разумных пределах в рамках свободной системы.

Муккьелли, отвергая узкое толкование утопии у Мангейма, полагает, что основное притязание утопии, скрытое под разными историческими формами, состоит в том, что, становясь на общечеловеческую точку зрения, она добивается освобождения человека; это стремление, "прячущееся под слоем протестов против конкретных исторических условий, направлено не на политический подъем определенной общественной группы, а на полноту реализации личности. Идя по этому пути, мы еще на шаг приблизимся к описанию невидимого Града, чей образ тайно

1 Рабле Франсуа. Гаргантюа и Пантагрюэль. М., 1973, гл. LVII, с. 154. См.: Febre E. Rabelais et le probleme de l'incroyance au XVI siecle. Paris, 1947, p. 165, 338. В одном недавно вышедшем исследовании подчеркнут аристократический характер Телемского аббатства и почти не рассматривается утопическая сторона дела (см.: Aronson X. Les idees politiques de Rabelais. Paris, 1973, p. 160).

* Фаланги Фурье — первичные ячейки будущего общества. — Прим. ред.

3 См.: Fourier Ch. Le nouveau monde industriel et societaire. P., 1971. В этом издании восстановлены четыре интересных пассажа из первого издания, которые выпали в издании 1845 г. (В рус. пер.: Фурье Ш. Социетарный мир. 1939. — Прим. ред.

4 Noticias de ninguna parte. Madrid, 1968, p. 73, 121, 212.

вплетается в филигранный узор утопии"³. (Муккьелли, полемизируя с попперовской критикой утопического, выдвигает еще один аргумент, в рассмотрение которого здесь мы не можем входить; добавим лишь, что для нас одинаково важны оба элемента, которые можно вычлениить в утопии. Прежде чем разделять утопии на регламентирующие и освобождающие, мы хотели бы видеть в этой амбивалентности два элемента единой структурной конструкции. Прибавим также, что регламентируют не свободу, а во имя свободы.)

Возражением аргументам консерваторов и нигилистов, направленным на дискредитацию утопии, может служить тот же довод о конечной цели, вдохновлявшей утопистов, — освобождение человека: если утопии (от Мора и Гевары до Прудона и Фурье) занимаются вопросами снабжения или санитарной дисциплины, то эти два вопроса, как и другие, им подобные, предназначены для утверждения свободного человека, который сам себе хозяин. Хотя может случиться, что упор делается на дисциплинарные аспекты, как в утопии Уэллса, про которую было сказано, что она состоит в том, чтобы свести человеческое сообщество к касте самураев. Утописты гуманистического направления (Мор, Рабле, Лас Касас) утверждают прежде всего право распоряжаться собой. Прудон считает, что коллективная сущность, порожденная индустриальной демократией, построенной на свободно-договорной основе, создает общество, в котором возникает стихийное разделение труда и слитность коллективных усилий, лишенных энергии содействия. Слитность эта питается индивидуальной инициативой и призвана поддерживать свободу индивида, поэтому коллективизм не уничтожает конфликтов и противоречий. Эта антиномия — в противоположность тому, что считал Гегель, — не может быть разрешена, но может быть смягчена, гармонизирована, преодолена. Это постоянное напряжение гарантирует Динамизм и движение вперед, отрицает регресс и застой, позволяет индивиду распоряжаться самим собой. Судьбы общества находятся в руках самого индивида, а его свобода не может быть у него отнята. Интересно наблюдение Ансарта о том, что Маркс в "Гражданской войне во Франции", в отличие от других своих произведений, писал, не без влияния Прудона, что экономический федерализм, будучи гарантией против возрождения политической власти, обеспечивает освобождение труда в свободных союзах, делая невозможными диктатуры любого типа и претворяясь в строй освобожденного человека, который может быть хозяином своей свободы 2.

Одновременно мы хотели бы подчеркнуть зависимость уто-

пии от полной реализации творческих* способностей человека Возрождения — тема, о которой мы уже говорили здесь. На крайнем полюсе этой проблемы — описанный в "Новой Атлантиде" Фрэнсиса Бэкона "Дом Соломона", чье предназначение — "изучать причины и тайные значения вещей, а также расширить границы человеческого ума, дабы осуществились все возможности" (далее следует описание широкой панорамы технических завоеваний и промышленных достижений)¹. Но оставим в стороне этот крайний пример. Лас Касас с удовольствием описывает технические изобретения индейцев; Мор и Кампанелла, несмотря на их глубокую приверженность пацифизму, восхищаются новинками военного искусства, книгопечатания, компасом и т.д. Не часто встречается утопия, в которой бы не говорилось об изобретении какого-нибудь технического монстра, по меньшей степени, речь идет о новом социальном устройстве. По крайней мере новый общественный строй предлагается в утопиях, тяготеющих к первобытности, — в утопии Гевары, например; или в утопиях, в которых осуждаются изобретения и новая наука (как в "Путешествии Гулливера" Свифта); или в антиутопиях, которые восстают против порабощения людей мрачной античеловеческой техникой (как в произведении Морриса). Однако и в этом случае отдельные вещи, которые утопийцы продолжают производить, претендуют на совершенство — даже более, чем совершенство — ведут к возникновению новой красоты или сказочной мощи. С этим связано значение, придаваемое в утопиях фактору труда (переосмысление которого произошло в XVI веке). И в том и в другом отношении утопия есть детище современности, что, по утверждению авторов утопий, следует отнести на счет преодоления отчуждения и достижения индивидуальной свободы; поэтому мы и говорим об этом здесь.

Мне представляется неправильным в данном случае сводить понятие утопии к методу или способу, как это хочется сделать, читая главу книги Р. Рюйе "Ee mode utopique". (На испан-

* В русском языке слово "творческий" обычно ассоциируется с искусством. В данном случае этот термин следует понимать более широко — как все, что связано с творением, созданием идей или предметов. В оригинале употреблено слово "fabril", означающее "относящийся к мастеру, ремесленнику, художнику". — Прим. перев.

1 Utopias del Renacimiento, p. 225.

2 Гевара, однако, защищает естественную жизнь от вторжения хитроумных изобретений; Свифт вводит в III главу "Путешествий Гулливера" сатиру на ученых-изобретателей, на Ньютона и других представителей науки его эпохи; Моррис говорит о том, что в возрожденной Англии применение машин сведено к минимуму, Я думаю, что эти настроения отражают конкретную ситуацию на рынках труда в определенные эпохи. Ведь рабочие массы на заре индустриального общества, веруя (именно этот религиозный термин уместен здесь) в утопическую мечту о науке как об универсальной панацее, одновременно разбивали машины.

ском языке название главы звучит неверно — "Et metodo utopico") . Книга Рюйе вышла в свет в 1950 г. Правда, я сам в одной из своих работ, опубликованной в 1948 г., употребил термин "утопический метод" (недавно книга, после доработки, вышла под названием "Утопия и антиутопия в "Дон Кихоте"), но я не хотел бы выделять особо этот аспект, считая его частным и зависимым. Мне кажется недопустимым и сужение понятия утопии, содержащееся в фразе Криманского (его работа мне известна частично, из вторых рук), которую цитируют отдельные авторы: "Утопия — инструментальна, и потому лишена собственных ценностей". Нет, утопия отталкивается от контрценностей, от угнетения, нищеты, заблуждений; она стремится утвердить жизнь, в которой станут возможными полнота земного счастья, доброта, разум и, следовательно, свобода.

В соответствии с этой исторической чертой утопия включает в себя характеристику, которая, являясь не более чем одной из описанных здесь утопических характеристик, заслуживает, тем не менее, особого упоминания: "то ее рациональный или, если хотите, рационалистический характер". Рациональный характер утопии выражается в ее притязаниях быть умственной проекцией природного порядка. В последних словах слышны отзвуки стоицизма, прежде всего его сенекианской версии, слышны отголоски схоластического аристотелизма. Но, начиная с эпохи Возрождения, природа (какую бы магическую нагрузку ни продолжало бы еще нести это слово в то время) стремится предстать образцом рационального и имманентного порядка, представляющегося как парадигма поведения и система ценностей. Поселяне из притчи Гевары, дикари Лас Касаса живут жизнью, организованной по принципу "sequaere naturam" — "следовать природе"~. Мор говорит, что жители его острова обрели счастье "в жизни в согласии с природой" . Обитатели Города Солнца, по Кампанелле, заявляют, что они "следуют природе, лучшей наставнице, подобно тому как это делают пчелы" . Бэкон отмечает, что обитатели Города мудрецов отдадут предпочтение обычаям, согласным природе . В XVIII веке это явление встречается довольно часто. Такой линии поведения следуют ге-

1 Это подвигло Ортегу-и-Гассета представить отрицательные аспекты утопизма в его полемике с рационализмом.

2 См. главу 3 моей книги, в частности с. 155 — 173. (Она не вошла в данный сборник. — Прим. ред.)

3 Utopias del Renacimiento, p. 62.

4 Кампанелла добавляет, что магистры правят "в соответствии с природой", и спрашивает себя, как можно называть еретиками тех, кто, подобно соляриям, "следует природе" (см.: *Cuestiones...*, р. 178, 179, 181). Жильсон замечает, что естественный закон Кампанеллы опирается на христианское учение и питается его идеями.

5 *Op. cit.*, р. 220 — 221. Чистота, которой Бэкон восхищался, есть, по его мнению, результат подобного поведения.

228

рои "Робинзона Крузо" Дефо и "Путешествий Гулливера" Свифта. Вспомним, что Морелли предлагает свой проект общества как систему законов, названных "кодексом природы". В XIX веке принцип универсального притяжения у Фурье так же природен, как физический закон гравитации'. Поэтому мне представляется ошибочным тезис Рюйе о том, что утопия, будучи искусственным творением человека, есть нечто противоположное природе, в своем роде "anti-physis". Я так не думаю, и не только вследствие несколько банального довода Муккьелли о том, что все утопии восхваляли естественную простоту чувств и обычаев, но и потому, что рациональное сознание верит в то, что всеобщность законов разума, которые оно познает, есть прообраз природного устройства (Спиноза сказал бы, что это базовый априорный уровень любых рациональных построений).

В противовес тому, что я утверждаю, Поппер полагает, что речь идет о рациональной, или, точнее, псевдорациональной, маске, личине: утопист взвешивает, решает, намечает цели, хотя достоверно "невозможно определить цели с научных позиций"; "нет научного метода, позволяющего выбрать ту или иную цель". Однако, признает Поппер, мы "можем судить о рациональности действия по сравнению с определенными стремлениями или целями". Что же, этого достаточно: утопия есть проявление процесса рационализации, по крайней мере, в той степени, в которой возможно рационализировать скрещение утопической интенции, или, лучше сказать, скрещение утопической программы с историческим процессом трансформации общественной действительности. Поэтому мне кажется столь привлекательным тезис Рюйе, противоположный критическим предположениям Энгельса. Этот тезис сближает науку и утопию, возводя их к единому гипотетическому и интерпретационному корню. Как мы уже отмечали ранее, критика утопии Энгельса, как и любая другая, вызывалась большей частью обстоятельствами политической полемики против определенной общественной группы в данном случае радикальной буржуазии, — которую требовалось оттеснить. Она зависела от комплекса социальных условий, сложившихся вокруг существующих общественных отношений. Одним словом, критика Энгельса зависела от состояния общества, в которой она родилась. Но в

формировании этого частного общественного состояния сыграла свою роль концепция науки, на которой основывалось позитивистское мировоззрение эпохи.

1 Для Фурье "притяжение по страсти" — это открытая им глава великой единой науки, другой страницей которой является закон земного притяжения, открытый Ньютоном. Четыре формы движения — материальное, органическое, животное и социальное — он относит к одному разделу (см.: *Op. cit.*, nota 10).

229

Энгельс верил в науку как в систему законов, беря за основу понятие закона, сформулированное в философии Конта — выразителя одной из фундаментальных сторон менталитета XIX века: научный закон есть простое описание факта'. Энгельс верил в науку, которая, будучи сведена к простому точному изложению связи между фактами, оказывалась универсально значимой, объективной, свободной от искажений, привнесенных самим исследователем. Если Маркс и Энгельс считали, что научное знание в руках у буржуа может быть искажено до такой степени, что утратит свою ценность, перестанет быть наукой, то это потому, что буржуа фальсифицировал результаты наблюдений из-за своих классовых интересов. Но каковы бы ни были достижения марксизма в сфере социологии познания, каков бы ни был вклад марксизма в признание роли историко-экономических факторов в познании, все же логическая структура науки, по мнению Маркса, Энгельса, продолжает оставаться неизменной и подчиненной господствующей в научной области схеме классической физики'. Но в наши дни, когда физики говорят о принципе недетерминированности Гейзенберга, обусловленности средой Шредингера, прерывности Бройля, поля ненаблюдаемости Эддингтона и т.п., у марксистов нет другого выбора, как произвести ревизию основ концепции науки и попытаться придать ей более динамичное значение (ответ на это предложение сформулирован А. Шаффом и другими учеными-социалистами). Новая концепция науки выдвигает на передний план присущий ей гипотетический, объяснительный характер — характер умственного построения. Благодаря этому позитивистское представление об объективности науки теряет популярность и выделяется то, что привносится в науку инверсией или вмешательством человека: отмечается важная роль творческого воображения (что означает, что идея объективности изменяется, но не исчезает вовсе). При такой постановке вопроса понятия утопии и науки не смешиваются, но соотносятся и сближаются. Рюле писал, что если частное в науке задействовано в применении "утопического способа", то этот последний состоит в осуществлении

2 См. главное произведение Энгельса по данной теме — "Анти-Дюринг" (Маркс К.и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 1 — 338). Часть этого произведения, посвященная диалектике природы, и сегодня

представляет большой интерес с точки зрения изменения современных представлений о логике и естественных науках.

3 Недавно Рубен Мараваль высказал интересную мысль; рассматривать философию Энгельса и Ленина в ряду изменений представлений о материи и энергии, которые явились результатом философской трактовки теории квантовой механики (см. доклад: "Las estructuras sugeridas por la mecanica cuantica y su interpretaci6n fisica", сделанный в Академии точных физических и естественных наук, Мадрид, 1975) .

230

умственного построения, которое, подобно гипотетическому методу науки, основано на изучении реальности и осмыслении ее возможных или воображаемых сторон. (Рюйе приводит примеры из области неевклидовой геометрии, теории относительности, "воображаемых" чисел) . К этим положениям, описанным в науке, уже привлекали внимание Пуанкаре, Мах и другие исследователи. "Утопия, — говорит Рюйе, — не предшествует науке; ее появление предполагает существование уже начальной стадии теоретического осмысления, анализа, но утопия сопутствует науке и максимально содействует ее развитию. В XVIII веке произошел мощный взрыв утопического творчества, так как социальная действительность начала разрушаться на глазах современников*. Утопии способствуют ментальному разрушению социальной действительности, подготавливая, таким образом, революции. Ментальное разрушение и созидание действительности служит переходом к реальному разрушению и созиданию. Это как бы интеллектуальная техника, которая очень близка начальному знанию, техника, позволяющая структурировать реальность" .

Сегодня для того, чтобы признать рациональный характер утопии, нам не надо более обращаться к одному эпизоду истории философии — картезианству или к другим проявлениям рационализма и предрационализма (Бруни, Альберти, Леонардо да Винчи) той эпохи, когда ренессансные утопии (включая XVII век) набирают силу, отличающую их в новое время . Утопии — порождение работы разума, изучающего, ставящего опыты, критикующего природу, связи между явлениями, формулирующего свои теории, свои объяснения. Утопист говорит о предпочтительных формах поведения и о типах сознания, которые вызывают такое поведение, предлагает формулы для воплощения этих поведенческих форм в такой гипотетической области.

* Ср. характеристику эпохи, данную А. Герценом: "К концу XVIII в. в тиши кабинетов, в головах мыслителей готовился такой же грозный и сильный переворот, как в мире политическом. Состояние умов было страшно; все рушилось — общественный быт, понятия о добре и зле,

поветрие к природе, к человеку, к вере и — вместо утешения критическая философия и скептический эмпиризм" (Герцен А. И. Избранные философские произведения, т. 1. М:1948, с. 114) . — Прим. перев.

2 В своей работе "Идеальный город итальянского Возрождения" Гарэн писал: "Человек и природа, естественный закон и человеческий разум дополняют друг друга. Идеальный город есть одновременно и природный и рациональный город". "Это рациональный, природный город, в котором наблюдаются имманентные законы вещей" (работа опубликована в сборнике, куда вошли труды разных авторов: Les utopies a la Renaissance. Paris, 1963, p. 16, 34). Гарэн забывает добавить, что подобным концепциям следовало бы придать смысл, который был присущ им в контексте общественной ситуации того времени.

231

Другими словами, утопия реформационна и революционна, хотя не всегда предполагает применение насилия. Она насильственна прежде всего своей негативной стороной, той частью, которая отвергает настоящее, которая поспешно стремится осуществиться, хотя ритм становления нового общества может быть и замедлен. [...]

232

00.htm — glava10

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ДИАЛЕКТИКА УТОПИЧЕСКИХ ЖАНРОВ В ЛИТЕРАТУРЕ

Г Морсон

00.htm — glava11

ГРАНИЦЫ ЖАНРА*

АНТИУТОПИЯ КАК ПАРОДИЙНЫЙ ЖАНР

"К счастью, допотопные времена всевозможных Шекспиров и Достоевских — или как их там — прошли", — нарочно громко сказал я.

Замятин Е. Мы. М., 1989, с. 335.

Антижанры

Антиутопия — это антижанр. Прежде чем мы обратимся к самой антиутопии, следует кратко определить природу антижанров в целом. Особый вид литературного жанра — антижанр (или, как его иногда называют, пародийный жанр) — характеризуется, как и все жанры данного исследования, во-первых, соответствием его образцов определенной традиции, во-вторых, набором конвенциональных способов их интерпретации. Специфика антижанров состоит в том, что они устанавливают пародийные отношения между антижанровыми произведениями и произведениями и традициями другого жанра — высмеиваемого жанра¹. (1). В классическом варианте антижанровые произведения создаются в традиции предшествующих образцов антижанра. Как и другие жанры, антижанры имеют свои классические тексты и образцы (например, пародии на эпос: "Дунциада"^{**} и "Вой-

(C) 1981 by the University of Texas Press

* Данная глава представляет собой фрагмент книги Г. Морсона "Границы жанра". Перевод осуществлен по изданию: Morson Gary Saul. The Boundaries of Genre. Dostoevsky's Diary of Writer and the Traditions of Literary Utopia. University of Texas Press. Austin, 1981, p. II5 142. — Прим. ред.

1 Хотя меня в основном интересуют литературные антижанры, хочу указать и на существование нелитературных антижанров. Более того, жанр-мишень может быть нелитературным, а пародия на него литературной (и наоборот); и каждый из них в один период может восприниматься как литературный, а в другой период — как нелитературный. Здесь в принципе возможны любые комбинации. К примеру: и эпос, и ирои-героика могут быть литературными; средневековые пародийные грамматики и литургии, как и их мишени, могут быть нелитературными. Пародийный панегирик, как и его мишень, неоднократно менял свой статус. Следует также заметить, что мои выводы относятся к "классическим текстам" и "образцам" письменной традиции, а для устной

литературной традиции выводы могут быть другими. ** "Дунциада" — сатира на невежество и глупость великого английского поэта Александра Попа (1688 — 1744). См.: Pope A. The Dunciad, a heroic poem. E.; 1728. — Прим. перев.

233

на лягушек и мышей"*). Однако антижанры не обязательно следуют образцам, то есть признанным источникам, поскольку . породить модели может более широкая традиция литературной пародии. Антижанры могут развиваться в традиции аллюзий к пародийному тексту, но не принадлежащему к данному жанру. В этом смысле "Дон Кихот" Сервантеса был образцом для антиутопии.

Наличие нескольких типов антижанров предполагает, что субжанры могут иметь свои классические тексты и образцы. Так, последователи Замятина превратили его "Мы" в образец современной "дистопии" — тип антиутопии, который разоблачает утопию, описывая результаты ее реализации, в отличие от других антиутопий, разоблачающих саму возможность реализации утопии или глупость и ошибочность логики и представлений ее проповедников. Как и в других жанрах, традиция антижанров создает систему аллюзий и отсылок своих текстов друг к другу. Если "1984" Оруэлла и "Механический апельсин" Берджеса развивают мотивы "Мы", "Мы" в свою очередь развивает мотивы "Записок из подполья" Достоевского и "Легенды о Великом Инквизиторе", а "Записки" и "Легенда" в свою очередь соотносятся с "Кандидом" Вольтера. Традиция, следовательно, представляет каждый текст как источник мотивов для позднейших произведений. Антижанровые мотивы могут быть прослежены и в нелитературных текстах, знание которых антижанр предполагает и требует от своих читателей. Таким образом, если утопия предполагает и стимулирует знакомство с нелитературной утопической идеологией, то антиутопия часто обращена к традиции контридеологии.

(2). Антижанровые сочинения должны пародировать высмеиваемый жанр — не отдельное произведение, а жанр в целом. Если текст-мишень не разоблачается сам по себе, он разоблачается как бы по принципу синекдохи — как представитель жанра. Так, "Записки из подполья" Достоевского пародируют "Что делать?" Чернышевского как современный и особо опасный тип литературы, а в более широком контексте — как повторение "Государства" Платона. Я не считаю текст антижанровым, если его автор не имел намерения высмеять саму традицию, в которой написан объект его разоблачений. Например, я не отношу к антиутопии произведения, пародирующие специфическую утопическую программу (типа "Глядя назад") без обращения к утопии как таковой. Соперничающие утопии — это не антиутопии.

* "Батрахиомахия" ("Война мышей и лягушек") — древнегреческий комический эпос, пародия на "Илиаду" Гомера первой четверти 5 в. до н.э., приписывается Пигреску. — Прим. перев.

234

антижанра должны иметь два типа образцов: позитивные модели своей традиции и негативные модели высмеиваемого жанра. "Государство" Платона и "Утопия" Мора служили не только позитивными моделями утопий, но и негативными моделями антиутопии. Укорененный в двух традициях любой пассаж антижанра часто может быть понят в терминах двойной системы мотивов: мотивов высмеиваемого жанра и контрмотивов антижанра. Например, эссе о новоязе в "1984" Оруэлла воспринимается и в перспективе утопических проектов универсального, однозначного языка, и в плане антиутопических пародий на утопические языки, таких, как проекты замены слов "мешком с вещами", ставшим универсальным языком, понимаемым всеми цивилизованными нациями', в "Путешествиях Гулливера" Свифта и математическими символами в "Мы" Замятина. Когда Уинстон Смит открывает Шекспира, а герой "451" по Фаренгейту" — Библию, читатель отмечает не только позитивные аллюзии к "О дивному новому миру" Хаксли и "Мы" Замятина, но и негативные — к осуждению поэзии Платоном и отвержению романа У. Моррисом.

Напомню, что в данном исследовании я стремлюсь не к анализу или корректировке терминов, а к определению и характеристике типов текстов. В этой связи следует заметить, что не все произведения, называемые антиутопиями или пародиями на эпос, вписываются в типы, выделенные здесь. Например, некоторые работы, называемые пародиями на эпос, противопоставляют эпические добродетели современным порокам не с целью разоблачить первые, а с целью высмеять последние; и коль скоро эти произведения не дискредитируют эпос (или его современных читателей и последователей), они не могут быть отнесены ни к пародиям на эпос, ни к антижанрам — в значении, используемом в настоящем исследовании, — они должны быть отнесены к другим жанровым системам. То же относится к некоторым "пародиям на панегирик", которые высмеивают не панегирик, а его героя, а также к некоторым антиутопиям, нацеленным не на утопии, а на современное социальное зло (например, "Едгин" Батлера) *. Конечно, избежать жанрового пародирования трудно, даже если такая цель н'е поставлена; как авторы, так и читатели часто воспринимают текст как амбивалентный. В таких случаях произведение должно быть отнесено и к социальной сатире, и к жанровой пародии.

Антиутопии, пародии на эпос и другие антижанровые произ-

1 О средневековых литературных грамматиках и литургиях см.: Бахтин М. Творчество Ф. Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965; о пародийном панегирике см.: Gilman . The Parodic Sermon.

* См.: Bulter S. Erehwon E., 1872. Erehwon — анаграмма Nowhere, то есть нигде (отсюда русское Едгин) . — Прим. перев.

235

ведения на деле воспринимаются как представляющие две жанровые традиции — то есть соотносятся не только с образцами этого антижанра, но и текстами другого жанра и антижанра. Так, "Похвала Глупости" Эразма Роттердамского может считаться пародией и на церемонию, и на панегирик, а "Джозеф Эндрюс" — пародией на эпос и роман*. Роман особенно тяготеет к антиутопии (ср. "Записки из подполья", "Бесы" Достоевского, "Глазами Запада" Конрада, некоторые произведения Тургенева), может быть, потому, что романная установка противоположна утопической, а утопия враждебна современному роману. По этим же причинам весьма важной характеристикой некоторых антиутопических романов является их подчеркнутая "романность": имплицитно отвечая на утопическую критику, такие произведения сознательно утверждают то, что в других романах само собой разумеется, — существование личности, сложность психологии и ценность эстетического опыта. Так, "Записки из подполья", отвечая на антироманные выпады Чернышевского, становятся по отношению к "Что делать?" не только антиутопией, но и анти-антироманом. Некоторые позднейшие антиутопии, такие, как "Любимов" Синявского, "451" по Фаренгейту" Брэдбери, и "Собачье сердце" Булгакова, вписываются в традицию научной фантастики, которая в качестве художественного "мысленного эксперимента" исследует современные социальные тенденции, технологические возможности или философские тезисы, доводя их до крайности.

Хотя антижанровые произведения могут быть отнесены к традиции вторичного жанра, это не основание считать их образцами того, что я называю пороговой (threshold) литературой. К ним скорее применим герменевтический принцип комбинированного жанра. Равно возможно прочтение "Записок из подполья" и как романа, и как антиутопии, "Джозефа Эндрю" как романа и как пародии на эпос, "451" по Фаренгейту" — как научной фантастики и романа, "Дунциады" — как социальной сатиры и пародии на эпос, а "Похвалы Глупости" — как пародии на церемонию и панегирик без противопоставления интерпретационных вариантов. Иными словами, когда такая жанровая двойственность не ведет к "герменевтической путанице", она позволяет разным читателям или одному читателю в разные моменты акцентировать те или иные аспекты

произведения. В зависимости от традиции, в которую помещает читатель данный текст, доминируют разные аллюзии или жанровые *topoi*.

* Пародия Г. Филдинга на С. Ричардсона. — Прим. перев.

1 Об антиутопизме и "романности" у Достоевского см.: Holquist M. *Dostoevsky and the Novel*.

236

Пародия и история

Как я уже говорил, пародия проявляет себя через этиологию. Пародист обнаруживает в каждом тексте "иронию происхождения", то есть восстанавливает компромиссный, условный характер контекста, в котором он прозвучал. Степень пародирруемости текста или жанра, следовательно, определяется мерой осознания условности породившего их контекста; легче всего пародировать то, что претендует на внеисторическую ценность, когда автор убежден, что свободен от личных интересов и исторических влияний. Как правило, пародист обнажает исторические или личные обстоятельства, внушившие автору убеждение в его внеисторичности. Пародия историзирует — и тем самым описывает условия, сформировавшие его убеждение в безусловности.

Исследуя "Гаргантюа и Пантагрюэля" Ф. Рабле как композицию пародических жанров, Бахтин описал средневековые пародии на литургии, молитвы, эпитафии и грамматики как выражение "веселой относительности" всего на свете и исторического характера всех законов перед лицом официальных понятий вечной истины и неизменных социальных норм¹. Мы можем добавить, что конвенциональные семантические возможности этих норм, выводящих истину и законы из анонимного, внеличного источника, и породили пародийный поиск социальных или личных интересов, обслуживаемых этими нормами. Легкая добыча пародий — современные словари, учебники и энциклопедии: пародист интерпретирует интерпретатора, прослеживая линии его исторической зависимости. Знаменитые определения доктора Джонсона, выражающие его представления о смысле слова (например, Виг — название фракции) или характеризующие обстоятельства его употребления ("патриотизм — последнее прибежище негодяя"), возможно, были своего рода опережающей самопародией — опережающей такие работы, как "Словарь сатаны" Амброза Бирса*. Подобно Бирсу, называвшему лексикографа "ядовитым типом", который, претендуя на фиксацию определенной фазы в развитии языка, делает "все, чтобы задержать его развитие", и придать хронике авторитет закона, доктор

Джонсон разглядел в собственных порывах и надеждах лишь еще один пример тщетности человеческих

1 Бахтин соотносит эти пародии с пародийным социальным ритуалом, особенно с карнавалом в своей работе о Рабле. См.: Бахтин М. Творчество Ф. Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

* Bierca Л. The Devil's Dictionary. N. Y., Denver, 1911 (рус. перев.: "Словарь сатаны" — "Вестник иностранной литературы", 1928, № 2. Текст представляет собой сборник афористических предложений. — Прим. перев.) .

3 См. там же.

237

стремлений. Он начал свой словарь, как говорится в предисловии, в надежде восстановить историю (у него сказано "падение") Англии, которая "под влиянием обстоятельств превратилась в дикий хаос, подчиненный тирании времени и моды и представляющий собой руины невежества и каприза воображения". Джонсон надеялся, что "язык — наименее портящийся инструмент и что знаки вечны, как обозначаемые ими вещи". Но он понял, что это утопическая надежда, и в других местах