УТОПИЯ И СВОБОДА. ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Я думал о происхожденьи
Века связующих тягот.

Борис Пастернак

Вика Чаликова. Виктория Чаликова. Во святом крещении – Вероника. Викторией она войдет в библиографию и историографию русской социологической и культурологической мысли 60–90-х годов. Вероникой в молитвенные поминовения. А для тех, кто знал ее на протяжении последней четверти, или, лучше сказать, трети века, – попросту Викой.

Эта хрупкая золотоволосая женщина несла в себе огромную силу духа и мысли. То, что предлагается сейчас читателю, – насыщенная опытом страдания и познания энциклопедия самой живой и самой насущной проблематики нынешнего мира и нынешней России.

В одной из работ читатель прочтет слова любимого Викой английского писателя Джорджа Оруэлла: «Хорошая проза подобна оконному стеклу». Так было и у самой Вики. Язык чистый, складный, прозрачный. И это не случайно.

Большая часть ее трудов приходится на «года глухие» (если вспомнить блоковское «Возмездие») – на последние десятилетия большевистской диктатуры. На период духовной агонии, растерянности, растления, подспудного протеста и выматывающих душу внутренних поисков. И был некий смысл в том, что судьба распорядилась, чтобы Вика была не только ученым-исследователем, но и просветителем. Как бы невзначай оказалась она в кругу ученых-референтов ФБОН/ИНИОН, – в том кругу, через который проникал в среду нашей не Бог весть как эрудированной, но раздерганной и исстрадавшейся интеллигенции поток современных понятий, мыслей, концепций.

Труд ученого-референта отчасти сродни труду историка мысли, историографа. Но он тяжелей. Для историографа (коли это серьезный и совестливый историограф) важны относительная полнота информации и глубина анализа. А от серьезного и совестливого референта требуется еще и оперативность. Таково непременное условие работы.

Работа, стало быть, изматывающая: напряженно следя за кругом своих авторов и проблем, трудно собраться с собственными мыслями, трудно как-то согласовать и упорядочить в самом себе несхожие, а подчас и яростно оспаривающие друг друга информационные и смысловые потоки. А как трудно было в те «года глухие» пробиваться к читателю не только сквозь малость тиражей и полузасекреченность реферативных изданий, но и сквозь толщи полузрячего сознания, делавшего лишь самые первые шаги в искусстве понимать чужие мысли, тематизировать чужое творчество и претворять его в органичные элементы собственного опыта.

Как она, столь добросовестный, активный и творческий читатель и аналитик, могла вынести в самой себе такой напор рефлексии? Как она могла принять на себя – или, точнее, – принять в глубину собственного своего сознания столько вопиющей боли и противоречий не только мысли, но и жизни самой? Не потому ли так сравнительно рано истаяла и сгорела? Словно золотая свеча...

Нарциссически жалея себя во дне сегодняшнем, мы как-то непростительно легко забываем противоречия и тяготы вчерашнего дня. И одной из самых грозных тягот (причем даже внутренних тягот!) жизни для всякого честного мыслителя тех десятилетий был «феномен марксизма». Феномен, до сих пор – по крайней мере, применительно к истории России – всерьез не понятый. Феномен, в коем аналитическая мощь социальной критики, словно по правилам некоего, еще не разгаданного философского контрапункта, воспроизводила самую беспардонную социальную мифологию. Есть такая конструкция в романе Вл. Нарокова «Мнимые величины». «Коммунизм», т. е. условно говоря, ценностно ориентированная социальная критика, есть лишь «мнимая величина» или поверхностная надстройка (по словам одного из персонажей Нарокова – «суперфляй») над некоей подлинной сутью. А суть – одержимый жаждой власти и жестоких деяний «большевизм». В этой конструкции – немалая правда, хотя, мне думается, и не вся правда.

Такому человеку, как Вика, – человеку свободному от обольщений большевизма, но имевшему трудные внутренние счеты с социокритическим наследием марксистской мысли, – все эти коллизии не могли не причинять внутренние страдания. И это страдание неотъемлемо вошло в мыслительный и духовный контекст ее творчества.

Ведь почти вся ее жизнь прошла в тех условиях, когда сотни тысяч, если не миллионы людей – от разъевшегося партийного «большого брата» до последнего сикофанта дрожащего – играли в одну и ту же игру: во «всепобеждающее учение» как в бесспорную мировоззренческую и организационную аксиоматику. Все вопияло против такового склада вещей: и наш эко-социо-духовный развал, и критические элементы самого марксизма. И тем больнее приходилось такому строгому и искреннему социальному мыслителю, каким была Вика: совесть и сама внутренняя динамика мысли не позволяли ни принять «марксистский феномен», ни отбросить его напрочь. Оставалось лишь превратить его в предпосылку более осмысленного и продуктивного творчества. И, по-видимому, в творчестве Вики, не боявшейся принять на себя тяжесть парадоксов, это совершилось.

Парадоксы проходят сквозь весь поток истории в нерасторжимом единстве трех временных ее измерений – прошлого, настоящего, будущего.

В последние годы жизни Вика, трудолюбивый историограф и активный и мирный общественный деятель, наблюдала, как размываются социальные и мыслительные основы старой жизни, – той жизни, которая была отмечена смертным борением ожесточенного социокультурного традиционализма, с одной стороны, и грубых и незрелых форм модернизаторского натиска – с другой. И горько сетовала и в своих последних трудах, и в личных беседах, что мы продолжаем во многом жить фантомами всей этой пестрой тоталитаристской «старины», что продолжаем плясать и кувыркаться на платформах, которые выезжают из-под ног... Система, казалось бы, умерла, но ее фантомы продолжают разрушать человеческую жизнь изнутри...

Она давала нам понять, что противоречия таких взаимообратимых вещей, как инновация и традиция, индивидуальное и коллективное, подсознательное и рациональное, протест и власть таят в себе зерна противоречий новых и подчас непредвидимых. Может быть, даже сама прежняя, казавшаяся бесспорной романтическая эвристика социологии (Gemeinschaft – Gesellschaft) отчасти утрачивает свой смысл. В понимании всех этих вещей не обойтись без пристального аналитического подхода, без научной строгости. Это – необходимо. Но едва ли достаточно. Ибо в динамику прорастания будущего сквозь толщи времен вживлено данное человеку право на мечту, право на опасение, право на нравственную коррекцию самого себя и своего наследия. Только бы без беснований, только бы без раздутого властолюбия и мстительной злобы...

Отсюда и столь пристрастный интерес Вики к проблематике утопического мышления во всем многообразии его вариаций, направленностей, стилистик, обстоятельств возникновения и распространения. Как это показано в работах Вики, утопии – позитивные и негативные – могут классифицироваться по-разному и могут приводить человеческую мысль и практику к различным результатам.

Но – утопия, эта хотя и неуклюжая, но все же неизбывная попытка человеческого целеполагания во времени, – вырастает не только из глубин нашего бессознательного, не только из фундаментальных архетипов нашей социальности и мышления, но и из забот повседневного «житейского попечения» и, в частности, из забот вполне ощутимого и земного общественно-политического выбора[1]. Так было во времена Платона, первого сознательного европейского систематика-утописта[2], так во многих отношениях остается и поныне. Отделаться напрочь от утопических чаяний – едва ли возможно. Любая открывающаяся нашему умственному взору новая область жизни, новая технологическая или социальная возможность, новое мыслительное пространство – все это так или иначе перекраивает дотоле действовавшие представления о существующем, возможном и должном; все это так или иначе обрекает мысль на новые и новые примерки открывающихся, убывающих или переоформляющихся возможностей. Но ситуация вечных примерок всегда искусительна. Замкнувшаяся на себе мысль подчас готова признать свой условный эксперимент на пергаменте, на бумаге или на экране компьютера (идеальный полис, идеальный глобус, идеальный космос...) чем-то сверхдостоверным, достойным перечеркнуть и крушить всю людскую действительность как неудавшиеся чертежи. А бывает и

[1] См.: Abelian J. L. Utopia, mito, revolucion // Cuademos. – P., 1962. – № 63. – P. 10–16.

[2] См.: Яйленко В. П. Платоновская теория основания полиса и эллинистическая колонизационная практика // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. – М., 1979. – С. 172–190.

еще страшнее: месть внутренне ожесточившихся утопистов – месть, обращенная против реальной жизни, – месть за свои же собственные неудачи. И как мы знаем из истории, такая месть может принимать характер рационализированного, рутинного, «аппаратного» гнета. И здесь, как это показывается в трудах Вики, важно вовремя вспомнить, что жизнь и мышление, не данные нам друг без друга, не равны друг другу, как, впрочем, не равны и сами себе. Утопия – как и антиутопия – есть прежде всего процесс работы души не над обществом, но над собой[1]. А что касается общества, – то душа может продуктивно работать над обществом не впрямую, не механически, но лишь через собственное посредство. Через посредство своей многозначной свободы. И подчас – это уже та область, где рассыпаются, как пыль, притязания «большой братии» и открываются духовные пространства поэтов и святых. Как об этом в стихах Тувима, –

Не сумеет узнать ни единый штаб
Наших сладких и страшных секретов...

(«К генералам», перевод Д. Самойлова).

И эти пространства, исподволь входя в конкретику, в текучку исторических движений, могут меркнуть и огрубляться, но, возможно, именно они и спасают нас, обыкновенных людей, а через нас – и мир в целом от распада.

И коль скоро я обмолвился понятием исторической конкретики, – хотел бы в заключение сказать, что Вика обладала особо ясным и отчетливым ощущением специфики нынешнего времени, – благо, что глубоко и нетривиально размышляла над трудами Вебера, Мангейма, Элиаде, Леви-Стросса. Она умела не только понять, но и описать наше с вами время. Время, когда пожинаются не только благие плоды, но и плоды частичного провала ранних форм индустриально-урбанистической культуры; когда поиски более тонких и современных форм рационализации сливаются с тенденциями ориентализма и тоски по примитиву; когда реальность подчас неожиданно проявляет себя на стыках тончайших естественно-научных, гносеологических, социо-антропологических и востоковедных теорий. Тоска по прошлому и целеполагания будущего невольно рокируются почти что в каждый момент сегодняшней жизни. И это – неспроста. Ибо то, что многозначно выходит на первый план нынешней социальности, культуры и истории, – не только былая «адаптация к миру», но и – по словам Вики – присущее человеку посттрадиционных эпох «адаптирование мира к себе». Стало быть, не только взаиморазрушение, но и взаимовосстановление мира и человека.

Думается, что и это собрание трудов Вики – тоже какая-то часть работы по восстановлению нашего больного, в каждом поколении гибнущего, но чудесно движущегося своими странными и извилистыми путями мира.

Е. Б. Рашковский, июль 1993

Вступительное слово к книге «Утопия и свобода»,
Весть, Москва, 1994 г.

[1] См.: Бердяев Н. А. О земном и небесном утопизме // Русская мысль. – Спб., 1913. – № 9.

ВИКТОРИЯ ЧАЛИКОВА – ВЯЧЕСЛАВ НЕДОШИВИН
НЕИЗВЕСТНЫЙ ОРУЭЛЛ

Перед вами – последний большой диалог с замечательным публицистом и ученым Викторией Атомовной Чаликовой, ушедшей из жизни совсем недавно.

Чаликова, как никто, на мой взгляд, долго и серьезно занималась антиутопиями. Занималась как политолог, как исследователь и вдумчивый аналитик и этим необычным жанром литературы и явлениями жизни, которые за ними стояли. Во всяком случае, мне, рискнувшему в начале восьмидесятых писать диссертацию об антиутопиях, это имя – Виктория Чаликова – говорило уже тогда о многом. Ее статьи, комментарии, исследования немало сделали для приближения к нам писателей – ныне известных самому широкому кругу людей: Олдос Хаксли, Артур Кестлер, Джордж Оруэлл, Энтони Берджес.

Именно об этом – об антиутопиях и о тех, кто их создавал на Западе, и состоялся наш разговор с В. А. Чаликовой. Профессиональный интерес свел нас у микрофонов Центрального радио. Остались на пленке ее страстный голос, ее торопливая речь, словно она боялась не успеть высказать все передуманное и известное только ей, ее тонкие наблюдения, которые, как мне кажется, не только не утеряли своего значения, но даже стали еще актуальнее в наше безумное, а подчас просто антиутопическое время.

В. Недошивин

В. Недошивин: Мне кажется, что говорить об Оруэлле сегодня чрезвычайно сложно. Согласитесь, этот английский писатель для нас и сейчас – фигура неизвестная, как и сорок лет назад. Он неизвестен, сколь это ни парадоксально, хотя уже опубликован на русском его главный труд – роман «1984».

Специалисты знают, например, что в Англии в 50-х годах многие как бы обиделись на писателя, к тому времени уже умершего от туберкулеза, что он описал в романе именно Англию, Лондон, свой кабинет на радиостанции Би-би-си, который был – вы это хорошо знаете – под номером «101», и пыточная камера в книге тоже была под этим номером. Некоторые восприняли роман как оскорбление «старой английской демократии». Но разве писатель не доказывает и своей книгой, и своим творчеством, что с любой демократией можно сделать все, что хочешь, если есть для этого условия и подходящие люди? Вот почему, думается, роман как следует неизвестен и у нас...

В. Чаликова: Несколько лет назад в Англии появилась его первая биография. Так что, если уж на то пошло, Оруэлл в каком-то смысле долго был неизвестен и на своей собственной родине. Всех волновал вопрос, кто был тот человек, который писал под псевдонимом Джордж Оруэлл? Совместим ли он со сквозным героем своих романов? А сквозной герой его всех романов, начиная с «Бирманских дней» и кончая его последним романом «1984», – это интеллигент-неудачник. Человек физически слабый, больной, одинокий, скрытный, озлобленный, внутренне готовый вступить в бой с целым миром и погибающий физически и духовно в этом бою. Всегда один и тот же человек.

Разумеется, английская литературная, как у нас говорят, общественность, круг журналистов, писателей, политиков-лейбористов хорошо знали Эрика Блэра, писавшего под псевдонимом Джордж Оруэлл. Как личность в этом кругу он был известен даже до того, как написал свои шедевры. Еще не обретя мировой славы, еще будучи писателем среднего ряда, он был высоко уважаем как нравственный авторитет, крупный и очень известный документалист.

Но если говорить о массовом читателе, особенно о последующем поколении, которое его лично не знало, то, конечно, вопрос такой существовал. Это кажется странным: писатель с мировым именем, о котором написана целая библиотека литературы, рядом с ней его собственные книги – всего лишь небольшая стопочка, – и вдруг неизвестен... Ведь по всем опросам среди читателей он наиболее популярный писатель; кроме того, его книги и переведены на все языки, и экранизированы, и телеэкранизированы... И вдруг – эта первая биография, вышедшая недавно...

В. Недошивин: Да, он просил не писать биографий...

В. Чаликова: Именно! Оруэлл в завещании просил друзей не писать ничего о человеке по имени Эрик Блэр. Он объяснял, что ему не хотелось бы, чтобы создавали легенду, а если написать правду,

то, – как он считал, – ничего отрадного в этой правде не будет, ибо вся его жизнь, если посмотреть на нее изнутри, есть только цепь унизительных компромиссов и неудач. При такой блистательной литературной карьере, которую он сделал, при безупречной репутации (даже названия книг о творчестве «Кристальный дух», «Беглец из лагеря победителей» говорят об этом) – при всем при этом у него, оказывается, было чувство, что если написать его истинную биографию, то ничего хорошего в его жизни не найдешь.

Запрет этот друзья соблюдали. Но они писали о его творчестве и постепенно, по кусочкам, восстанавливали его жизнь. И только профессор Крик, известный политолог, решился создать его академическую биографию буквально по годам и не так давно представил читателям свою версию. Версию, которую, кстати, не всегда принимают. Так что «неизвестный Оруэлл» – это проблема для всего мира.

Сейчас в Соединенных Штатах готовится сборник, который называется «Оруэлл, прочитанный заново». В нем, насколько мне известно, будет собрано все, начиная от детства и кончая последними днями писателя.

В. Недошивин: К западному читателю Оруэлл возвращается через 45 лет, а когда он вернется к нам? Пока он один, из модных ныне авторов. Модных, в смысле раскупаемых, читаемых, автор, о котором только ленивый не вспоминает при случае, пользуясь его политическим словарем, терминами «Большой Брат», «двоемыслие», «внутренняя партия», «новояз», употребляя его гениальные «лозунги»: «Война – это мир», «Свобода – это рабство», «Все животные равны, но некоторые – равнее» и т. д..

Я же имел в виду неизвестность Оруэлла в другом плане. Неизвестность как незатронутость, невоспринимаемость чрезвычайно глубоких идей, размышлений, заложенных в его последних произведениях, даже в его последних статьях, скажем, в эссе «Заметки о национализме». Это ведь не только мысли, предвосхищавшие роман «1984» (помните, именно в этом эссе было сказано, почему в обществе рождается двоемыслие, почему одни в государстве заинтересованы в сокрытии правды от других и т. д.), но это то, что сегодня разворачивается на наших глазах в межнациональных отношениях. То, во что превращается национализм в тоталитарном обществе.

В. Чаликова: Честно говоря, мне бы не хотелось, чтобы наше общество прочитало и осмыслило Оруэлла до дна. В массовом порядке это может произойти только тогда, когда общество убедится: та альтернатива, какую сегодня предлагает идейный авангард этого общества, альтернатива прошлому тоталитаризму, описанному Оруэллом в его книге, она тоже не гуманистична, не человечна, она не даст простому человеку того, что он хочет. Вот когда это будет не только осмыслено, но прожито, тогда, может быть, люди начнут искать в романе Оруэлла еще что-то. Пока же я бы предпочла, чтобы его читали, схватывая сюжет, а глубинно пусть читают пока лишь специалисты. Это обычная история.

Люди пока читают этот роман и удивляются, как где-то далеко, за морем, живя в нормальной стране, как у нас говорят сейчас (таксисты спрашивают: вы из соцлагеря или из нормальной страны?), нормальный англичанин взял и «один к одному» описал всю нашу жизнь. Вот как думают! Я вынесла это впечатление из встреч, из разговоров с читателями. Как же так, откуда Оруэлл все это знал? Другая точка зрения: считается, что после того, как опубликовали «лагерную литературу» – Солженицына, Гроссмана, Гинзбург, – Оруэлл уже ничего не скажет людям. Это я слышала от прилежных, но неискушенных читателей. Да, они все это прочитали, ужаснулись тому, что узнали из «Архипелага», но и у них не мог не возникнуть вопрос: а как сложилось такое общество, как работало оно? И в этом романе, у Оруэлла, они, по словам многих, нашли технологию, механизм, который лежал в основе нашего вчерашнего общества.

В. Недошивин: Да, да в романе О'Брайен прямо говорит Уинстону Смиту: «Ты знаешь как, но ты не знаешь почему». И объясняет, как вы выразились, «интеллигенту – неудачнику», на чем основывается и это общество, и эта система. Но и это связывается в какой-то степени с моим представлением о неглубоком чтении.

Мне лично кажется, что идеи, которые Оруэлл еще в 1948 году высказал на бумаге, и вчера и сегодня вплотную подходят к воплощению, в том числе и в нашем обществе. Мне думается, что если сегодня не разобраться в том, что «напророчил» миру Джордж Оруэлл, то мы достаточно быстро можем скатиться в новую пропасть.

Возможно, я здесь не прав, но Вы сами в комментарии к роману приводите мнение американского критика Лайонела Триллинга: «Мы привыкли думать, что тирания проявляется только в защите ча-

стной собственности, что жажда обогащения – источник зла... Но Оруэлл говорит нам, что последняя в мире олигархическая революция будет совершена не собственниками, а людьми воли и интеллекта – новой аристократией бюрократов, специалистов, руководителей профсоюзов, экспертов общественного мнения, социологов, учителей и профессиональных политиков».

Потрясающе актуально для сегодняшнего дня у нас в стране. Сталинский период вырубил в России подлинную культуру, людей духа, интеллигенцию, дав взамен просто образование, которое обозвал «культурой». Теперь на смену сталинщине приходят люди образованные, люди интеллекта, которым их интеллект дает веру в то, что они вершина человеческой эволюции. Но зачастую это люди без духовного импульса, без духовности, без культуры. Разве это не люди «воли и интеллекта», которые создадут нам новый «оруэлловский рай»? Разве нынешние съезды и конференции не свидетельствуют о появлении таких людей – малокультурных, но решительных и волевых. И как жаль, что большинство народа не понимает, не ощущает этой опасности.

Вот отчего необходимо глубокое прочтение книг Оруэлла...

В. Чаликова: Это будет возможно, когда опубликуют его другие вещи. Сейчас, насколько мне известно, издательство «Радуга» готовит уже к печати его третий шедевр «Памяти Каталонии». Это первая по времени книга, в которой Оруэлл заявил себя как писатель мирового класса, но она, в отличие от двух последних, не была оценена современниками, оказалась незамеченной и отвергнутой. Это художественно-документальная проза об испанской войне 36-го года. А на самом деле она и есть та главная исповедальная книга, в которой Оруэлл говорит сам с собой, осознает себя... Все последующее в его творчестве раскручивается уже на этой почве.

В Испанию Оруэлл поехал как бы «слева». Да и как он еще мог ехать? «Справа» – означало тогда фашизм. Тогда все было просто. Поэтому он поехал «слева» корреспондентом, а стал солдатом, иначе он не мог. И он провалялся в окопах Каталонии, был тяжело ранен, попал в ловушку, потом в службу безопасности, бежал, словом, испытал все приключения сполна. Там в Испании, он почувствовал впервые, что «справа» он не может, не может с фашистами. Но и «слева» – как он понял – он не может тоже, потому что в левом стане были коммунисты, а коммунисты контролировались из Союза, непосредственно из нашей службы безопасности. Писатель видел, что одни антифашисты умирают на фронте, под пулями франкистов, а другие – тоже антифашисты – умирают в застенках службы безопасности, обвиненные в том, что они троцкисты, ревизионисты, «пятая колонна». Кроме того, он узнал, что было уничтожено целое воинское соединение, а также независимые профсоюзы и все анархисты, т. е. все те, кого Сталин подозревал в связях с Троцким. Оруэлл видел, что на деле троцкистами были полуграмотные каталонские крестьяне, которые вряд ли могли знать работы Троцкого или вообще кого-нибудь, но они погибали. Эту двойную трагедию он и изобразил в своей книге, утверждая, что идут сразу две войны. Одна война между республикой и фашистским путчем, а другая – между человеком и теми, кто по разным совершенно причинам стремятся подавить его. Чтобы прийти к власти, чтобы осуществить идею свою.

Оруэлл попытался все это рассказать, но оказалось, что и это невозможно, что люди столько сразу услышать не могут. Они хотели услышать что-то одно – или про фашистов, или про антифашистов, а писатель обрушил на них сталинизм в Испании. Короче, книгу оценили очень немногие, а заказчик вообще отказался печатать ее, хотя именно этот издатель первым угадал талант Оруэлла, помогал ему и очень боялся потерять авторские права. Все так, но он не мог печатать антисоветскую книгу и после долгих мучений нашел для Оруэлла другого издателя. Такая вот история.

В. Недошивин: Оруэлл писал однажды, кстати, сразу после испанской войны, что он опасается, что истина вообще перестает кого-либо интересовать, исчезает в мире. Об этом примерно в те же годы писали очень многие философы, мыслители. Это и Ортега-и-Гассет с его работой «Восстание масс», и Артур Кестлер, и Олдос Хаксли.

Но я вспоминаю Ваши слова насчет высокого морального авторитета Оруэлла. Если хотите, моральный авторитет в какой-то степени создавался и позицией, о которой Вы сейчас рассказали.

В. Чаликова: Нравственный авторитет ему создавало очень редкое качество – всегда, в любом случае говорить то, что он думает. Только это. Так говорил в надгробном слове один из его друзей. Он заметил, что в этом смысле с Оруэллом было очень трудно, что иногда хотелось, чтобы он не был столь жестким в своих суждениях и оценках. Но Оруэлл просто иначе не мог. Обо всем на свете он говорил то, что думал, и в первый момент это людьми воспринималось тяжело. Зато впоследствии, накапливаясь, и возникал тот нравственный авторитет, о котором пишут почти все, кто знал его.

Но нравственный авторитет, вернее – нравственные качества не создают искусства. Человек может быть сколь угодно чист, кристален и при этом писать совершенно бесталантные вещи. И наоборот. Искусство создает нечто другое. И вот если говорить о глубинном прочтении Оруэлла (я набрела на это, даже не собираясь этого специально искать, поскольку начинала работать с его вещами и как политолог, а не только как литератор), то я увидела, что художественное открытие Оруэлла было следствием какого-то большого внутреннего конфликта, может быть – даже духовного несчастья, какой-то внутренней глубинной беды, о которой никто, может быть, и не подозревал, но о которой сам он знал. Может, потому, кстати, он и не хотел, чтобы писали его биографию. Без этого конфликта, думаю, не возникла бы его книга о тоталитаризме.

В наших газетах в 84-м году, когда уже нельзя было скрывать от читателей, что вообще такая книга существует, сообщалось, что ЮНЕСКО объявило год Оруэлла. Это феноменальный факт – он не родился, не умер, ничего не написал в этом году, он просто назвал свою книгу, написанную в 1949 году, – «1984». И вот тогда было дано задание, чтобы хотя бы в «Известиях» появилось упоминание, что есть такая книга. И оно появилось, что да, есть такая книга, и мировая слава у нее, потому что это очень выгодный жанр – сатира, антиутопия...

Это и впрямь выгодный жанр. Если утопия – жанр сам по себе скучный (и надо сказать, что читать утопию, в которой описывается идеальное «блаженное» общество, в наше время довольно трудно), то пародия, сатира – даже бездарная, слабенькая – всегда будет прочитана, поскольку приятно поиздеваться, посмеяться, посмотреть в кривое зеркало.

По библиографии утопической литературы, с которой я работала, видно, что поток антиутопий начал идти с середины тридцатых годов. Как только возник фашизм, пошел поток антиутопий, едва стала известна практика сталинизма, пошел снова. По жанру своему книга Оруэлла совсем не оригинальна, сама идея высмеять современное общество – тоже. Но почему же сияет это имя – Оруэлл? В этом и для нас вопрос.

И здесь придется вновь вернуться к личности автора, потому что если говорить о комплексе идей, о композиции и сюжете книги, то Оруэлл ничего не изобрел. Мир помнит и другие негативные утопии, которые написали и его соотечественник Олдос Хаксли, и Евгений Замятин. Оруэлл, например, написал три рецензии на Замятина, и он очень высоко ставил его роман «Мы», архетип антиутопии. Хаксли и Оруэлл перекликаются во всем, вплоть до особого языка, да и вообще книга Оруэлла впитала в себя все достижения сатирической литературы. В ней находим даже слово «прол», которое явно взято у Джека Лондона из его «Железной пяты». А «Заговор» интеллектуалов против простой, непосредственной жизни повторяет в какой-то степени честертоновский роман «Человек, который был Четвергом», там даже имена перекликаются.

Особенность же романа Оруэлла состоит в том, что он, кроме всего прочего, результат не только исследовательской позиции, не только мученической жизни, жертв, стремления все взять на себя и на своей шкуре испытать великие беды века: экономическую депрессию, фашизм, войну, тюрьму, но это еще и результат того, что писатель с ранних лет беспрерывно исследовал самого себя.

В романе «1984» жестокий эксперимент ставится писателем над самим собой. Он берет чрезвычайно близкого себе героя, похожего на него в каких-то деталях, вплоть до некоторой неловкости в обращении с сигаретой, и вместе с тем человека упорного, наделенного волевым стремлением делать работу ручную, физическую, с мучительным кашлем, с кожными болезнями, – и над этим человеком ставят жестокий эксперимент. Он помещает своего героя, обладающего от природы огромным чувством собственного достоинства, желанием свободы и независимости, сильной памятью, которая ничего не может зачеркнуть, т. е. человека, рожденного для свободы и для истории, писатель помещает в мир, где свободы нет и история отменена, потому что каждый день она переписывается заново и каждый человек от пробуждения и до засыпания, находится под контролем всевидящего ока.

Что с ним будет? – спрашивает писатель. Способен ли он сохранить в этих условиях человеческое достоинство, память, духовность свою, умение любить? Один ответ, который дает просветительская культура и то христианское мирочувствие, в котором Оруэлл был воспитан, писатель знает. Личность превыше всего, ее духовный мир – высшая ценность, и все внешнее должно отступить. Но Оруэлл в своем романе доказал и показал, что это не всегда так. Что свободная, независимая личность – это ведь очень условное понятие. Что если человека сильно бить и сильно мучить, издеваться над ним долго и упорно, он превращается в груду костей и кожи, которая молит только об одном – о прекращении физической боли. И для того чтобы боль прекратилась, он, человек, способен действительно

на все. Не только оговорить и послать на смерть и пытки массу знакомых, но и предать любимое существо.

Это потрясающее открытие, которое с такой силой звучит в финале романа, имеет, по-моему, необычайно гуманистический смысл. Жестокость системы, в которой живет мир, состоит в том, что к человеку предъявляются по существу нечеловеческие требования. На него возлагается вся вина, то есть он должен быть выше потребностей собственного тела, выше собственных идей. Он должен жить в неуюте, терпеть пытки. Мы, например, воспитывались в детстве на литературе о молодогвардейцах, которые хранили свою тайну, даже когда их жгли раскаленным железом, и нам казалось, что это возможно. И я только позже узнала, что в других нормальных, цивилизованных странах человеку, признавшемуся во всем под пыткой, никто этого в вину не ставит. Что пленных встречают на родине как лучших друзей и т. д.

А почему у нас было по-другому? Да потому, что вся ответственность за пытки, за плен возлагалась не на палача – на жертву. Мы столкнулись с этим, когда начали публиковать правду о процессах 30-х годов. Мы видели, что люди оговаривают себя, подписывают наветы. Мне приходилось слышать, как наши не только молодые, но и не очень молодые люди говорили при этом: если бы у них действительно были убеждения, они бы не сломались, они бы терпели. И мало, кто задумывался над тем, что, таким образом, оправдывается палачество, которое как бы превращается в экзамен. Выдержал человек этот экзамен, значит, он человек. Оруэлл на примере близкого ему героя доказал: это не так. Он, может быть, впервые в литературе вывел образ диссидента, этот диссидент испорчен тем, что живет в испорченном мире. В нем много ненависти, он видит в каждом ближнем врага, предполагает коварство в окружающих и готов к унижению. Уинстону Смиту хочется сблизиться с О'Брайеном, потому что это человек высшей касты, и герой, не задумываясь о его нравственности, дает, вступая в тайное братство, клятву, если понадобится, облить серной кислотой ребенка, убить женщину. Именно это его подтачивает, он бы погиб даже без ареста и пыток.

В. Недошивин: Я согласен, что Оруэлл ставит эксперимент на себе. Героя романа пытают, скажем, страхом перед крысами. И сам писатель ненавидел крыс. Известно даже, Вы сами об этом пишете, что он однажды ночью на фронте в Испании выстрелил в крысу, разбудив своих соратников по борьбе. Но все-таки романные пытки – это пытки воображения.

Другое дело, что Оруэлл заложил в своей книге и ответ на вопрос о пытках. Ведь Уинстон Смит не выдерживает этих пыток потому только, что, если следовать логике романа, он предал свою человеческую сущность – согласился ради высоких целей борьбы с бесчеловечным государством пытать других, обливать серной кислотой детей и т. д.

Может быть, я здесь и не прав, но мне кажется, что и с обществом, и с людьми, и с каждым конкретным человеком любая власть может сделать все, что угодно, только тогда, когда этот человек отступится от своих нравственных, моральных убеждений. И предметный урок этому достаточно убедительно дает в романе Оруэлл.

В. Чаликова: Я с последним утверждением не согласна, мне кажется, что эти две линии существуют в романе параллельно, как в электричестве бывает параллельное и последовательное подключение.

Дело в том, что даже если бы Уинстон не давал этой дурацкой клятвы, если б он не был разрушен за годы до испытания, все равно выдержать то, что ему предлагалось, невозможно. Оруэлл как раз хочет реабилитировать в романе человеческую плоть, которая не может превратиться в железо и не рассчитана на это. А линия на какие-то разоблачения героя, она, если хотите, составляет душу всего творчества Оруэлла.

С раннего детства в нем живет душевная драма, какая-то беда внутренняя. Состоит она в его конфликте с миром по поводу именно той идеи, за которую в истории совершено столько всего доброго и злого и вокруг которой строятся все утопии и антиутопии. Идея справедливости и равенства. Для Оруэлла это не умозрительные понятия, это личный опыт. Он – очень тонко организованное существо, и не случайно ему всю жизнь хотелось быть простым. Во всем быть простым: в одежде, в привычках, в поведении. В этом смысле в одной из западных книг его сравнивают с Пастернаком, который тоже писал: «Всю жизнь я быть хотел как все». Вот это желание быть как все, быть похожим на всех обычно характерно для людей очень сложных, необыкновенных.

Сложность Оруэлла состояла в том, что у него была высокая чувствительность на любую несправедливость. Он болезненно воспринимал неравенство, независимо от того, касалось ли это его или

человека совершенно постороннего. Это порождало и слезы в детстве, и страдания, и сны, этим было наполнено его творчество. Но одновременно, как человек одаренный, честолюбивый, он мог жить только будучи во всем лучше других... поднимаясь над ними. И этот внутренний конфликт писатель сильно переживал.

Его раздвоенность усиливается тем, что он едет в Бирму, где работает полицейским, где осуществляет власть над людьми, поскольку по природе он человек исключительно добросовестный и, при всех своих анархических импульсах, вышколенный. Меня, например, поразил факт, что когда Оруэлл стал писателем и у его бывшего сослуживца по Бирме брали интервью о нем, тот никак не мог поверить, что этот обыкновенный и вполне ортодоксальный полицейский и есть знаменитый бунтарь Оруэлл.

Подобное продолжалось всю жизнь. Он – судомой, он опустился на самое дно и написал, что судомой есть раб современного мира, потому что жить хуже и быть более несвободным уже нельзя. Он – бродяга и опять пишет об этом. Он едет к шахтерам, но вместе с тем он знает, что он не просто так едет, что когда-то он об этом напишет, напишет лучше всех. И станет знаменитым, богатым, прославленным. И это идет сквозь всю жизнь.

Крик разыскал среди его стихов (Оруэлл писал стихи и, по-моему, очень хорошие, я даже перевела одно его стихотворение) одно из самых сокровенных произведений. Он – маленький мальчик, и есть девочка, которую он любит. И эта девочка ему предана, и у них там детская любовь, но мать говорит ему, что он не должен с ней играть, потому что она из простонародья. И он, Эрик, предает ее, перестает с ней играть, но всю жизнь это воспоминание мучает его.

На этом внутреннем конфликте, на сознании, что человеку надо дать волю своей натуре, таланту, что возможно только при неравенстве, а с другой стороны, на понимании несправедливости такого положения – на этом и построено все его художественное творчество.

В. Недошивин: Среди всех идей, высказанных Джорджем Оруэллом, одна из наиболее интересных и важных для нас сегодняшних, – проблема власти. Проблема человека в мире власти, в мире, разделенном на сферы влияния. Известный профессор Густав Наан из Тарту писал в свое время, что интеллигент как таковой не может быть человеком власти или должен перестать быть интеллигентом.

Мне кажется, Оруэлл достаточно хорошо показал это в своем романе, потому что герои, которые находятся в романе у власти, – это те же свиньи из его всемирно известной сказки «Скотный двор». Эти «герои» обладают совершенно определенными чертами. И, в первую очередь, они не переносят людей духа, мысли, души. Интеллигента в том высоком и большом значении, в каком в России привыкли понимать это слово. Я думаю, Оруэлл разделял интеллектуалов и интеллигентов. Интеллектуалы у него – это люди, способные властвовать, способные давить других, в то время как интеллигенты, люди духа, это те, кто может только сопротивляться подобному давлению. Эта проблема, одна из главных на протяжении всей жизни Оруэлла, так или иначе повлияла и на его социалистические убеждения. Он ведь при всем при том остался верен «демократическому социализму», как он сам понимал его...

В. Чаликова: Некоторые критики Оруэлла высказывают предположение, что он свихнулся на идее власти, властолюбия. Они утверждают, что к нему самому надо отнести то, что он сказал о Свифте: Оруэлл считал, что Свифт подсмотрел в человеке нечто низкое, некую грязную, темную, постыдную тайну. И остался этой тайной заворожен, поскольку возвращался к ней всегда. Эти же слова, пишут некоторые критики, можно было отнести и к Оруэллу. Он открыл в современном человеке жажду власти, доказал, что власть сама по себе доставляет наслаждение, независимо от возможностей, которые открывает человеку. Завороженный этой тайной, этим открытием, Оруэлл, дескать, построил и всю схему исторического развития. Строго говоря, всякий автор, который должен что-то построить, должен строить вокруг некоего стержня, иначе его построение рассыплется.

В. Недошивин: Он поразительно ухватил главную проблему XX века. Смотрите, XIX век, XVIII век – у власти были тираны, монархи, военачальники, кто хотите, но не люди из массы. XX век впервые привел к власти человека массы. Этот человек массы, если повторить слова Ортеги-и-Гассета, не только не комплексует по этому поводу, но более того, свою обыденность, свое среднее бескультурье возводит в право, считает, что может гордиться своей обыденностью. И Джордж Оруэлл педантичнейшим образом исследовал и власть и равенство.

В. Чаликова: Давайте вспомним тогда политическую теорию Оруэлла и посмотрим, так ли это. Мне кажется, Оруэлл действительно создал не теорию власти вообще, а теорию власти XX века. Но она построена как раз на том, что к власти приходит не человек из массы. Наоборот, XX век, по Оруэллу, отличен от предыдущих веков тем, что к власти приходит обязательно человек элиты, интеллектуальной элиты. Почему? Потому что в предшествующие века власть была наследственной, это, может быть, и несправедливо, потому что ребенок мог родиться какой угодно: слабоумный, порочный, но все равно он принц, он будет управлять. Но, с другой стороны, это как бы удерживало остальных от борьбы за власть.

XX век открыл новые возможности рационального построения общества, создал науку об управлении, разработал психологическую основу управления. Разумеется, еще не было кибернетики, но то, из чего она должна была родиться, уже было при Оруэлле. Интеллектуальная элита уже уловила, что некоторая закономерность есть во всем. Некий алгоритм, его оставалось только закодировать. Тот, кто уловил это нечто, рассчитал на уровне психологии, математики, что, при желании, он может получить ключ к пульту управления обществом. Но вопрос в том, во благо или во зло он стал бы это делать. Утописты считали, что человечество избавится от всяких глупых предрассудков, вроде царей и королей, и передаст управление ученым, потому что они умны и будут знать, что делать. А Бакунин, например, высказывал точку зрения противоположную. Он считал, что когда до власти дорвутся ученые и вообще интеллектуалы, то хуже деспотии не будет, потому что они-то знать будут действительно все, действительно будут управлять тотально.

Оруэлл склонялся к бакунинскому взгляду, тем более что он был поклонником ума и прозрения Бернхейма, человека, который проиграл весь будущий сценарий развития человечества в книге «Революция управляющих». Да, миром будет управлять интеллектуал, и это будет деспотия, но не традиционного, а новейшего типа. И масса, пожалуй, согласится на это, потому что, хотя она и будет жить бедно, хотя у нее не будет никаких прав и свобод, зато она сможет полагаться на тех, кто станет управлять. В силу этого общество станет по-своему стабильным.

Оруэлл сложно относился к такого рода сценариям, он считал, что в мире есть еще нечто, кроме власти. И когда фашизм капитулировал, Оруэлл торжествовал по поводу провала этой идеи. Известно, что Гитлер, так же как и Сталин, был большим поклонником Маккиавели, и Оруэлл победно писал, что макиавеллизм проиграл.

Вспомним политическую теорию писателя. Он говорит, что история развивалась как борьба за власть. Причем за власть всегда борются средние слои, поскольку низшие – это люди, которым хватает заботы о том, как прокормить семью. Больше их ничего не волнует и не интересует, власть им не нужна. Высшие тоже не борются за власть, потому что она у них есть, и они самонадеянно полагают, что так будет всегда. А средний класс хочет власти, но понимает, что не может взять ее, поскольку слаб количественно. Ему остается пообещать низшим все блага, если они помогут средним победить. Низшие охотно помогают, сбрасывают власть высших, а после того как средние становятся высшими, они управляют с не меньшей жестокостью. Потом все повторяется вновь. И так было всегда.

Но художественное открытие Оруэлла состоит в другом. Во-первых, считал он, возникла наука об управлении, а во-вторых, в мире появилось ядерное оружие, которое позволит его владельцу контролировать весь мир. Круговорот власти, благодаря этим факторам, должен прекратиться. Он считал, что найдутся такие средние, которые будут достаточно умны для того, чтобы понимать – власть надо охранять бдительно, круглосуточно. И что не надо давать власть одному, надо управлять коллективом. Одного надо сделать символом, чтобы он был всем известен как Большой Брат, а на самом деле – должен быть коллектив, мафия, банда, клика. Она должна управлять, причем внутри нее вырабатывается своего рода альтруизм, т. е. их групповые интересы выше личных, они способны жертвовать не только друг другом, но и собой. Они принимают эту игру ради удержания власти, и к тому же они способны к корректировке, исправлению собственных ошибок. И эти средние, ставшие новыми высшими, понимают, что главное управлять мышлением, памятью, речью, что надо отменить историю, чтобы человек не помнил, как было вчера, запретить ему мечтать о будущем, отнять у него детей. В этом уникальность открытия Оруэлла.

Он не только не считает утопию, проект идеального мира, причиной зла, он, напротив, думает, что тоталитарный строй может оформиться лишь тогда, когда утопия исчезнет, когда людям запретят мечтать. Им запретили вспоминать, им запретили мечтать, им запретили говорить обычным языком, они стали говорить языком, в котором осталось очень мало слов, выражающих самую элементарную

примитивную реакцию на указания сверху; и такое общество контролируемо. Правда, оно должно быть обязательно нищим. Оно будет жить впроголодь, оно постоянно будет бояться внешнего врага. Тут Оруэлл действительно вышел за пределы того круга, который очертила антиутопия до него. Поэтому его роман уже не антиутопия. Ведь и Хаксли, и Замятин, у которых Оруэлл учился, нарисовали мир, где все прекрасно, кроме одного – там нет уникальной личности. Все живут одинаково. Но все остальное прекрасно: люди сыты, одеты, румяны, нет войн, нищеты, нет горя, нет пороков. Такой цветущий мир, но, правда, скучный, пресный для бунтаря, анархиста, мятежника, чудака, поэта. А так вроде бы все ничего.

Оруэлл же считал, что это нереально. Что если люди будут хорошо жить материально, то терпеть тотальное управление они будут очень недолго. Они сбросят власть. Чтоб человек не сбросил узду власти, он должен быть полуголодным, он должен быть замордованным, затурканным, униженным, плохо одетым, вечно ищущим в магазинах шнурки для ботинок и принимающим все как подарок. Вот это прозрение писателя подтвердилось, и я согласна с теми критиками, которые говорят, если нас действительно ждет всемирный Чернобыль или всемирный СПИД, то лучше уж мир, который изобразил Хаксли или Замятин. Этот мир не самое плохое. А вот в мире Оруэлла никогда, ни при каких условиях никто жить не захочет.

В. Недошивин: Это все очень проецируется на наш сегодняшний день. Средние интеллектуалы, захватившие власть, держащиеся за нее, в конечном итоге создают условия как бы вечного правления. Оруэлл в этом смысле предсказал многое – это так! – но при всем том, я бы сказал, не доказал фундаментально. Мы же знаем, что есть американская демократия, которая функционирует более или менее стабильно 200 лет. Та же самая демократия в Англии. Человечество выработало уже какие-то механизмы, с помощью которых мир балансирует на грани, не сваливаясь ни вправо, ни влево. С этой точки зрения можно назвать его роман не столько пророчеством, сколько предупреждением. Не так ли?

Вообще это интересный вопрос сам по себе. Проблема жанра. Сегодня утопии и антиутопии смешивают. Патрик и Негли, два исследователя этой проблемы, утверждают, что «описание определенного государства или сообщества, политической структуры его» – вот опознавательный признак утопии и антиутопии. Наша же литература, даже научная, готова зачислить в этот жанр едва ли не все книги – от Данте до Аксенова.

В. Чаликова*:* Надо сказать, что Оруэлл сам был задет, что его роман воспринимают исключительно как пророчество, причем того, к чему приведет всемирный социализм. Писатель прожил всего 7 месяцев после выхода в свет своей книги, увидел триумф, восторги, но вместе с тем был несколько ошеломлен, что самая правая пресса, по тем временам, благодарила его и восхищалась, что он дал такую отповедь лейбористам. У Оруэлла же все друзья были лейбористами, он сам был когда-то членом лейбористской партии и вышел из нее как раз потому, что видел, что интеллигенты, становясь политиками, скатываются в безнравственность. Поэтому он вынужден был заявить, что своим романом он не хотел задеть социалистов, а всего лишь предупреждал, что тоталитарная идея живет в сознании интеллектуалов везде. И если с этим не бороться, то любое общество потеряет иммунитет к этой бацилле. «Поэтому, – писал он, – я и поместил действие не в Россию, не куда-либо еще, а именно в Лондон».

Тут интересны две вещи. Во-первых, то, что тоталитарная идея живет в сознании интеллектуалов везде, хотя эти слова и задевают многих. Напрасно задевают, хотя бы потому напрасно, что идея вообще может жить только в мозгу достаточно изощренном. А во-вторых, ни у какого общества нет заведомого иммунитета против тоталитаризма. На самом деле он так, видимо, не считал, потому что все его патриотические эссе как раз говорят о том, что он верил: национальный английский характер противостоит тоталитаризму. Он писал об английском языке: английскому языку свойственна грубость, но не деформации, не лукавство, не хитрость, не извращенность. Английский язык не склонен к идеологическим оскорблениям. Заметьте, доказывал он, когда у нас мелькают идеологические клише, это всегда перевод с немецкого или с русского. Своих у нас нет. Словом, у него было чувство, что Англия иммунна. Но он считал своим долгом, как англичанин, как патриот, тем не менее предупредить и свою страну. Вот откуда романные реалии: Лондон военных лет, убогий, нищий, с неработающими лифтами, запахом капусты, джин «Победа», был такой джин – «Виктория» – в столовых во время войны, кабинет на Би-би-си под номером «101» и т. д..

Его спрашивали: неужели он видит мир таким? Оруэлл отвечал: это предупреждение, а не пророчество. Я имел в виду, что такое может быть, но я не имел в виду, что такое будет.

В. Недошивин: Ричард Рис в своей книге о нем пишет поразившие меня вещи. Он говорит, что Оруэлл после войны утверждал: правительство не отменит в Англии затемнения, хотя война и кончилась, потому что ему, правительству, это выгодно. Над этим даже смеялись в круге, близком Оруэллу. Далее, Оруэлл утверждал, что продуктовые карточки оно также не отменит после войны, потому что для правительства карточки удобны. А когда их все-таки отменили, он тем не менее считал это некой ловушкой...

Мне лично это не кажется смешным, я думаю, что это свойство ума глубокого и, может быть, пессимистического. Разве не так?

В. Чаликова: Вообще «левые заскоки» ему были свойственны, и нет никакой нужды это скрывать. Заскоки эти – они для него самого были уроками – он все-таки преодолевал.

В. Недошивин: Меня интересует проблема, которую Вы вскользь затронули в нашей беседе, проблема национального характера. В Англии это невозможно, считал Оруэлл, а где-то возможно, но наполовину. Недавно я наткнулся на мысль Ткачева, который задолго до Ленина, задолго даже до Нечаева сказал трудную вещь, трудную для моего понимания. Он сказал, что русский народ по инстинкту социалистичен. По инстинкту! Честно говоря, я опасаюсь, что это, может быть, и правда. Это известная соборность, какая-то общность. Но если социалистичен, да в понимании Ткачева, который был еще и предтечей Нечаева, то нам из наших проблем сегодняшних еще долго не выбраться.

В. Чаликова: Меня это тоже очень занимает. Я не могу объяснить почему, но эту идею какой-то врожденной запрограммированности именно русского, славянского человека на тоталитаризм принять не могу.

Но тут – некий порочный круг. С одной стороны, действительно, какими должны быть люди, которые могут жить при таком строе? Ведь надо только удивляться, что они такие еще хорошие, умные. А с другой стороны – зачем же они, хорошие и умные, живут при таком строе и почему терпят его? Тут очень трудно выйти из положения, во всяком случае, то, что Оруэлл отвергал идею «гомо советикуса», проявилось бессознательно и в его романе. Ведь сначала получается, что в книге все кругом тоталитарные единицы, и лишь Уинстон – человек, личность. Но потом узнаешь: это не так – даже сосед, дурак ортодоксальный, и тот, оказывается, мятежник и бунтарь в душе. То есть получается, что никакой тоталитарной личности на самом деле нет, а есть всего лишь тоталитарный строй. Значит, если этот строй будет разрушен, то, может быть, исчезнут и все «личности». Надежду на разрушение этого строя Оруэлл возлагал не на Уинстона, а на то, что есть масса рабочих, которыми идеология не занимается. Она в них видит просто грубую, тупую, физическую силу. Это – пушечное мясо. Но Оруэлл считает, что они живут человеческой жизнью и раньше или позже сметут этот строй, такая, знаете, народническая установка.

В. Недошивин: Вообще-то Оруэлл нечасто говорил о Советском Союзе, но тем не менее говорил. Он сказал, например, что, возможно, простой человек и не будет возражать против диктатуры пролетариата. Но навяжи ему диктатуру самонадеянных невежд, и он уже готов драться. Мне кажется, здесь Оруэлл уловил сущностную вещь.

Но, заканчивая разговор, может быть, есть смысл нам остановиться на том, как он понимал идеал. Идеал равенства, справедливости, идеал человека. Это можно вычленить из романа, из его сказки, из его многочисленных эссе. Ведь идеал, на каждом этапе развития истории, наполняется чем-то новым, в зависимости от привнесенной в него действительности. Может быть, я фантазирую, может быть, я не совсем прав, но Оруэлл ухватил идеал современного ему человека, человека конца 40-х годов. Как Вы думаете, идеал Оруэлла и идеал сегодняшнего человека, человека 90-х, это слишком разные понятия?

В. Чаликова: Я думаю, что особенность его творческой судьбы состоит в том, что он жил в первую половину века (ровно поместился), а принадлежал – второй половине. Все то, что в нем было чудачеством, сегодня для значительных кругов западной интеллигенции и частично для нашей интеллигенции становится нормой.

Например, Оруэлл был чуток к экологической беде, тогда еще слабо обозначенной. Он посвятил этому роман «За глотком свежего воздуха». Там простой человек, страховой агент, который жил в хорошем прочном мире до войны 1914 года (в мире, где было много рыбы в воде, ягод в лесу, когда люди любили танцевать), оказывается в конце романа в мире, где все разрушено. Он приезжает на

места своего детства и видит: осквернена природа, а люди, как сумасшедшие, носятся по митингам. Словом, предчувствует всемирную катастрофу.

Это же чувство – что-то сломалось в самом механизме – существовало и у Оруэлла. Парадоксально, но его, вроде бы левого лейбориста, называли консерватором...

Действительно, была такая вещь: радикальный левый, он был консервативен во всем, что касалось личной жизни. Он отапливал свой дом углем, предпочитал свечи электричеству, у него был свой огород, была коза. Сейчас это довольно распространено, но тогда это считалось странным чудачеством. Мода на иконоборчество, безбожие его совсем не захватила, оба брака его были церковными, хотя он в церковь почти не ходил. Он не был богемным человеком совершенно, он начал вырабатывать такую прозрачную кристальную прозу, прозу открытого окна, прозрачного стекла, которая сейчас становится модной.

В этом смысле он вырабатывал тот идеал, к которому приходят люди конца XX века, пережив результаты технологического взлета и сексуальной революции, внутренней свободы. Есть интересный мотив в его романе – он описывает государство, в котором официально запрещена сексуальная жизнь, это карается смертью, казнью, поэтому люди должны пребывать вне секса. На самом деле все этим занимаются, и на самом деле это можно; вот случай, когда и нельзя и можно. И Уинстон, и Джулия поняли, что погибли лишь тогда, когда захотели быть семьей, потому что иметь настоящую семью – это несовместимо с тоталитаризмом. Вопреки тому, что считалось в левых радикальных кругах, Оруэлл настаивал, что настоящая «мещанская» семья – это не только не опора тоталитаризма, это единственное, что может противостоять ему.

Если же, возвращаясь к Вашей мысли, говорить о том, что Оруэлл может значить для нас, то, я думаю, писатель далеко не во всем оказался прав. Советский Союз, получив атомное оружие, не учредил вселенскую диктатуру. Зато в следующем поколении, как и предсказывал писатель, правители наши могут оказаться (и оказались) либеральными, и все в мире изменится – разве это не поразительное предсказание? Откуда у него взялась мысль, что может произойти либерализация? Потому что Оруэлл не рассчитывал, что в СССР к власти придет интеллектуальная элита. Он знал, что интеллигенция ничтожна, что возникает массовое общество, но он думал, что здравый смысл, человечность, которая сохранилась в низах, в конце концов поднимется до верхов. В ком-нибудь из тех вождей, которые придут обычным путем к власти, в ком-нибудь вдруг, помимо их воли, заговорит обыкновенный инстинкт самосохранения и захочется, чтобы мир выжил. То есть он предсказал то, что мы видели: пробудился инстинкт самосохранения, желание просто выжить, а отсюда уже – и некоторая попытка восстановления.

У него сохранялась надежда на то, что, несмотря на тоталитарную диктатуру и идеологический режим, люди в этой стране остались людьми, и рано или поздно они, низы, поднимут, доведут до верхов свое желание просто жить...

1990 г.

Иностранная литература – М., 1992. – № 2. – С. 215–225.

Чаликова Виктория Атомовна

РАЗМЫШЛЕНИЯ О «СКОТНОМ ДВОРЕ»

«Все животные равны,
но некоторые животные более равны, чем другие»

Что это такое? По лукавой и дерзкой абсурдности содержания похоже на народную поговорку-потешку.

Однако по форме, по синтаксису – это явно книжная речь, очень слабо окрашенная национально: в ней нет непереводимых идиом, она звучит не в фольклорном регистре. Впрочем, почему фольклор непременно устный, деревенский, местно-наречный? На земле, покрытой городами и прошитой радиоволнами, давно существует городской, международный, литературный фольклор: слова и присловья, химически чисто растворенные в десятках языков, но не забывшие своего первого автора.

Человек, придумавший эту химеру, это «чудище разума» – каких-то странных животных, которые не то чтобы больше или сильнее, а немыслимым образом «более равны, чем другие», – не просто отстукал строку на своем видавшем виде ундервуде. Он подвел черту под веками мечтаний, проектов: программ, трактатов и художественных текстов, объединенных загадочным в своей двусмысленности термином утопия (прекрасная Нигдейя), изобретенным его соотечественником четыре века назад.

Кроме этой сказки и ее идейного продолжения – «1984», названного «книгой века», он написал 4 романа, 4 автобиографического эссе, сборник стихов и 4 тома публицистики и писем. Но не раз приходилось читать, что самым волнующим и увлекательным романом, самым удивительным его сочинением был роман его жизни.

Он родился в 1903 г. в Бенгалии, в шотландской, аристократической по корням, но обедневшей семье колониального служащего, которая, как он писал впоследствии с горчайшей самоиронией, «хочет жить по-джентльменски на 400 фунтов в год». Следуя этому желанию, семья с невероятными трудностями «пробила» его в элитарную закрытую школу – prep-school – на казенный кошт. Для мальчика это обернулось трагедией, осознание и преодоление которой определило всю его жизненную и творческую судьбу. «Вот как, вот как веселились мы» – называется его книга о детстве, опубликованная посмертно. По свидетельству второй жены писателя Сони Оруэлл, он считал, что именно в преп-скул начали бессознательно копиться материалы для «1984». Есть также свидетельство друга их семьи Тоско Файвела. «Оруэлл говорил мне, что страдания бедного и неудачливого мальчика в приготовительной школе, может быть, единственная в Англии аналогия беспомощности человека перед тоталитарной властью и что он перенес в фантастический „Лондон 1984“ „звуки, запахи и цвета своего школьного детства“». Но об этом и без свидетельств ясно говорят отрывки из книги о детстве: ужас и одиночество ребенка, вырванного из тепла родительского дома в беспощадный и непонятный мир, холод, пища, вызывающая отвращение, боль и унижение физических наказаний – наказаний не за проступки, а за неудачи, и непреходящее чувство вины.

В приготовительной школе он «впервые познал, что закон жизни – постоянный триумф сильных над слабыми. Я не сомневался в объективной правильности этого закона, потому что я не знал других. Разве могут богатые, сильные, элегантные, модные и знатные быть неправы? Но с самых ранних лет я знал, что субъективный конформизм невозможен. В глубине души, в моем внутреннем я, жила тайна разницы между моральным долгом и психологическим фактом. Я не мог ни изменить этот мир, ни покорить его, но я мог признать свое поражение и из поражения сделать победу».

Большой победой стипендиата преп-скул было поступление в привилегированный колледж Итон – колыбель английской элиты. Но, окончив Итон, он сознательно сделал поражение из своей победы: вместо университета уехал служить полицейским в Бирму. Много позже это поражение обернулось романом «Дни в Бирме», сделавшим ему вместе с автобиографически-документальной повестью «Собачья жизнь в Париже и Лондоне» небольшое, но добротное литературное имя Джордж Оруэлл. Это был не псевдоним, а как бы подлинное имя, вытеснившее прежнее, природное – Эрик Артур Блэр, аристократическое и изысканное. Замена глубоко продумана. Джордж – синоним англичанина, Оруэлл – река в северной английской деревушке. Имя – «всехнее», простое, грубоватое по артикуляции. «Оруэллом, – пишет биограф, – он назвал свое идеальное „я“, то, каким

он хотел бы быть – ясно живущим, ясно говорящим, ясно пишущим». С выбора «правильного» имени началось выполнение его «прометеева задания» – поиска истинных имен в борьбе с лукавой «словесностью».

Обличение «словесности» пишущим человеком – драматический парадокс, особенно, если пишущий не ученый, а писатель, ясно видящий эгоистические истоки своего таланта. «Я ощутил его еще ребенком как две неразделимые способности: власть над словом и силу смотреть в глаза неприятным фактам. Эти две способности делали меня властелином тайного мира, в котором я распрямлялся от житейских неудач».

В силу необоримых обстоятельств – генетических, семейных, житейских – слово с ранних лет было его единственной защитой от жизни – «жизни, как она есть, от отвратительных подробностей жизни».

Сознавая и принимая это, Оруэлл отчаянно боролся с реальностью своей «словесной» личности. Предназначенный писательству своим физическим обликом, психическим складом, воспитанием, образованием и даром, он упорно брал в руки карабин полицейского, кирку и лопату, мочалку судомоя, солдатскую винтовку, охотничье ружье, руль рыбачьей моторки, даже гири и счеты продавца – все искренне, истово, неумело, неудачливо, и, главное, постоянно терзаясь сознанием «неистинности», «несерьезности» своих усилий, сознанием, что бедствует, бродяжничает, надрывается, добивает больные легкие и рискует жизнью с единственной целью – описать все это. Описать не хуже, чем его «литературные боги»: Лоуренс, Джойс, Элиот, Пруст – и вместе с тем так же «питательно» и «переживательно», как бессмертная Гарриет Бичер-Стоу (Я умер бы от счастья, если бы я был автором «Хижины дяди Тома»...). Не скрывал он от себя и того, что хочет «превратить политический текст в искусство», чтобы «подтолкнуть мир в определенном направлении», иными словами, добиться абсолютной власти над словом, а стало быть, своего слова над людьми – в то время, как всякая власть, и особенно власть через слово, страшила и отвращала его, была для него личным грехом и корнем мирового зла. На писателя Оруэлл вообще не был похож: даже внешне. «Я никогда не видел человека, так мало похожего на писателя и, пожалуй, вообще на человека. Он был похож на литературный персонаж, на героя книги, притом на одного героя – на Дон Кихота – невероятно длинной и худой своей фигурой и узким, длинным с продольными морщинами лицом».

Тяжело больной с детства, болезненно худой, физически неловкий и неумелый, он несколько лет – после Бирмы – зарабатывал себе на жизнь самым тяжелым и унизительным трудом, какой можно было найти в Лондоне и Париже; аристократически, хотя и на краю нужды воспитанный и болезненно брезгливый, он значительную часть жизни провел в грязи и неуюте. Вполне достоверно, что своей «собачьей жизнью в Париже и Лондоне» он искупал «колониальный грех»: преследовавшие его воспоминания о лицах обиженных подчиненных и азиатских слуг... «Я сознательно хотел стать на место тех, кого вольно или невольно унижал пять лет, хотел стать жертвой и неудачником. Мысль о житейском благополучии, даже самом скромном была мне тогда отвратительна».

Он считал себя социалистом, вступил – на короткое время – в лейбористскую партию (в ее левоанархическую фракцию) и был при этом в конфликте почти со всеми социалистами Англии.

Об условности оруэлловского социализма говорят такие формулы в его творческих портретах как «озарение социализмом», «обращение в социализм», «крещение социализмом». Речь идет о вере, а не о научном мироощущении. Но сам Оруэлл отделял прозрение, которое произошло в Бирме, от политической позиции, сформировавшейся значительно позже: «Я прошел нищету и пережил изгойство. Это усилило мою природную ненависть к господству, так же как служба в Бирме научила меня понимать природу империализма. Но всего этого было недостаточно для точной политической ориентации. Испанская война и другие события 1936–37 гг. встряхнули и перевернули меня, и я понял, на чем стою. Каждая строчка моих серьезных работ с 1936 года написана прямо или косвенно против тоталитаризма и в защиту демократического социализма, как я его понимал».

Народническая установка Оруэлла, как и всякая народническая установка, была смесью жертвенности и эгоизма. Он хотел взять в той же мере, что и дать. «Как и все мальчики из „хороших семей“ я был воспитан в понятиях, что рабочие агрессивны, вульгарны и от них дурно пахнет. И теперь, когда я хотел войти в мир бывших пролетариев, жажда общения смешивалась у меня со страхом, – пишет он, вспоминая свою бродяжью одиссею, – один Бог знает, чего мне стоило в первый раз открыть дверь ночлежки. Я с ужасом смотрел, как ко мне приближается молодой грузчик с багровым лицом. Он положил руку мне на плечо: „Чаю, дружище?“ Я выпил чашку. Это было крещение».

Второй этап одиссеи – шахтерский поселок Уайген, в который он приехал как корреспондент левого издательства изучать жизнь безработных шахтеров, дался Оруэллу легче. Но с углублением связи углублялась и пропасть. Вот новая страничка исповеди. «Я любил этих людей и, думаю, они любили меня. Но я не стал для них своим. Эта роковая преграда, она как прозрачное стекло в аквариуме: все рядом, но вы не можете сквозь него пройти». В автобиографической прозе Оруэлла полное слияние двух душ описано только один раз – встреча с незнакомым солдатом-итальянцем в Ленинских казармах Барселоны.

Этим эпизодом открывается его первая книга об Испании, им заканчивается вторая, он воспроизведен буквально в каждой из книг об Оруэлле, с каких бы позиций они не писались, как безусловная вершина и центр его духовной жизни, вместе со стихами, которые мы приводим, вслед за цитатой из «Памяти Каталонии».

«Когда мы уходили, он прошел через всю комнату и крепко пожал мне руку. Странное ощущение. Как будто его душа и мысль, ломая стену традиций и языков, соединилась с моей душой и мыслью...

В солдатской казарме, под вой канонад,
Я прожил свой звездный час:
Мне руку пожал итальянский солдат,
И в душу душа влилась.

Была мгновенной наша любовь –
Я женщину так не любил –
Светила сквозь кожу крестьянская кровь,
И взгляд был, как детство, мил.

Легки ему были святые слова,
А я их влачил, как вериги,
Он отроду знал все, чему едва
Меня научили книги.

Я б счастья тебе пожелал, солдат,
Но смелому счастья не знать.
От жизни ты не дождешься наград:
Дал больше, чем мог бы взять.

Что встретил ты раньше: снаряд иль навет?
От красных иль белых громил,
От желтых газет и от черных побед
Где голову ты сложил?

Лишь ветрам Испании внятен вопрос:
Где нынче твои друзья?
Где славный Родригес и где Фенелос?
Где Педро Агурилья?

А ты безымянным у жизни взят –
Могилы твоей не найдешь,
Над ложью, которую был ты распят,
Уж выросла новая ложь.

Но свет твой остался навеки во мне –
Мне нечем его потушить –
Не плавятся даже в адском огне
Кристаллы чистой души.

По стечению обстоятельств он оказался не в Интербригаде, а в войсках ПОУМ – анархической вольнице. Нельзя сказать, что неумелость, расхлябанность и беспечность товарищей по оружию не раздражали английского офицера запаса – «спартански воспитанного сагиба». Он жаждал победы, военного успеха, торжества над врагом, он ссорился с товарищами и мечтал перейти в регулярные части. Но когда ПОУМ стала жертвой ложного обвинения и была уничтожена как «пятая колонна Франко», он «благословил судьбу, что она не позволила перейти на сторону сильных». Незадолго до трагического финала Оруэлл был ранен в горло почти смертельно: пройдя в миллиметре от артерии, пуля почти на год лишила его голоса. «В Испании, – писал впоследствии Оруэлл, – я в который раз понял, что роковая дилемма человека – сила или благородство, и что в выборе этом он, по существу, не волен. Что-то решает за него. Я, например, не могу выбрать силу».

Испанский опыт был двойственным, как и всякий опыт Оруэлла. Это была вершина его оптимизма и одновременно – «горчайшее из всех разочарований». С одной стороны, «там я впервые поверил в благородство человеческой натуры», а с другой – «там, в 1936 г. для меня остановилась история. Я с детства знал, что газеты могут лгать, но только в Испании я увидел, что они могут полностью фальсифицировать действительность. Я лично участвовал в «сражениях», в которых не было ни одного выстрела и о которых писали как о героических кровопролитных битвах, и я был в настоящих боях, о которых пресса не сказала ни слова, словно их не было. Я видел бесстрашных солдат, ославленных газетами трусами и предателями, и трусов и предателей, воспетых ими как героев. Вернувшись в Лондон, я увидел, как интеллектуалы строят на этой лжи мировоззренческие системы».

Перефразируя Жана Неккера («Нравственность в природе вещей»), можно сказать, что для Оруэлла «нравственность – в природе языка». Поэтому он не просто строг – он придирчив к речи, к ее нюансам. В левых литературных салонах, в которые он вошел, вернувшись в Лондон, принято было говорить «under socialism» – буквально «под социализмом». Подразумевается, очевидно, «при социализме», но для Оруэлла это не очевидно. Он буквально «цепляется» за предлог. «Очевидно, они так это себе представляют: социализм, а они – наверху». Предлог выдает Оруэллу «тайную мечту английской интеллигенции – разрушить старый эгалитарный социализм и создать иерархическое общество, в котором они были бы на вершине и в которых протест против них стал бы физически невыразимым».

И все же в те годы Оруэлл был оптимистом – настолько, насколько это возможно для пессимистического темперамента писателя. Оптимизм Оруэлла основывался на нескольких убеждениях:

1. Прогресс человечества – не иллюзия.

2. Всякий репрессивный режим растит в себе свое возмездие.

3. Жажда власти, проявляемая репрессивными режимами, – не свойство человеческой натуры, а следствие скудости, дефицита и порождаемой ими этики конкуренции (вспомним яблоки и молоко, которые достаются только свиньям!).

Природу собственного оптимизма Оруэлл пытался понять, как всегда, через творчество другого писателя – в данном случае, Диккенса, исследуя его под названием морализма. «Социальная роль моралиста определяется временем: на одной фазе он – революционер, на другой – консерватор, который, однако, „революционнее революционера, потому что он критик, а революционер может стать апологетом. Многие революционеры – потенциальные тори: ведь они верят, что правильное устройство общества обеспечит правильную жизнь и, устроив все, как им кажется, правильно, больше никаких изменений не хотят“».

Резкость этих формулировок Оруэлла смущала его единомышленников. Один из них – Ричард Рисс – находит ключ к противоречивому динамизму политического самоопределения Оруэлла в словах французской писательницы-антифашистки Симоны Вейл: «Тот, кто понимает, на какую сторону в настоящий момент начинает крениться общество, обязан сделать все, что в его силах, чтобы восстановить равновесие. Для этого нужно две вещи: знать, где лежит равновесие, и быть готовым сменить сторону, как это делает сама Справедливость, эта вечная беглянка из лагеря победителей. Трудно найти лучшее определение тех принципов, в соответствии с которыми Оруэлл всегда инстинктивно действовал».

Яркий пример этой бессознательной стратегии – история отношения Оруэлла к войне Англии с Германией. Вместе с ILP в конце 30-х годов он занимает пацифистские позиции. Как далеко они шли, видно из письма Герберту Риду: «Я считаю, что те из нас, кто против надвигающейся империалистической войны, должны объединиться в нелегальное движение».

Пацифизм Оруэлла кончился буквально в «одну ночь», но замечательно, что не после, а до начала войны, и что прозрение – как у героя «1984» – совершилось во сне: «Мне снилось, что война началась. Это был один из тех снов, которые ... открывают нам наши истинные чувства. Этот сон открыл мне две вещи: что война родила меня заново и что в глубине души я патриот: я не могу саботировать войну, я хочу драться... Все это очень хорошо: быть „передовым“ и „просвещенным“, презирать полковника Блимпа и гордиться своей свободой от всех традиций, но приходит час, когда земля окрашивается кровью, и тогда: „О, что сделаю я для тебя, Англия, моя Англия?“»

К концу 40-х годов Оруэлл не пережил никакого политического переворота: он оставался левым, врагом капитализма, сторонником лейбористов и, разумеется, их ожесточенным критиком, поскольку в 1945 году они впервые в английской истории пришли к власти.

Но его оптимистическое мироощущение было исчерпано, и три посылки, лежащие в его основании, не то, что были зачеркнуты или подменены: они просто лишились своего оптимистического стержня и накренились, как говорил Оруэлл, в сторону условной модальности:

1. Прогресс человечества, возможно, лишь наша иллюзия.

2. Возможно появление репрессивных режимов, способных утвердиться навечно.

Жажда власти, может быть, не ситуативная реакция, а органическое свойство человеческой природы.

Так родилась сказка о человеческой истории.

Чтобы понять изнутри ее замысел, попробуем перенестись в тот литературно-лейбористский Лондон начала 40-х годов, верным, хотя и мятежным сыном которого был Оруэлл. Воспоминания его друга и соратника по ILP Р. Вурдхеза: «Мы все тогда были очень левые и очень красные, потом многие – так же „очень“ – поправели и побелели. Все это было шумно, суетливо, салонно и солидно разбавлено виски и шампанским. Оруэлл был среди нас белой вороной. Он никогда не терял головы. У него как будто был иммунитет против революционных тостов и диалектических коктейлей. Он не стал коммунистом в начале 30-х, но он не стал антикоммунистом в конце 40-х. Еще важнее, что у него был иммунитет против того, что теперь называется культом личности. Верить в кого-то ведь всегда легче, чем верить во что-то. Наша вера очень скоро превратилась в истерическое идолопоклонство. Это вызывало у него ужас».

Впоследствии, когда какой-то журналист автоматически причислил его к числу «левых, разочаровавшихся в сталинизме», Оруэлл с достоинством ответил: «Я никак не мог разочароваться в нем, потому что я никогда не был им очарован... Скорее можно сказать, что он оказался лучше моих предсказаний пятнадцатилетней давности».

В этих условиях и в этом состоянии он сформулировал политическую цель своей сатиры и выбрал ей жанр. Необходимо, писал он, «разрушить сталинистский миф во имя возрождения социалистического движения», а поскольку «миф побивается мифом, как огонь огнем», это должно быть сделано в аллегорической, сказочной форме.

Для понимания замысла «Скотного двора» существенно так же знать, что Оруэлл был героически одинок в своей среде не только в оценке сталинизма, но и в отношении к стране, ставшей его жертвой. Ни разу не позволил он себе ни слова презрения или снисхождения к «терпеливому русскому мужику». Неологизмы типа «гомо советикус» вызывали у него отвращение: «Что за чушь? Никаких советикусов нет – там живут настоящие, полноценные люди. Неизвестно, как повели бы мы себя на их месте!» Зато не было предела его бешенству, когда он читал у своих коллег о «цене прогресса», «трезвом и реалистическом отношении к насилию», «неизбежных репрессиях» и т. п. Салонная болтовня о пытках и расстрелах казалась ему «в тысячу раз хуже» даже участия в терроре. Анализ логики и психологии интеллектуала, оправдывающего террор из своего «кресла у камина» в его публицистике беспощаден. Дело тут не в идеологии: просто для интеллектуала, воспитанного на Макиавели, власть привлекательна сама по себе.

Но должен же быть какой-то стык между убеждением Оруэлла, что «социализм есть религия слабых, и потому она благородна», и его страстной, волевой, жаждущей «победы из поражения» натурой? Должен быть у него какой-то свой реализм, соединяющий его как человека мыслящего с гуманистической интеллектуальной традицией, неотъемлемая часть которой и прогрессизм, и элитарность и, сам Макиавели?

Нащупать такой стык у Оруэлла нелегко – надо прочитать не только романы и эссе, но и рядовую журналистику. Там, в одной из статей, мы встречаем такое историческое рассуждение: «Допустим, во

Флоренции XV века эксплуатация масс имела прогрессивный смысл: она освобождала меньшинство для занятий наукой, культурой и т. п. – всех освободить тогда было невозможно. Но сегодня, когда машины могут работать за людей, большинство в принципе может жить так, как жила элита во Флоренции XV века. Стало быть, элитарные маккиавелианские теории не только бесчеловечны, но уже и нереалистичны. Они больше не отвечают интересам цивилизации. Власть меньшинства стала из относительного зла абсолютным».

Иными словами, это когда-то «господа», были «реалистами», «умниками», сегодня они – ... просто свиньи. Прямоходящие, спящие на постелях, грамотные, умелые, дипломатичные свиньи. И пребудут такими в сказочной вечности рядом с кощеями и драконами.

«Жестоко же наказал он лукавый интеллект», – писал один из рецензентов «Двора». Но Оруэлл наказывал не интеллект. Ориентация на силу раньше или позже потребует нерассуждающего подчинения, а нерассуждающий интеллект – это абсолютный нонсенс.

И если рядовые люди «все еще живут в мире Диккенса, в мире абсолютного добра и зла, и хотят, читая роман, знать, добрый или злой перед ними персонаж», а интеллектуалу это кажется «глупостью и дикостью», то это – по Оруэллу – оттого, что как раз интеллектуал «перестал рассуждать», перестал жить духовной жизнью, возможной только в мире абсолютных категорий, где живет как умеет простой человек.

За позицией Оруэлла стоит, таким образом, не только инстинктивное народничество, но глубоко продуманная философия. И он имел полное право отвечать на упреки в популизме и в реакционности: «Именно потому, что я серьезно отношусь к званию интеллектуала, я ненавижу глумливость, попугайство, пасквилянство и хорошо оплачиваемую фигу в кармане, которые процветают в литературном мире».

Но решение написать «Двор» заставило Оруэлла прийти как раз в литературный мир – оставить круглосуточную работу на антифашистском вещании в индийской редакции Би-Би-Си и поступить в конце 1943 года на более упорядоченную службу в крупнейшую лейбористскую газету «Трибюн». Издатель «Трибюн», известный лейбористский деятель Оневрин Бевин (брат будущего министра в правительстве лейбористов 1945 г.), пригласил его на должность литературного редактора. Читателям «Трибюн» имя нового сотрудника было хорошо знакомо: с марта 1940 г. он был внештатным литературным рецензентом газеты. Теперь Оруэлл вел в «Трибюн» постоянную колонку «As a please» – «Я думаю так», которая, по мнению критиков, и без романов сделала бы его национальной знаменитостью первого ранга. Для многих даже после «Двора» и «1984» он так и остался прежде всего Оруэллом из «Трибюн» – остроумным, язвительным, искренним, неутомимым читателем художественной и политической литературы; степень непосредственности и независимости его суждений делала его именно читателем, а не рецензентом. Три, как говорят у нас, «присутственных дня» в неделю давали ему возможность писать «Двор» – разумеется, в свободное от сотрудничества в других английских и американских изданиях время (в «Обсервер», «Манчестер ивнинг ньюз», «Партизан ревю»). Но дело не только в этом. Работа на радио, поначалу морально компенсировавшая его, забракованного для фронта, постепенно становилась моральной пыткой: он жаловался близким, что постоянно приходится «наступать себе на горло», что пропаганда даже самых лучших идей «имеет всегда дурно пахнущую сторону», что его надежда «соединить антифашистскую пропаганду с антиимпериалистической» оказалась «безнадежной утопией». Здесь, в газете, он был значительно свободнее – в том смысле, как он понимал свободу: как «право говорить людям то, чего они не хотят слушать». Укрепление в такой позиции было своевременно: он писал книгу, о которой даже самые доброжелательные к нему издатели долго не захотят слышать. Коллега по «Трибюн» и близкий друг Оруэлла Дж. Вудкок пишет в своей книге «Кристальный дух»: «Я поражался, что он прямо на машинку делает статьи, иногда образцовые. Но дело в том, что между его жизнью и его текстами не было разлада: одно непосредственно переливалось в другое. В этом смысле он был мемуарист, а не романист».

«Скотный двор» считается единственным не автобиографическим произведением Оруэлла просто потому, что его персонажи – животные. Но и эта книга, стремительно вывалившаяся «прямо на машинку» (ноябрь 1943 – февраль 1944), выросла из воспоминания. Оруэлл любил ее той особенной любовью, которую называют «первой» (часто вопреки арифметике). Она была для него первой потому, что – впрочем, предоставим слово автору – «в ней я впервые совершенно сознательно попробовал слить воедино политическую и художественную задачи».

Он искал единой «политически-художественной» мелодии, в основе которой должен лежать отчетливый, запоминающийся и вместе с тем лирический, трогательный мотив. Что-то совсем простое, безусловное, нежное, печальное. Одна из особенностей его личности (впрочем, очень английская) – исключительная родственная привязанность к животным: «Все мои лучшие детские воспоминания связаны с животными». Из них пришла и мелодия – в предисловии к изданию 1947 г. автор так представляет историю замысла: «Однажды (я жил тогда в маленькой деревне) я увидел мальчугана лет десяти, управляющего огромной телегой, запряженной лошадью, и бьющего ее кнутом каждый раз, как она пыталась свернуть с узкой дороги. Мне пришло в голову, что если бы лошади знали о своей силе, мы бы не имели над ними власти и что вообще люди так же эксплуатируют животных, как богатые эксплуатируют пролетариат».

19 марта 1944 года Оруэлл сообщил Виктору Голланцу, владельцу его авторских прав: «Я закончил маленькую сказку в 30 тысяч слов с политическим содержанием. Но я уверен, что Вы ее не напечатаете. Она совершенно неприемлема для Вас с политической точки зрения: она антисталинистская».

Он не ошибся в Голланце. Но отказывали и другие издатели. Кэпп, пришедший от «Двора» в восторг, посчитал своим долгом послать ее в Министерство Информации – там поразились «политической бестактности» автора.

Надежда Оруэлла была на крупнейшую фирму Фабер и Фабер. И тут случилось нечто, по абсурдности равное идеологическим афоризмам «Двора».

Директор издательства, известный писатель, теолог и политический деятель крайне консервативного направления Т. С. Элиот посчитал сатиру Оруэлла «шедевром почти на уровне Свифта», но ... «слишком правой».

Наконец, рукопись, уже сильно истрепанная, была принята фирмой Секкер и Ярбург. Рискнувший Фред Ярбург был вознагражден не только ошеломительным по тем временам успехом, но и по сей день длящимися правами на издания Оруэлла (а это теперь миллионы копий). Однако смелость Ярбурга была относительной: приняв рукопись в июле 1944, он выпустил книгу в августе 1945-го. Бевин попросил Оруэлла перестать писать в «Трибюн»: он боялся, что скандал вокруг «Двора» отразится на избирательной кампании лейбористов. Но рецензии были восторженны: «новый Свифт».

С этого времени началась мировая слава Оруэлла. В разразившейся жизненной катастрофе он едва ощутил ее вкус.

29 марта 1945 года от послеоперационной инфекции умерла его жена Эйлин – «существо чудное, безгранично ему преданное, редкий тип леди и интеллигентки в одном лице». Он не был рядом: 15 марта он выехал в Париж как корреспондент «Обсервер», не зная о предстоящей операции. Боль, раскаяние и страх за судьбу недавно усыновленного ими крохотного Ричарда, смешанные с еще не прошедшей яростью на издателей и тайной обидой на друзей, многие из которых тоже поначалу считали «правой» его «самую левую книгу», не оставляли Оруэлла до самой смерти. Впрочем, до нее оставалось меньше пяти лет. Он гнал их стремительно, погруженный весь в свою последнюю главную книгу, задуманную раньше «Двора» и непосредственно с ней связанную как описание двух китов единой человеческой трагедии – несовместимости силы и правды.

Известный афоризм его соотечественника сэра Аткинса: «Всякая власть развращает, абсолютная власть развращает абсолютно» – звучит мягко на фоне того страшного предположения, которое сделал о природе власти Оруэлл. Власть – единственное качество, полностью зависящее от желания. Некрасивый может бесплодно мечтать о красоте, глупый об уме, бедный о богатстве. Но «кто хочет власти, тот ее имеет. Хотеть власть и иметь власть – одно и то же». А поскольку нормальному, порядочному человеку такое желание чуждо – «власть всегда в руках параноиков».

Анархисту легче дышать от таких афоризмов. Но Оруэлл не был анархистом. Собранный, жестковатый офицер, дисциплинированный журналист, ни разу в жизни не нарушивший редакционного обязательства, он признавал необходимость руководящего, единого начала в обществе. Беспощадные приговоры социальным законам убивали прежде всего его собственную жизнь.

«1984» он писал в условиях буквально самоубийственных: на безлюдном, суровом шотландском острове Юра. Перепечатывал сам: издательство не нашло столь же самоотверженной машинистки. Работал по 12–14 часов, с температурой и кровохарканьем. Когда книга версталась, выходила, собирала первую жатву признаний, он уже был в Лондонском госпитале. Незадолго до смерти ему стало лучше: он обвенчался в госпитале и оставил Соне Оруэлл литературное завещание, архив и предсмертную просьбу к друзьям: не писать «внутренней» биографии человека, которого звали Эрик

Блэр, ибо «всякая жизнь, увиденная изнутри, есть только цепь унизительных неудач и мучительных поражений». Джордж Оруэлл умер ночью 22 января 1950 года от горлового кровотечения. Похоронен – согласно завещанию – в деревенском приходе церкви Всех Святых в Беркшире. На камне – его забытое, отмененное имя: Эрик Артур Блэр.

Через 30 лет умерла Соня Оруэлл. У нее остались рукописи, черновики, наброски, планы. Среди них: перечитать Герцена, написать о русских анархистах. «Хотя он был очень английским писателем, в его застенчивой и упрямой духовности было что-то, не имеющее аналогий у нас. Мне приходит на память русское имя – Антон Чехов, человек, тоже плывший против течения и тоже задохнувшийся так рано», – пишет английский автор. Другой его соотечественник касается еще более сокровенного для нас. «Не знавший русского языка, он иногда казался мне русским, и не потому только, что боготворил Достоевского, писал критические эссе о Толстом и Лермонтове. Он страдал за русскую трагедию слишком сильно для наблюдателя. Он постоянно говорил о Сталине, о репрессиях, о голоде, об исчезающих людях. Но и когда он не говорил, мне казалось, что он думает об этом. Я убежден, что в последнее десятилетие не было ни одного дня, когда он об этом не думал».

Существует совершенно фантастическая легенда, что Оруэлл после Испании был «узником сталинских лагерей». Но когда читаешь такие воспоминания, невольно соглашаешься с Флоренским: «Легенда не ошибается, как ошибаются историки, ибо легенда – это очищенная в горниле времени от всего случайного, просветленная художественно до идеи, возведенная в тип сама действительность».

Очевидно, что Эрик Блэр не мог быть в этих лагерях, но столь же очевидно, что Джордж Оруэлл не мог там не быть.

В годы «холодной войны», сводившей его с ума необходимостью делать выбор под «диктатом чужих атомных бомб», надорванный лишениями, потерями, непосильным трудом и усиливающейся жестокостью «отвратительных подробностей жизни», он – по описанию очевидцев – уже был больше похож на скорбного узника, чем на восторженно-печального Дон-Кихота.

В 1943 году, задумав «Двор», Оруэлл сказал Эйлин, что хочет сделать прозрачный, легко переводимый на другие языки текст. В первую очередь, на русский. Надежда, что читатели страны, о которой он думал неотступно, когда-нибудь прочтут его книги, не оставляла его.

Прошло всего сорок лет. Английские писатели живут долго – Оруэлл мог бы еще сегодня написать пару слов этому журналу.

Но, как сказано в одном воспоминании, «он прожил так мало, как будто был не английским писателем двадцатого века, а русским поэтом девятнадцатого».

Чаликова Виктория Атомовна: «Размышления о „Скотном Дворе”». О творческом пути Джорджа Оруэлла, 1903–1950. Опубликовано: журнал «Родник». – СССР, Рига, 1988. – С. 75–79.

Виктория Чаликова
НЕСКОЛЬКО МЫСЛЕЙ О ДЖОРДЖЕ ОРУЭЛЛЕ[1]

Литературной разработке поддается любой вопрос – самый отвлеченный и заумный. Но великие книги отвечают на простые, прямые житейские вопросы. Допустимо ли полному благородных замыслов бедняку убить бесполезную и злую богатую старушку? Осудить ли живую, полную страсти женщину, изменившую нелюбимому мужу? Задавать такие вопросы может каждый: ответить на них не может никто; некоторые физически не могут отвечать. Острота осознания этой невозможности рождает замысел великой книги.

Джорджа Оруэлла мучает тоже очень простой вопрос: что можно и чего нельзя сделать с человеком силой? Ответы для него, английского интеллигента, выходца из обедневшей аристократической семьи, питомца элитарного колледжа вроде бы лежат готовыми в воспитавшей его просветительской, гуманистической культуре. Эти ответы с детства заучили и мы. Вот они: «Человека можно лишить имущества, но не чести», «Вера и надежда в человеке бессмертны», «Можно отнять у человека физическую свободу, но не духовную», «Любовь побеждает смерть». И – как венец, кульминация всего этого – знаменитое: «Лучше умереть стоя, чем жить на коленях!»

Но автору великого романа такие ответы не нужны как раз потому, что они готовые. Великий роман – это лаборатория, в которой ставится беспрецедентный эксперимент, проверяется новая гипотеза в новых условиях.

Духовный, мыслящий, любящий человек – Уинстон Смит, наделенный достаточным автобиографическим сходством с автором, – помещен в сверхтоталитарный мир «Ангсоца», в общество, управляемое Внутренней партией, элитой, впервые в истории отказавшейся от игры в равенство и справедливость и превратившей жизнь в откровенную деспотию и сплошной концлагерь. В начале романа Уинстон – приспособившийся к этому миру интеллектуал, лгущий, униженный, но полный ненависти к власти и тайной мечты о свободе. В сердцевине сюжета, после встречи с Джулией и пробуждения покаянной памяти о матери и сестре, мы видим нового человека, распрямленного любовью, вдохновленного истиной, готового к борьбе со злом. И вот он в финале – превращенный пытками в кусочек трепещущей жалкой плоти, лишенный человеческих мыслей и чувств, в пьяных слезах лижущий руку хозяину. Художественный эксперимент отвечает: если сила безгранична, она может сделать с человеком все. Разумеется, лучше умереть стоя, красиво умирать стоя, сладостно умирать стоя. Но умирать стоя не дадут. Ты умрешь на коленях, обливаясь кровью и мочой, сгниешь безвестно, не оставив следа, никем не оплаканный и не помянутый, предав и прокляв всех, кого любил.

Но что из этого следует? Зачем открыта эта черная правда? Затем, что не надо обманывать себя надеждой на возможность сосуществования человечности и зла. Да, оно было возможно раньше, пока власть зла над человеком была ущербна, неполна. «Ядерное оружие и наука об управлении сознанием, – писал Оруэлл еще в конце 30-х годов, – сделают зло всесильным». Они уничтожат не только все лучшее в реальности, они отшвырнут утопию, мечту о братстве, равенстве и свободе и превратят жизнь в кровавую сиюминутность, без памяти о прошлом и мечты о будущем».

Любовь сильнее смерти? Да. Но смерть в образе голодных крыс, рвущихся из клетки к человеческому лицу, – это другая смерть, и перед лицом такой смерти Уинстон кричит нечеловеческим голосом: «Не со мной! С ней! Пусть они грызут ее лицо, пусть прогрызут его до костей!» И это еще не финал. Она еще равнодушно признается ему, что сделала тоже самое, и что крик этот был вовсе не уловкой, подачкой палачу – это был крик души, вернее, того что от нее осталось. «В этот момент ты не думаешь, на что обрекаешь другого человека. Ты думаешь только о себе, – говорит Джулия. – Думаешь только о себе, – эхом отозвался он».

«Нельзя быть поэтом в душе, как нельзя быть сапожником в душе», – жестко сказала Марина Цветаева. Оруэлл через 10 лет (каких лет!) ответил страшнее: «Быть человеком в душе нельзя. Быть человеком можно только в реальности». И если всеобъемлющее насилие заменит реальность идеологической фикцией, быть человеком станет просто негде.

[1] Печатается по изд.: Знамя. – М., 1989. – № 8. – С. 222–225.

В этом, может быть, главное откровение романа, беспощадно прощающегося с иллюзиями индивидуалистического гуманизма, с дорогим нашему сердцу образом «тайной свободы». «Пушкин! Тайную свободу пели мы вослед тебе», – писал Блок на заре первой великой революции XX века. Оруэлл изображает мир после последней революции, мир, лишенный даже свободы выбора между здравым смыслом и абсурдом.

Джордж Оруэлл – участник гражданской войны в Испании, боец ополчения независимых Каталонских профсоюзов, уничтоженного местными спецслужбами (руководимыми сталинским НКВД) – разгадал главную тайну тоталитаризма. «Там (в Испании), – писал он, – передо мною встал кошмарный образ мира, в котором дважды два будет столько, сколько скажет вождь. Если он скажет пять – значит, так и есть, пять». Формула 2x2=4 давно стала литературной метафорой: у Достоевского, Пруста, Честертона, Андре Бретона, Замятина... Но предшественники Оруэлла использовали ее как символ «тирании рассудка». Подпольный человек у Достоевского отвергает во имя свободы мир, где дважды два четыре, заявляя, что «и дважды два пять – тоже премиленькая иногда вещичка». В антиутопии Е. Замятина «Мы» обезличенные «нумера» – рабы тоталитарного государства – скандируют оду формуле 2x2=4.

Оруэлл не принимал этого вызова здравому смыслу; видя в нем не свободолюбие, а агрессию сверхчеловека, который «не может жить в согласии с обычной порядочностью». Он писал об этой коллизии часто: в статье о «Цветах зла» Бодлера, о «Герое нашего времени». В «1984» пытка длится ради того, чтобы Уинстон действительно увидел 5 пальцев на четырехпалой руке палача.

Так – вопреки предшествующей традиции – формулой свободы личности в «1984» становятся 2x2=4. Непосредственный импульс к такому художественному решению Оруэлл получил из книги Е. Лайонса «Пребывание в утопии», рецензируя которую он выделил следующие строки: «Формулы „Пятилетка в четыре года“ и „2x2=5“ постоянно привлекали мое внимание – ...вызов и парадокс, и трагический абсурд советской драмы, ее мистическая простота, ее алогичность, редуцированная к шапкозакидательской арифметике». Эту книгу автор «1984» включил в тщательно им собираемую «русскую библиотеку».

А как мы читали Оруэлла в России: в 3-й и 4-й машинописной копии и в бледных ксероксах, читали «близко к тексту» в буквальном смысле – оглядываясь и рискуя, переплачивая и расплачиваясь, в закрытой наглухо комнате, в одиночестве или вдвоем, как читают в романе подпольную книгу Уинстон и Джулия. Как зеркально гляделись друг в друга книга и жизнь! Да, несмотря на запреты, Оруэлл прорвался хотя бы к части русских читателей, о которых он так мечтал. «Скотный двор», «1984» и – в меньшей мере – «Памяти Каталонии» сыграли свою роль в духовном становлении писателей, историков и публицистов, вошедших в нашу культуру после XX съезда.

Однако Оруэлл, несомненно, больше взял от России, чем дал ей. С горечью придется признать, что особую роль в осмыслении им сути тоталитарного террора (в ряду с империализмом, расизмом и фашизмом) сыграли трагедии и катастрофы нашей истории. Образам Борова в «Скотном дворе» и Старшего Брата в «1984» он сознательно придал сходство со Сталиным, яростно полемизируя со всеми его западными апологетами и адвокатами, защищавшими тирана «в интересах социализма»[1].

В предисловии ко второму изданию «...Двора» он писал: «Разрушение мифа о сталинизме необходимо для возрождения социалистического движения». Признавая социализм только как утопию, как веру «добрых и слабых», он не принимал социализма организации и бюрократии. Административный социализм – это неизбежно «тоталитарная версия социализма». Для Оруэлла всегда было два социализма. Один – тот, что он видел в революционной Барселоне: «Это было общество, где надежда, а не апатия и цинизм была нормальным состоянием, где слово «товарищ» было выражением непритворного товарищества... Это был «живой образ ранней фазы социализма». Другой – тот, который установил Сталин, тот, которого ждал от «революции управляющих» на Западе политолог Дж. Бэрнхэм, один из самых значимых мыслителей для автора «1984». «Социализм, если он значит только централизованное управление и плановое производство, не имеет в своей природе ни демократии, ни равенства», – писал Оруэлл в рецензии на книгу Дж. Бернхэма «Революция управляющих».

[1] Портрет Большого Брата в романе пародирует образ Сталина в фильме по книге посла США в СССР Дж. Денниса «Миссия в Москву» – клюквенно-апологетическом по отношению к тирану и тенденциозно жестоком к его жертвам. Стандартная придворность портрета, вместе с тем усиливает смутно проступающую в контексте романа идею, что Большой Брат – фикция пропаганды и реально не существует

Об идейной позиции Оруэлла на Западе существуют самые разные мнения. Ее определяют как «морализм» (Д. Рисс); «диссидентство внутри левого движения» (Дж. Вудкок); «попытку консервативного сына XIX века быть демократическим социалистом» (Р. Вурдхез); как «революционный социализм», предвестие «новых левых» (Р. Уильямс), но чаще всего – как «светский евангелизм». Драма этой позиции в том, что, интеллектуальная по природе, она стремится не превысить уровень понимания и моральные нормы людей физического труда, тех, о ком Уинстон пишет в своем тайном дневнике: «Если есть надежда – она только в пролах». Но может ли и должен ли интеллектуал превратиться в прола? И об этом еще заставляет нас размышлять Оруэлл – о судьбе интеллектуалов в научно-техническую и массово-пропагандистскую эпоху. Формула «тоталитарный интеллектуал» (один из неологизмов Оруэлла) охватывает в его публицистике самые разные социально-политические типы: поклонники фашизма, просталинские «попутчики», ортодоксальные до фанатизма католики. «Неважно, кому они лижут задницу: Сталину или Гитлеру – важно, что ими движет зловещий дух „реализма“ и „политики силы“». Он считал тоталитарным сам «менталитет XX века, в котором каждый поклоняется власти на своем интеллектуальном уровне. Подросток в трущобах Глазго боготворит Эль Капоне. Читатель „Нью Стейтсмен“ боготворит Сталина». Сталинский режим представлялся ему вовсе не шабашом черни, властью «шариковых», а «диктатурой дюжины интеллектуалов, правящих с помощью террора».

Один из самых глубоких и тонких исследователей Оруэлла, Уильям Стейнхофф, прямо определяет «1984» как «книгу об интеллектуалах, их ценностях, их способе мыслить и чувствовать». С пристрастием исследует Оруэлл «цех задорный», к коему принадлежит сам до мозга костей. И беспощадно отмечает: жажду самоутверждения, страсть к порядку, склонность к идеологизации живого быта, к ортодоксии. Дело не в идеологии – она неизбежна для активного человека, а в степени ее ортодоксальности. «Простой англичанин может быть консерватором, социалистом, католиком, коммунистом, но он всегда при этом еретик, хотя и не осознает этого. Ортодоксия процветает только среди литературных интеллектуалов – то есть тех, кто призван быть стражем свободы мысли», – писал Оруэлл. И как бы ни был силен и оригинален мыслитель, ортодоксия «убьет в нем сначала моральное чувство, а потом и чувство реальности». Оруэлл показал нам труп интеллекта в обезумевшем О'Брайене, но он не показал процесса убиения интеллекта – это было уже сделано его другом Артуром Кёстлером в «Слепящей тьме», одной из любимых книг Оруэлла.

Становясь политиком, интеллигент часто бывает вынужден отказаться от душевной тонкости, щепетильности и высокого эстетизма. Прямо формулируя свою творческую задачу как «превращение политики в искусство», Оруэлл создал на острозлободневном материале общепризнанный шедевр «Скотный двор». Это было высоко оценено демократической интеллигенцией Запада как «воскрешение античной традиции высокой политики» (Б. Крик), как исполнение завета Перикла: «Свобода есть отвага». Дерзнув вслед за сатирической сказкой на более рискованный в эстетическом отношении жанр – политический роман, Оруэлл пришел к редкой удаче – созданию художественного символа тоталитаризма. Его успех поучителен для тех интеллигентов, которых долго вынуждали печальным опытом к бегству от политических страстей. Надо, однако, очень точно представить себе строгость и жесткость границ вовлечения в политику, которые установил для себя автор «1984». В знаменитой статье «Писатели и Левиафан» он заявил: «Не считаю, что в силу утонченности восприятия, им свойственной, писатели вправе уклоняться от будничной грязной работы на ниве политики... Но какие бы услуги ни оказывали они своей партии, ни в коем случае не должны они творить во имя ее задач... Им необходима способность, поступая в согласии с этими задачами, полностью отвергать, когда это требуется, официальную идеологию».

Сам Оруэлл недолго пробыл в партии – в левой фракции лейбористов (хотя голосовал за них до конца). На «левой стороне» ему часто бывало неуютно, досадно, стыдно: он не прощал друзьям-социалистам снобизма, «диалектики» и «идиотского требования»: «Кто сказал „а“, должен сказать „б“». (Умненькая и столь близкая идеалу Оруэлла героиня Платонова Фро именно на это требование отвечала: «А почему должен? А может, я не хочу?» Видя, что он действительно не понимает, почему, сказав «а» (социализм), он должен сказать «б» (сталинизм), друзья снисходительно замечали, что с огромным дарованием сочетается «простодушие и наивность дикаря». Однако самый близкий и проницательный из друзей – Ричард Рисс – видел за этим «детским своеволием в политике» нечто иное и сформулировал это, на мой взгляд, блестяще: «Он был прогрессивнее левых и консервативнее пра-

вых в своем прометеевском героизме, выросшем из рафинированного и сублимированного эгоизма».

Мне кажется, ни одна работа Оруэлла не раскрывает суть его духовности так точно и тонко, как небольшая, ровно за год до смерти написанная, рецензия на английский перевод книги Махатмы Ганди «История моих поисков истины». Отдавая должное достоинствам Ганди: личному мужеству, честности, пониманию ценности человека, энергии, организаторскому таланту, спокойствию, незлобивости, вере в добрую волю людей, Оруэлл размышляет: «Но ведь надо понимать и то, что учение Ганди несовместимо с представлением, что человек – мера всех вещей и надо сделать жизнь лучше на единственной данной нам земле. Близкие, дружеские отношения, говорит Ганди, опасны, потому что вслед за другом или из преданности ему ты можешь запятнать свою святость, вступить на ложный путь. Это, безусловно, верно. Более того, тот, кто любит Бога или человечество в целом, не может избрать для любви отдельного человека, – говорит Ганди. И это верно: именно здесь религиозная и гуманистическая установки расходятся. Для обыкновенного человека любовь как раз означает любовь к одному больше, чем ко всем остальным». Для Оруэлла, религиозно воспитанного, венчавшегося, завещавшего погребение по обряду английской церкви, все же «существо человечности состоит не в поиске совершенства для себя, а в готовности пойти на грех из преданности, в отказе от аскетизма ради близости и в риске проиграть и разрушить свою единственную жизнь ради избранного любовью».

Предавшие и разлюбившие друг друга под пыткой Уинстон и Джулия пошли на этот риск. Они не святые. Они были человечны.

ДЖОРДЖ ОРУЭЛЛ: ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Кандидат философских наук В. А. Чаликова

Произведения всемирно известного писателя Дж. Оруэлла только сегодня пришли к советскому читателю. Две его самые знаменитые книги уже опубликованы в журналах: в рижском «Роднике» и в «Литературном Киргизстане» – «Скотный двор», а в «Новом мире» и молдавском журнале «Кодры» – «1984». Последний роман вместе с эссеистикой Оруэлла вышел в издательстве «Прогресс».

Между тем во всем цивилизованном мире это имя (литературный псевдоним английского писателя Эрика Блэра) давно стало символом исторической эпохи. Автор одного из самых проникновенных воспоминаний об Оруэлле, английский критик и публицист Ричард Рис пишет, что уже в день смерти друга предсказал, что автор «1984» «станет одним из самых властных мифов XX века» (Rees R. The Fugitive from the Camp of Victory. L., 1961. P. 5). Суть этого мифа – широко распространенное убеждение, что Оруэлл – последовательный и законченный антиутопист.

«В знаменитой антиутопии „1984“...» – так однажды по незнанию или небрежности написал кто-то, а потом бездумные повторения намертво «притерли» термин к названию. С формально литературной точки зрения антиутопические романы Евгения Замятина «Мы» (опубликован впервые на рус. яз. в журнале «Знамя». 1988. № 4–5) и Олдоса Хаксли «О, дивный, новый мир!» (опубликован впервые на рус. яз. в журнале «Иностранная литература». 1988. № 4) сходны с дистопическим романом Оруэлла. (Оба романа изданы под одной обложкой в 1988 г. М., Худ. лит.) У всех всемогущее государство и подавленный им человек. У всех смелая, решительная женщина, подруга героя, вольно или невольно ведущая его к мятежу и гибели. Везде герои физически и духовно гибнут.

Но внимательному читателю открывается разная философия истории этих авторов.

Оруэлл, хотя и недолго прожил после своей главной книги, успел не раз – устно, письменно и печатно – со свойственной ему резкой отчетливостью заявить, что не имел намерения «писать еще одну антиутопию».

Однако намерения автора должны приниматься во внимание с поправкой на объективное содержание его книги. «1984» по своему содержанию – не антиутопия. Оруэлл описывает совсем не то, что Замятин и Хаксли. Перед его воображением не оборотничество идеала, не роковая судьба добра, которое всегда – на поверку – оборачивается злом. Оруэлл думал и писал о сосуществовании добра и зла в человеке, но у него никогда не было идеи их «диалектического тождества». Эта идея может быть только следствием того особенного состояния сознания, которое Оруэлл описал в своей книге как «двоемыслие», и выражена она может быть только на том особом «антиязыке», который он назвал новоязом. Двоемыслие и новояз – абсолютные антиподы его «кристальной» прозы, так же как «олигархический коллективизм» – строй описанной им Океании – есть абсолютное, не «диалектическое» отрицание утопического идеала, который был дорог автору до конца его дней.

Идеал этот очень прост: освобождение от горя и зла. Герой Хаксли требует права на несчастье: на «старость, уродство, бессилие; права на сифилис и рак, права на недоедание; права на вшивость и тиф» (Хаксли О. О, дивный, новый мир! М., 1989. С. 336). Героиня Замятина мечтает «содрать с людей цивилизацию и выгнать голыми в леса. Пусть научатся дрожать от страха, от радости, от бешеного гнева, от холода, пусть молятся огню» (Замятин Е. Мы. М., 1989. С. 116) – лишь бы не пресная скука одинакового для всех, принудительного счастья.

Что лучше – муки личности или принудительное, арифметическое счастье социальной единицы, переставшей быть личностью? Этого вопроса Оруэлл себе не задавал. Ему было не до пресного благополучия, потому что и в настоящем, и в будущем он видел только лишения и страдания. Его пессимизм и сатира заряжены от настоящего несомненного горя, а не от будущего сомнительного счастья. Именно этим соотношением настоящего и будущего определена идейная разница антиутопии и того жанра, которому принадлежит «1984», – дистопии (вид негативной утопии). Дистопия – не враг утопии, не враг рая, точнее, она *не может решиться на обличение рая,* когда на земле – ад, не может иронизировать над добродетелью перед лицом торжествующего порока.

Все в мире, придуманном автором дистопии, химерично, абсурдно, преувеличено. Со всего содрано мясо жизни и обнажен ее зловещий смысл, представляющийся писателю одновременно и бесспорным, и невозможным. Этот смысл есть бессмыслица по сравнению с его нравственным и эстетическим переживанием действительности, неотчуждаемая часть которого – утопия.

По глубокой своей субъективности художественная дистопия – не роман, а то, что в западном литературоведении называется romance (термин не имеет еще аналога в русском литературоведении) – повышенно «личный» текст с совершенно иными, чем в реалистическом романе, отношениями автора и героев.

Лиричны и субъективны у Оруэлла все романы, написанные до «Скотного двора» и «1984»: «Дни в Бирме» (1934), «Дочь священника» (1935), «Пусть цветет ландыш» (1936), «За глотком свежего воздуха» (1939). Значительно стилистически «объективнее» его эссеистика: мемуары, памфлеты, репортажи, документально-автобиографические очерки (воспоминания о подготовительной школе; описание жизни на дне Парижа и Лондона; рассказ о безработных шахтерах; записки об Испанской войне). В романах Оруэлл пытался рассказать житейские истории мужчин и женщин, у которых не было ничего общего с ним самим, кроме самого главного – донкихотства, неудачливости, изгойства, отвращения к чему-то, что управляет жизнью так властно и последовательно, что порой кажется, что оно, это скрытое зло, и жизнь – одно и то же. «Подумай о жизни, как она есть, об отвратительных подробностях жизни, подумай потом, что в ней нет смысла, нет значения, нет цели, кроме могилы», – говорит себе Дороти Хэйр, одинокая, беспомощная дочь священника в тот рубежный миг, когда прошлое – религия – для нее кончено, а будущего нет. И это – ситуация всех героев оруэлловской прозы: полицейского Флори, неудачника с огромным уродливым родимым пятном на щеке, изгоя «хорошего общества» имперской Бирмы, не имеющего сил ни войти в него, ни порвать с ним; писателя-неудачника Гордона Комстока, который не хочет жить и писать для денег, а в результате обнаруживает, что он вообще не хочет жить; сравнительно благополучного страхового агента Джорджа Боулинга, бегущего от жизни в никуда.

Можно задаться вопросом: почему статья о философии истории начинается с обращения к литературным произведениям?

Дело не только в том, что наш предмет – философия истории *писателя,* сочинителя образов и сюжетов.

Дело еще и в том, что в силу своеобразной социально-психологической установки, которую принято называть народнической, Оруэлл не был склонен выявлять в своем творчестве «высоколобые» моменты, возводить его к постулатам академической или тем более модернистской философии. Осмысление его идей и образов в терминах философии истории тем не менее естественно и необходимо. Оно опирается на ряд бросающихся в глаза закономерностей.

Первая уже отмечена: это эхообразный, дублирующий характер сюжетно-образных коллизий его пяти романов. Все они описывают одну ситуацию: накапливающийся протест героя против принятого способа существования, всегда разрешающийся полным поражением и почти всегда физической гибелью. «Можно сказать, что всю жизнь... он писал один роман», – отмечает один из лучших исследователей Оруэлла (Steinhoff W. George Orwell and the Origins of the «1984». Michigan, 1976. P. 123).

Уже в первом, непосредственно автобиографическом по материалу романе «Дни в Бирме» писателем найдена та форма, в которую отливается неизлечимое одиночество героя – ненавидящего свое колониальное окружение полицейского Флори. Это бесконечный внутренний монолог, парализующий волю и опустошающий духовное сознание личности. «Подпольный мятеж в конце концов отравляет нас, как тайная болезнь. Год за годом вы сидите в киплинговских маленьких клубах (справа – виски, слева – дешевое вино), молча киваете полковнику Боджеру, объясняющему, что этих проклятых националистов надо заживо сварить в кипятке, и молча соглашаетесь с ним, что ваши восточные друзья – грязные туземцы. На ваших глазах молокососы лупят седых слуг. И приходит час, когда не остается ничего, кроме ненависти к своим соотечественникам и мечты, чтобы ваша империя потонула в крови».

Читателей, знакомых с творчеством Оруэлла, поражает кумулятивность его последнего романа «1984»: непостижимо, как эта стопка печатных листков впитала все идеи, образы, коллизии и сюжеты его прозы и публицистики. Очевидно, причину этой сгущенности надлежит искать в философской цельности художественного сознания писателя.

Философско-исторический контекст творчества Оруэлла обнаруживает себя в общем для всех его романов лирическом отступлении – размышлениях о феномене памяти и ее связи с мышлением и воображением. Больше всех личных бед и неурядиц героев Оруэлла мучает проблема глубоко философская: в каком времени они живут, есть ли у них и у мира вообще реальная, живая связь времен – история? Причем за этим стоит не близкая нам сегодня проповедь исторической памятливости (хотя есть и она), но именно *философия памяти* – неутомимый, беспощадный анализ загадочных отношений личности со временем.

Оруэлловских героев мучает несовместимость прошлого, настоящего и будущего, отсутствие пластической гармонии, свойственной описанию человеческого действия в грамматике, где глаголы так послушно изменяются по временам, словно демонстрируя власть человека над временем. Не доверяя грамматике, как и всему «структурному», «нормативному», Оруэлл проверяет истинную свободу человеческих отношений временем, ставя героев в ситуации, в которых прошлое, настоящее и будущее хищно борются за свою власть над человеком, и победитель проглатывает не только побежденных соперников, но и само поле боя – сознание личности.

В «Дочери священника» растворение героини в бессмысленном, тусклом настоящем моменте представлено как физиологическое расстройство – амнезия. Герой предпоследнего романа «За глотком свежего воздуха» принимает на себя уже всю тяжесть той беспощадной духовной ревизии, которой автор подвергает привычную временную триаду. Беззаботно и радостно вступает он на тропу, ведущую к озеру детства, в «довоенный, старомодный, прочный и простодушный мир», так любимый самим Оруэллом. В этом бегстве в прошлое он не видит ничего противоестественного. «На самом деле человек и часа не живет, не думая о том, что было десять или двадцать лет назад, но по большей части это ощущается не как реальность, а как некие сообщаемые факты, вроде как из исторической книги. Но вот случайный взгляд или запах, особенно запах, коснется вас, и прошлое не просто возвращается: вы действительно находитесь в нем». Но на месте прежнего детского рая Джордж находит мерзкую и мелкую жизнь: ни леса, ни озера, ни рыбы, ни запаха, ни цвета. Два чувства создавали в начале романа эмоциональное напряжение героя, ощущение им своей «живости»: нежность к прошлому и страх перед будущим. Теперь он больше не чувствует любви к прошлому, поскольку его нет, но – странное дело – он не чувствует и прежней ненависти к будущему. «Зачем я волновался о прошлом и будущем, если они ничего не значат?» Так в душе одного человека свершается то, что в фантастическом 1984 году происходит со всем человечеством: память и воображение растворяются в бессвязной массе дискретных, запрограммированных реакций на стимулы-раздражители, посылаемые сверху, от таинственных хозяев жизни. Герою «1984» Уинстону Смиту, сохранившему память и одновременно мечту о «золотой стране» и брошенному за это «мыслепреступление» в застенок, палач внушает: прошлого нет, будущего не будет, настоящее – сапог на лице человеческом, отныне и навсегда.

Собственно, смысл борьбы Уинстона с государством Большого Брата состоит в его попытке противопоставить коллективному солипсизму Ангсоца индивидуальную версию реальности – свою философию истории. Связь памяти о том, что было, с фантазией о том, что будет, необъяснима с помощью механизма «стимул – реакция». В ее основе – философская и художественная интуиция Оруэлла, для которой в равной мере неприемлемы лозунги «Всё впереди!» и «Всё позади!». Она нашла афористически точное выражение в адресате первой записи в тайном дневнике героя: «Будущему или прошлому». Эта формула утверждает не хронологическое, а философское, экзистенциальное, «осевое» время, смысл которого не в том, что нечто, одинокое сегодня, будет торжествовать, омассовляться, тиражироваться завтра, а, наоборот, в том, что *нечто было один раз и потому будет вечно.* Забившись в невидимый телескрину угол, Уинстон судорожно покрывает лист каракулями: «Времени, когда истина существует и что сделано, то сделано, – от времени единообразия, от эпохи Большого Брата – привет!» – и вдруг осознает, что «хотя никто никогда, кроме Полиции мысли не прочтет его слова, они каким-то образом продолжат преемственность человечества» (Orwell G. 1984. L., 1954).

Вместе с тем философия истории Оруэлла представляет собой вызов экзистенциализму в выборе *субъекта* исторического развития. Это не духовная элита человечества, как у Ясперса, хотя тоже наиболее духовная его часть. У Оруэлла свой взгляд, особо резко выраженный в эссе: «Вспоминая „Испанскую войну“, „Тайная жизнь Сальвадора Дали“ и „Искусство Мак-Джила“». «Петэн, – пишет он в эссе об Испанской войне – объясняет падение Франции любовью простых людей к удовольствиям. Можно было бы задуматься над этой идеей, но первое, что приходит в голову: сколько удовольствий

содержит жизнь среднего французского рабочего и крестьянина по сравнению с жизнью самого Петэна» (Orwell G. Homage to Catalonia and Looking Back on the Spanish War. L., 1968. P. 244).

Духовность мира – эманация жизни простых людей, потому что эта жизнь всегда на пределе «материальности». «Все, что они хотят, – это тот минимум, без которого вообще жить нельзя: еда в достатке, свобода от страха за работу, уверенность, что твоих детей не обидят, ванна раз в день, чистое белье, кровля, которая не течет, и рабочий день, не высасывающий все силы. Никто из обличителей „материализма“ не захочет жить без этих вещей» (Ibid.). Жизнь простых людей духовна, потому что она нравственна, в ней нет изощренной чувственности. Они едят и пьют, что бог послал, они представления не имеют об «удовольствиях», которым предаются персонажи полотен Сальвадора Дали – героя одной из самых яростных критических статей Оруэлла.

Логика Оруэлла очевидна: история есть преодоление современности, противоположение ей, а подлинная оппозиция «мерзостям современности» – не те, кто выступает в парламенте, и не те, кто эпатирует общество, а обыкновенные люди, так называемые обыватели, потому что только они не участвуют и не хотят участвовать в борьбе за власть. У Оруэлла этот парадокс вырос в гиперболический образ молчаливого большинства населения Океании, которое протестует против тоталитаризма самим фактом своего существования. Их жизнь примитивна, но в античеловеческом мире примитивность благодатна. Она – залог того, что «эти люди, их дети, внуки, может быть, переживут тоталитаризм, как пережили динозавров менее претенциозные животные».

Оруэлл фиксирует тупиковое противоречие исторического сознания – пропасть между высокой духовной ролью молчаливого большинства в истории и низкими, почти нулевыми оценками этой роли в идеологическом сознании, как «правом», так и «левом». Историческое несуществование огромных и фундаментальных пластов человеческого бытия преследует Оруэлла как постоянный кошмар истории. «Когда я думаю об античности, меня ужасает мысль, что сотни миллионов рабов, на чьих плечах существовала цивилизация, исчезали поколение за поколением безмолвно. Мы даже не знаем их имен. Из всей греческой и римской истории сколько имен известно нам? Я думаю, от силы два-три. Спартак и Эпиктет». И дальше, с оруэлловской щепетильной конкретностью: «Да, еще в Римском зале Британского музея есть стеклянный кувшин, на дне которого выгравировано имя мастера Felix fecit. Я представляю себе бедного Феликса, рыжего галла с металлическим ошейником на шее, но он, наверное, не был рабом. Значит только два имени. Остальные канули в безмолвие» (Ibid. P. 238).

Это противоречие исторического сознания имеет свой геополитический эквивалент в разделении мира на «сагибов» и «кули» или, говоря современным языком, на «развитые страны» и «третий мир». История, по Оруэллу, не может обрести ни разумной цели, ни гуманного смысла, пока существует это разделение, ибо в этих условиях фальшиво само понятие «мировая история». Колониальная служба Оруэлла полицейским в Бирме («колониальный грех», как он сам это называл) очень рано сформировала у него представление об ущербности субъекта истории, извращении образа и идеи человечества.

Позже писатель сформулирует эту же проблему как основное противоречие социалистической и, в частности, лейбористской идеологии. «Социализм – движение, выросшее в индустриальных западных странах, ставит задачу улучшения материальных условий жизни белого пролетариата, а также освобождения от эксплуатации цветного населения. Но эти две цели, по крайней мере пока, несовместимы. Лидеры социалистического движения никогда этого не говорят» (Orwell G. Britan's Struggle for Survival // Commentary. L., 1948. 6 oct. P. 346).

Анализируя двоемыслие и лукавство литературной речи, размышляя о проблемах подлинной человечности, Оруэлл неожиданно становится защитником «певца колониализма» Киплинга: «Киплинг обладал качеством, редко или никогда не встречающимся у „просвещенных“ деятелей, – чувством ответственности, и, по правде говоря, если его не любят „прогрессивные“, то столько же за это качество, сколько за вульгарность. Потому что все левые партии высоко-индустриализованных стран в глубине души должны бы знать, что они борются с тем, что на самом деле не хотят разрушить. Они провозглашают интернационализм и в то же время борются за повышение уровня жизни, который несовместим с этой целью. Мы все живем, грабя азиатских кули, и те из нас, кто „просвещен“, говорят, что кули должны быть освобождены. Но наш уровень и само наше просвещение требуют грабежа малых стран. Гуманитарий всегда лицемер, и Киплинг знал это» (Orwell G. Rudyard Kipling // Critical essays. L., 1946. P. 103).

И, наконец, несомненны историко-философские истоки той беспрецедентной в сатирической литературе *интеллектуализации зла,* которая содержится в «Скотном дворе» и «1984».

Как отмечается рядом исследователей, тоталитарный кошмар «1984» представлен как полная реализация некой квазирациональной философской системы. На роль Великого Инквизитора этого общества писателем избран интеллектуал О'Брайен: его ум и тонкость признает скептик и вольнодумец Уинстон. Сочетая физические пытки с изощренной софистикой, О'Брайен ставит и решает чисто интеллектуальную задачу – перестройку сознания. В подвалах Министерства Любви он ведет со своей жертвой «высоколобые» диалоги – метафизические, философские, богословские. То, чего он добивается от Смита – всепоглощающей любви к Большому Брату, формулируется не как слепая преданность, а как «единство слова, чувства и поступка», как философский постулат идеальной ясности и стабильности, символизируемый образом мира без теней – ярко освещенного застенка. К этому явлению неприменимы принятые социально-экономические категории. Что это: неофашизм, капитализм, социализм? Пытаясь усвоить новый страшный опыт человечества, Оруэлл отвергает эти категории. Английский критик А. Казин отмечает: «Для Оруэлла, как и для утопических реформаторов и идеалистов XIX в., социализм был не экономической, а моральной проблемой» (Kazin A. Not One of Us // The New York Revue of Books. N. Y., 1984. V. 31. № 10. P. 15). То единственное государство, которое при его жизни называло себя социалистическим, по убеждению Оруэлла, было не социалистическим, а тоталитарным. Отношение его к сталинской диктатуре однозначно: ненависть, ужас, боль за народы России. И когда сегодня на Западе идут идеологические споры об отношении Оруэлла к социалистам, «левые» напоминают «правым» одно из последних высказываний писателя: «Отрицать социализм из-за недостойного поведения людей, называющих себя социалистами, так же абсурдно, как не ездить по железной дороге из-за нехороших кондукторов» (цит. по: Leys S. Orwell: the Horror of Politics // Quadrant, Sydney, 1983. V. 27. № 2. P. 18). Бесспорно одно – диктатуру интеллектуалов Оруэлл считал злом в любой идеологической упаковке.

Вклад Оруэлла в философию истории XIX в. состоит не в идее диктатуры интеллектуалов (о ней и ее первых авторах скажем позже), а в формулировке того исторического парадокса, в силу которого движение к диктатуре начнется в момент наивысшего материального прогресса, но не потому, что «прогресс покажет свою изнанку» (эта мысль уже тогда была достаточно тривиальной), а из-за особенностей психической природы «лидеров прогресса». Здесь противоречие антропологических представлений Оруэлла: с одной стороны, он отвергает антропологические типологии («каждый из нас и Дон-Кихот, и Санчо Панса»), с другой – выделяет «абсолютное меньшинство людей» (в «1984» это 5 % населения Океании), особо сообразительных, умелых, практичных, властных и жестоких, для которых смысл жизни в том, чтобы утверждаться в своей власти над остальными, причиняя им боль и унижение. Раскрытие этой темы уведет нас в другую область – философию власти. Здесь достаточно указать на то значение, которое Оруэлл придавал *моменту исторического поворота.* В одной из статей 1941 г. он писал: «Именно в тот момент, когда есть или может быть достаточно всего и для всех, почти вся наша энергия уходит на попытки захватить друг у друга территории, рынки и сырье. Именно в тот момент, когда высокий уровень жизни должен был бы избавить правительства от страха перед серьезной оппозицией, политическая свобода объявлена невозможной и полмира управляется секретными полициями...» (Orwell G. New Novels // New Statesman and Nation. 1941. 4 jan.).

В «1984» эти мысли преобразованы в некий исторический текст – тайную историю Океании, приписываемый перу ее бывшего лидера, объявленного Врагом № 1, – Эммануила Голдштейна. В этом подпольном документе Уинстон читает: историческому движению давали импульс две цели – счастье и изобилие. И все это в XX веке с развитием науки и техники уже обещало стать реальностью. Тут-то история обернулась кошмарным парадоксом: материальный прогресс, нанеся смертельный удар утопии, предоставил полный «картбланш» «реализму» и властолюбию.

Прогресс сделал жесткое экономическое и социальное разделение общества попросту ненужным: «С точки зрения новых групп, борющихся за власть, равенство превратилось из отдаленного идеала в реальную опасность... Образ земного рая, в котором люди живут в братстве, свободно и легко, жил в воображении человечества тысячелетиями, завладевая умами даже тех, кто искал выгоды лично для себя. Но в тот самый момент, когда идея земного рая стала осуществимой, она была дискредитирована. Новые политические теории открыто обосновывают иерархию и регламентацию».

Отказ от идеалов низших классов, которые некогда средние группы отчасти лицемерно, отчасти искренне разделяли, привел к неслыханному ожесточению и первобытному варварству, оснащенно-

му современной технологией и кошмарно усиленному планетарными масштабами событий: «Такие обычаи, как заключение в тюрьму без суда, использование военнопленных в качестве рабов, публичные казни, пытки, заложничество, истребление целых народов, не только становятся общепринятыми, но оправдываются и защищаются людьми, считающими себя просвещенными и передовыми».

Неизбежность материального прогресса делает такой ход событий фатальным. Прогрессу нужны лидеры – технологи, идеологи, управленцы, т. е. тот тип людей, из которых, по Оруэллу, складывается тоталитарная элита.

Отказаться от прогресса? Но это значит отказаться и от общечеловеческой духовной культуры. «Духовные проблемы, – писал Оруэлл, анализируя опыт Испанской войны, – не доходят до человека, работающего, как вол, или дрожащего от страха перед тайной полицией» (Orwell G. Homage to Catalonia... P. 245). Мысль Оруэлла идет кругами, кругами ада. Это результат слома *опорной архетипической конструкции,* которая поддерживала относительную стабильность индивидуального и общественного исторического сознания – веры в законосообразную ритмичность исторического движения. Собственно, духовная биография Оруэлла и есть история разрушения и обновления этой веры.

Ритмичность исторического движения на первом, сравнительно оптимистическом этапе творчества вписывается у Оруэлла в схему поступательного прогрессивного развития. При этом материальный источник ритма ему неясен, (или неинтересен); он фиксирует только смену интеллектуальных установок и делает это ради одной цели – выбора нравственной позиции.

«Прогресс есть, но он движется медленно и противоречиво, и везде его подстерегают тираны. Это движение порождает два не отменяющих друг друга вопроса: как изменить систему, не изменив человека? какой смысл менять систему, не изменив человека? Оба вопроса равны и правомерны, но разнозначимы для разных умов. И, мне кажется, есть закономерная смена этих умов, а значит, и вопросов на шкале времени» (Orwell G. Critical essays... P. 21).

Иными словами, в истории идей ритм общественного движения оседает в виде вечной смены времен «моралистов» и времен «революционеров». «Социальная роль моралиста определяется временем: на одной фазе он – консерватор, на другой он – революционнее революционера, потому что он критик, а революционер может стать апологетом. Многие революционеры – потенциальные тори: ведь они верят, что правильное устройство общества обеспечит правильную жизнь, и, устроив все, как им кажется, правильно, больше никаких изменений не хотят» (Ibid. P. 53). Отсюда единственно возможный нравственный ориентир политического поведения – принцип чаши весов. Оруэлл называл его decency – «благородство» (специалистами подсчитано, что это слово – ключевое в его публицистике). Развернутую формулировку этой позиции можно найти у духовно и творчески близкой Оруэллу немецкой писательницы-антифашистки Симоны Вейл: «Тот, кто понимает, на какую сторону в настоящий момент начинает крениться общество, обязан сделать все, что в его силах, чтобы восстановить равновесие и быть готовым сменить сторону, как это делает всегда Справедливость, эта вечная беглянка из лагеря победителей» (Rees R. Orwell... P. 8–9). Трудно найти лучшее определение тех принципов, в соответствии с которыми Оруэлл всегда инстинктивно действовал, пишет Р. Рис, назвавший свою книгу о друге «Беглец из лагеря победителей».

Однако мы исказим позицию Оруэлла, если не подчеркнем два обстоятельства. Первое: «смена сторон» происходила внутри одного, раз избранного этического ориентира. Установка эта была следствием не оптимистического расчета, а того духовного и нравственного состояния, которое Макс Вебер назвал «героическим пессимизмом»; поэтому она не поколебалась, когда катастрофически зашаталась вера писателя в разумную цель истории.

Второе обстоятельство связано с отношением Оруэлла к революции. После «Скотного двора» оно ошибочно было истолковано как однозначно отрицательное. Изображенная там «революция животных» против фермера-эксплуататора заканчивается тем, что они попадают в жестокое и унизительное рабство к своим «интеллектуальным лидерам» – свиньям. Такова судьба всех революций. И не об этом ли говорит синтетический портрет лидера свиней – Борова, носящего, с одной стороны, имя Наполеон, а с другой – знаменитые сталинские усы (и покуривающего трубку)?

Но коль скоро оруэлловская философия истории предполагает смену времен моралистов и революционеров на шкале времени, она должна признать революцию органичным моментом истории, а революционность – естественным проявлением нравственности. Именно такова позиция Оруэлла-публициста. Потрясенный поражением Англии в начале второй мировой войны, он писал о необхо-

димости революционного обновления страны (а в частном письме – о подполье и восстании). Уже в период работы над «Скотным двором» (в рецензии на книги Кестлера) он отмечал, что «мир движут революционеры» и высказывал важнейшую для «1984» мысль о разных революциях: «Все революции неудачны, но они неудачны по-разному» (Orwell G. Arthur Koestler // Dikkens, Dali and Others. L., 1974. P. 201).

Пытаясь разобраться в отношении Оруэлла к революции, Уильям Стейнхофф следующим образом реконструирует логику писателя. Все революции дают людям меньше, чем обещают, но только некоторые из них переворачивают жизнь таким образом, что она становится еще хуже прежней, – те, идеология которых питается ложными представлениями о человеческой природе и о возможностях своего народа. Именно такая революция изображена в «Скотном дворе». Ее первый лидер, Старый Майор, энергичный и страстный революционер, не учел двух моментов: безмерного властолюбия соратников и убогого жизненного опыта большинства животных. Его наследники до основания разрушили исходный проект и полностью извратили основную заповедь Майора, дополнив краткую, ясную формулу «Все животные равны» двусмысленной оговоркой: «Но некоторые животные более равны, чем другие». Однако образ истинной революции живет в темном и робком сознании рабочего скота, обнаруживая себя в упорной приверженности запрещенному старому варианту революционного гимна. В надгробном слове другу Артур Кестлер утверждал, что и в авторе «Скотного двора» до конца звучала эта мелодия: «Я думаю, что он выбрал бы для собственной эпитафии тот „революционный гимн“, который так трогательно поют его любимые животные на странный мотив – нечто среднее между „Клементиной“ и „Кукарачей“.

Будет мир без бича и без ноши,
Пусть нам до него не дожить.
Все: гуси, коровы и лошади –
Будем свободе служить!

Все-таки он до конца верил в это» (Koestler A. Orwell // Tribune (L). 29 jan. 1950).

Цикличность истории – вечное возвращение революционной волны – до последнего дня была для Оруэлла неопровергнутой исторической гипотезой.

Но он не мог опровергнуть и другой – пессимистической – гипотезы. Именно ее художественная аргументация в «1984» стала значительнейшим достижением не только Оруэлла, но и всей европейской культуры XX в. Историко-философская традиция, в русле которой сформировалась эта гипотеза, прослежена самим Оруэллом. В одной из статей он перечисляет «политических пессимистов», глубоко перепахавших прогрессистское европейское мышление: Ф. Вуат, П. Дракер, М. Робертс, М. Магеридж, Х. Кингсмилл, Б. Рассел, Ф. Хайек, М. Полани, Дж. Бёрнхем. «Last but not least» – «последний по месту, а не по значению», говорят англичане: названный последним Дж. Бёрнхем не просто влиял на Оруэлла, он был его вечным референтом, неотступным Мефистофелем, и подзаголовок одного из эссе о «1984» – «Фантазия на темы Бёрнхема» вполне уместен (Maddison M. «1984»: A Burnhamite Fantasy // Political Quarterly. 1961. № 32. P. 71–79). Ни один автор не вызывал у Оруэлла столь острой, мучительной, восхищенной и протестующей реакции. Между январем 1944 г. и мартом 1947 г. он написал о Бёрнхеме пять раз, и не счесть ссылок на Бёрнхема и аллюзий в его публицистике.

Бёрнхем потряс и ужаснул Оруэлла: он хладнокровно составил формулу его собственных тайных подозрений. Капитализм и социализм по сути равны друг другу, суть эта обнаружится в будущей всемирной социальной системе государственного капитализма. На место индивида станут государство, масса, народ, раса; на место золота – работа; на место частных предпринимателей – социализм или коллективизм; на место свободы и свободной инициативы – планирование. Меньше будут говорить о нравах и естественных правах, чем о долге, порядке и дисциплине.

«Социализм, – писал Оруэлл в рецензии на книгу Бёрнхема, – если он значит только централизованное управление и плановое производство, не имеет в своей природе ни демократии, ни равенства» (Orwell G. Inside the Whale. L., 1940. P. 170). Бёрнхем представил формирование капитализма-социализма как модернизацию, уничтожающую национальные культуры, исторические традиции, безжалостно сглаживающую все мифические и сентиментальные, личностные излишки катком анонимной универсальности. В таком анализе социализм перестал быть донкихотской мечтой и становился угрожающей реальностью.

Оруэлл, по его собственному признанию, с трудом пережил Бёрнхема.

Он пережил и пламенный антиутопизм книги Вуата «К Цезарю», соперничавшей по популярности с Бёрнхемом. Попытки установить царство Божие на Земле, писал Вуат, – это прокрустово ложе; «втиснуть в него человечество можно только через войны, террор, тюрьмы, концлагеря, автоматные очереди и виселицу» (Voigt T. Unto Caesar. L., 1938. P. 251). Оруэлл принимает эту концепцию только как предостережение, называя ее в своей рецензии «пессимистически упрощающей, но полезной критикой утопии».

До конца 40-х годов Оруэлл коренным образом расходился с Бёрнхемом прежде всего в оценке роли технического прогресса и его следствия – материального благосостояния в формировании будущего общества. По его мнению, не избыток, а недостаток материальных благ стимулирует неравенство. Скудость, дефицит вынуждают элиту защищать свои привилегии и изобретать идеологию «вынужденного неравенства», «самоотречения наоборот», суть которой с таким сатирическим блеском сформулирована в «Скотном дворе»: «Товарищи! – закричал Фискал. – На самом деле мы, свиньи, не любим ни молока, ни яблок. Я, например, их просто не терплю. Но мы заставляем себя пить молоко и есть фрукты, чтобы сохранить свое здоровье. Наукой доказано, что молоко и фрукты содержат вещества, необходимые для работников умственного труда. Вся организация работ на ферме зависит от состояния наших голов. Для вас мы пьем это молоко и едим эти яблоки. Знаете ли вы, что будет, если мы, свиньи, не справимся со своей задачей? Вернется Джонс и снова будет угнетать всех нас». (Orwell G. Animal Farm. L., 1945). Но вместе с тем он сам боялся «материалистической утопии», т. е. «лейбористской проповеди социализма, в которой не сказано прямо и четко, что главная цель социализма – это справедливость и свобода» (Orwell G. Inside the Whale... P. 55). Он полагал, что это неискренняя проповедь в духе ненавистной ему «реалистической политики», и надеялся, что расчет на меркантильность аудитории неверен: «Ослепленные экономическими шорами, они исходят из того, что у человека нет души» (Ibid.).

Оруэлл считал естественным желание комфорта, но предполагал в человеке и другие желания. «Не всегда мы отдаем себе отчет в том, что мы имеем в виду, говоря „не хочу“. Я не хочу ограничивать себя в выпивке, быть верным своей жене, платить долги, много работать и т. д. Но в другом, более существенном смысле, я же хочу всего этого! Хочу быть верным, трудолюбивым и надежным. И в этом смысле я хочу такой цивилизации, в которой прогресс не означает рай для обжоры и лежебоки» (Orwell G. Critical essays... P. 97). Второе «хочу» может удовлетворяться только там, где есть борьба, напряжение, теснота и дефицит, т. е. в обществе. «Общество всегда требует от человека больше, чем он может дать. И человек дает это. Вожди, которые требуют крови, слез, тяжелого труда, всегда добиваются большего, чем те, кто обещает безопасность и покой» (Ibid.).

Острота реакции на позицию Бёрнхема во многом обусловлена тем, что склонность к поиску неприятных фактов, «к историям с печальным концом» сочеталась в Оруэлле с подозрительностью и брезгливостью к теориям, признающим силу (в том числе интеллектуальную) главным фактором общественных отношений, ко всему тому, что обобщено термином «макиавеллизм». Воображение Оруэлла заглянуло в кошмарный финал истории, независимо и раньше Бёрнхема, в первой его публикации – автобиографическом эссе «Собачья жизнь в Париже и Лондоне», т. е. в 1933 г. «Судомой – один из рабов современного мира. Если бы его покупали и продавали, он не стал бы от этого более рабом, чем он есть; его труд лишен смысла и достоинства, ему платят ровно столько, сколько нужно для физического выживания, его единственный отпуск – увольнение... Если бы судомои могли думать, они бы давно образовали профсоюз и устроили забастовку. Но они не думают, потому что у них нет для этого свободного времени» (Orwell G. Down and Out in Paris and London. L., 1954. P. 130). Дальше – добавление, важнейшее не только для нравственной характеристики Оруэлла, но и для его философии: «За время работы судомоем я не прочитал ни строки ни в книге, ни в газете» (Ibid.). Значит, дело не в тупости, не в бездуховности обреченного рабству «быдла»: в определенных условиях такова участь любого человека, не принадлежащего к правящей корпорации.

Жадно читая лагерную литературу (он сумел собрать подборку книг и о сталинских лагерях), Оруэлл воспринимает описанное в ней как *«начало рабской цивилизации».* «Рабство, которое в 1932 году казалось таким же невероятным, как людоедство, стало реальностью 1942 года» (Orwell G. Collected essays, Journalism and Letters. L., 1968. V. 2. P. 248). Еще определеннее – в рецензии на Г. Уэллса в 1944 г.: «Нам угрожает не уничтожение, а цивилизация рабов, и не хаос, а кошмарный порядок» (Orwell G. Vessel of Wrath // Observer L., 1944. 21 may).

Эта будущая рабская цивилизация сначала не имеет у Оруэлла никаких политических характеристик, однако постепенно он утверждается в мысли, что она примет форму «олигархического социализма»: «Иерархическая версия социализма... так же реальна, как другая (т. е. демократическая, приверженцем которой считал себя Оруэлл. – *В. Ч.),* и в настоящий момент ее появление всего вероятнее», – пишет он в одной из рецензий на работу Бёрнхема, называя первым автором этой версии неоцененного современниками Хиллара Белока (Orwell G. Revolt in the Urban Desert // Observer (L). 1943. 10 oct.).

Оруэлла покорили простота и ясность рассуждений Белока: концентрация капитала в руках меньшинства приведет массы к такой экономической беззащитности, что они добровольно обменяют свою политическую свободу на рабский, но гарантированный кусок хлеба. Впрочем, замечал Белок, теоретически остаются еще два варианта: классический социализм и мелкотоварное производство. Альтернативность модели Белока сообщала ей достоверность. Напротив, железность логики Бёрнхема вызывала у Оруэлла подозрение, что автор сам макиавеллианец и упоен будущей перспективой диктатуры интеллектуалов. Некоторые ошибки в политических прогнозах Бёрнхема утвердили его в мысли, что это квазипророчество, обаяние которого связано с литературной привлекательностью зла и общераспространенным культом силы. «Ошибка этой школы мысли, – писал он в 1944 г., – презрение к простому человеку. Ей кажется, что тоталитарное общество должно быть сильнее демократического; что мнение экспертов должно быть правильнее мнения простых людей. Если немецкая армия выиграла первые сражения – значит, она выиграет и последующие. Великая сила демократии, ее способность к самокритике игнорируются» (Orwell G. As I Please // Tribune (L). 1944. 14 jan.).

В конце того же года он с торжеством писал, что результаты второй мировой войны дискредитировали учение Макиавелли. «Похоже, что теория, по которой в политике не может быть „хороших мотивов“, что ею управляют только сила и обман, дала трещину» (Orwell G. Why Machiavellians Today Fall Down // Manchester Evining News. 1944. 20 jan.). «Как интерпретация того, *что происходит,* теория Бёрнхема исключительно правдоподобна, по самой скромной оценке. Во всяком случае, то, что происходит последние 15 лет в СССР, легче объяснить этой теорией, чем какой-либо другой... И в отношении мира в целом... Бёрнхем скорее прав, чем ошибается, во всем, что касается настоящего и недавнего прошлого» (Orwell G. Collected essays... V. 4. P. 165, 176). Что же может в таком случае художник противопоставить теоретику? Только одно: эстетически-нравственную интуицию, подсказывающую, что «социальные изменения все-таки идут в ритме эволюции, а не апокалипсиса» (Ibid. P. 174). «Для людей, мыслящих в терминах „монстров“ и „катаклизмов“, либо будет все, либо не будет ничего. Но история никогда не бывает так мелодраматична» (Ibid.).

Нельзя сегодня без волнения читать заметки Оруэлла на ту же тему, датированные 1947 годом. Он писал, что ослепленные ролью силы в истории интеллектуалы теряют перспективу, свойственную нормальному зрению. А в ней уже сегодня, по его мнению, можно разглядеть по крайней мере еще две возможности: либерализацию советского режима в следующем поколении и качественное изменение международных отношений под влиянием страха перед атомной войной.

Виктория Чаликова

ИДЕОЛОГИИ НЕ НУЖНЫ ИДЕАЛИСТЫ

Утопия – литературный жанр, утопия – философская идея, утопия – проект лучшего будущего. Но всегда, в любой форме это – попытка приподнять завесу тайны. Во все времена не было тайны более важной и волнующей – что будет завтра?

В последние годы внимание к утопии стало особенно напряженным. Человечество, приближающееся к третьему тысячелетию, как будто ищет ответа на свои скопившиеся и порой безвыходные «почему?» и «как?». Лихорадочно идет поиск ответов – разумеется, острее всего в нашем отечестве. Многие из нас только сейчас узнали социальную фантастику XX века – это зазеркалье утопической мечты, где клубятся зловещие тени, громоздятся искаженные, изломанные контуры утопического идеала. Это знакомство изначально окрашено целым спектром нарастающих эмоций, связанных вначале с мучительной переоценкой прошлого, а позже – с разочарованием в перестройке. Мы видим страшные следы утопии в прошлом, и еще страшнее для нас опасение, не впадаем ли мы вновь в утопию в настоящем – не есть ли слово «перестройка» синоним слова «утопия».

Для таких тревог имеются основания: сколь далеко мы ни углубимся в историю, не отыщется времени, когда бы в мире не было власти утопического идеала над умами людей, не было утопического жанра в литературе или в фольклоре. Но мы находим в прошлом и времена, когда утопия была, а страха перед ней, агрессии по отношению к ней не было. В старых энциклопедиях писали, что утопия исключительно полезна для молодости, ищущей идеала, но также и для зрелого, умудренного опытом сознания – она утешает, позволяет надеяться, что мир станет лучше.

Наши деды и прадеды не поверили бы, что можно бояться утопии и ненавидеть ее. Теперь же распространено убеждение, что фашистский ад, сталинский ад – это и есть реализованные утопии. Игнацио Силоне, один из знаменитых и первых исследователей тоталитаризма, писал, что каждый, входя в концлагерь, вглядываясь в эти прямые линии, в эту четкость, рациональную продуманность, узнает в них утопический проект – то, о чем мечтали кампанеллы всех времен и народов.

В сегодняшнем русском печатном слове грозный счет утопии предъявлен откровенно и многократно. Пожалуй, нет ни одной значительной статьи, в которой предаваемое гласности зло не было бы как-то соотнесено с утопизмом. «Реквием по утопии» названа одна из рецензий на платоновский «Чевенгур»: «Наверное, и не было времени, когда на разные лады над миром не звучало бы с убежденной страстью фанатика: я гоню вас в рай. Но утопия в человеке бессмертна», – горько пишет автор рецензии.

Когда в 1956 г. были вскрыты вены истории, хлынувшая кровь немедленно запятнала утопию. Подозрение, что это она, лукавая соблазнительница, виновата во всем, превращалось в убеждение по мере того, как мы все больше и больше *читали* (курсивом я пытаюсь указать, что тогда это было не занятие, а образ жизни – странный и небезопасный). Входили в ум и сердце позитивистское и экзистенциалистское (знаменательное совпадение!) разоблачения утопии: «Путь к идеалу всегда ведет через колючую проволоку» (Карл Поппер); «Самое страшное в утопиях то, что они сбываются» (Николай Бердяев). Запретная тогда социальная фантастика – Замятин, Булгаков, Платонов, Хаксли, Оруэлл – была проглочена нами в судороге становления этого нового духовного максимализма: утопия должна быть уничтожена как класс, как категория мышления! Интересно, что в это же время подобная установка формировалась и на Западе. Стон «куда девались утопии», – заметила, например, одна исследовательница, – исходит от тех, кто тоскует по фашизму или революционаризму...

Это убеждение в шестидесятые годы сформировалось и у нас; хуже того, оно распространилось и на культуру. Утопический роман, любая оптимистическая фантазия подпадали под новые табу, под новый запретительный лозунг: утопия должна быть изгнана отовсюду, не только из политического мышления, но также из литературы. В восьмидесятые годы, когда мы стали читать все – легально и открыто, – когда нас затопила волна новых разоблачений, приговор утопии был подтвержден.

Так возникла своего рода интеллектуальная сверхутопия: проект удаления утопического измерения из сознания человека, из культуры. Обжегшись на молоке утопии, мы стали дуть на воду идеала, мечты и вообще представления о будущем. Опасности, заложенные в утопии, заставили нас пренебречь опасностью абсолютного негативизма, и антиутопическое отрицание незаметно превратилось в

норму отношения к действительности. Так мы и умудрились не заметить, что любимый нами Оруэлл, – книга которого есть теперь в каждом интеллигентном доме, – отнюдь не был антиутопистом.

Верно, он описывал мир, превратившийся у него к 1984 году в сплошной концлагерь. Но в ключевой идейной главе романа он доказывает, что катастрофа случилась уже после того, «как утопия была дискредитирована», а это «привело к неслыханному ожесточению и первобытному варварству», поскольку теперь у новой элиты (технократов, бюрократов и социологов) не было необходимости считаться с утопическими инстинктами масс и сдерживать свое властолюбие. В фантастической оруэлловской Океании все слова «утопического ряда» – братство, равенство, свобода – вытравлены из мышления и из языка, а мечты и сны о «золотой стране» караются смертью как «мыслепреступление». Иными словами Оруэлл предъявляет свой счет не утопии – прагматическому антиутопизму.

Подобная неразбериха царит и в нашем отношении к утопическому роману. Братьев Стругацких, типичных «шестидесятников», обвиняют в «коммунистическом утопизме»; восторг, с которым в 1957 году мы приняли утопический роман Ивана Ефремова «Туманность Андромеды», сейчас кажется почти постыдным.

Если говорить о самых известных и ученых критиках утопии, таких, как К. Поппер, то они, предъявляя утопии кровавый счет, имеют в виду скорее идеологию, чем литературный жанр. Но где мы найдем сегодня критика утопии, благожелательно относящегося к утопическому роману? В страхе перед революционной идеологией все предают анафеме даже столь невинную разновидность литературы, как путешествия во сне или на машине времени или рассказ выдуманного путешественника о том, как он побывал на прекрасном острове.

Этот поворот произошел на границе между первой и второй половинами XX века, когда разразились катастрофы, произошли беспримерные геноциды и во весь рост встал вопрос об источниках бедствий. Отныне любой критик будет называть Мора, Кампанеллу и – через запятую – социальных фантастов в ряду виновных во всех грехах. (Сюда же приспосабливают и Стругацких, и Лема – хотя они антиутописты.)

Старые энциклопедии доброжелательно писали об утопии потому, видимо, что авторы статей имели в виду не «утопический проект» – программу устроения будущего общества, – а утопический роман, то есть произведение, в котором фантазия заявлена самим жанром, где предполагается, что речь идет о чем-то несбыточном. Автор такого романа как бы заявляет: «Я не настолько слеп, чтобы полагать написанное правдой; не настолько глуп, чтобы побуждать людей воспроизвести все это в реальности». В роман можно играть, воплотить его в жизнь невозможно.

Мы вправе отвести от романистов крайние обвинения, вправе утверждать, что формула: «Утопия – всего лишь лозунг, сопровождающий политический террор» – абсолютно неприложима к литературе. Но отделить литературу от социального проекта наглухо – невозможно. Социально невинных жанров просто не существует.

Хочу напомнить слова великого литературоведа М. М. Бахтина, что жанр – не просто эстетическая категория, а поле ценностного восприятия мира. Бахтин проследил, как историческая эпоха порождала жанр. Роман нельзя было себе представить до определенного века. Он возник, пишет Бахтин («Эпос и роман»), в средневековье в связи с резким ощущением индивидуализации личности, новым ощущением своей самости, своего права, своей ответственности, претензии личности на самостоятельную и уникальную жизнь. Эта претензия несла в себе серьезный элемент фантазии, и мечты, и воображения, и вызова. В самой природе романного жанра заложено убеждение, что человек может прожить иную жизнь – не запрограммированную его родом, его племенем и реальными условиями, – и человек начинал придумывать эту жизнь. Действие любого романа, даже самого раннего, романа в письмах, происходит в настоящем, от какого бы лица он не был написан. Но там всегда случается нечто, чего в жизни не бывает, нечто необыкновенно привлекательное. Поэтому роман уже века остается наиболее любимым жанром.

Постоянная тяга к роману – таково мое мнение – держится на том, что читатель хочет верить в невозможное, в то, чего с ним никогда не случалось. Ведь роман строится на ирреальных совпадениях, которых в жизни практически не бывает, – но, подчиняясь обаянию искусства, человек начинает верить: небывалое рано или поздно случится. Наступит иное будущее. Отсюда тонкое замечание Бахтина: роман соприроден будущему. У романа и утопии одна природа – и здесь и там дается фора фантазии.

В конце концов и «Утопия» Т. Мора – роман; вымысел лежит в его основе – это фантазия, скажем, предроман.

Поэтому гнев авторов антиутопических трактатов закономерно не минует романа, если даже это невинная фантастическая выдумка.

Другое дело, что столь же правомерно говорить о противоположности романа и утопии. Чем дальше развивался роман и чем больше утопия, выходя из жанра утопического путешествия, превращалась в проект «светлого будущего», в наукоподобную концепцию, тем больше она отдалялась от романа, и сегодня как раз можно говорить, что утопия и роман – вещи противоположные. Ныне место утопии как плацдарма для свободной фантазии заступила антиутопия. Это всегда «настоящий» роман: с любовью, приключениями, невозможными совпадениями. Ее герои живут в приземленном, человеческом мире, в отличие от условного мира утопии.

Антиутопические романы как бы имитируют жизнь в ее наиболее драматических и трагических изломах. В них есть то, что современному человеку необходимо: ирония, сатира, карикатура. Поэтому их успех огромен, и можно бы говорить о том, что одновременно с идеологическим восстанием против утопии произошло эстетическое торжество антиутопии как литературного жанра. Мы видим это в современной фантастике: утопических вещей там практически нет.

Но в 50-е, и в 60-е годы, и особенно в 80-е мы были не в состоянии увидеть все это. Мы были – да и остаемся – в слишком сильном возбуждении, чтобы воспринять безусловный скептицизм и трагический идеализм Платонова как единое целое, как начала, дополняющие друг друга. Мы не смогли заметить, что если Замятин шел от утопии к антиутопии, то Хаксли двигался в обратном направлении и, высмеяв в 30-х годах «прекрасный новый мир», спустя двадцатилетие воспел новые идеальные миры в романах «Остров» и «Врата восприятия».

Все это было нам «ни к чему». Оказывается, и в общественном сознании действуют психологические уловки индивидуального: разозлись – и успокоишься. Суд над утопией всех как-то успокоил и упорядочил, задал направление «общепринятой интеллигентской ориентации»: не на будущее, а на прошлое, не на фантазию, а на память. Нужно ли доказывать и естественность, и плодотворность для нашего общества такой установки? Но с годами ясно обозначилась ее ущербность: мы долго и дружно смеялись над лозунгом «Все впереди!» и вдруг услышали, что смех звучит неприятно и угрожающе; почувствовали, что лозунг «Все позади!» – такая же бессмыслица и такая же опасность. Смысл этой опасности прекрасно сформулировал М. Эпштейн: «...под знаком перевернувшейся системы ценностей пойдем – уже от имени прошлого – в наступление на будущее, зарывая в почву традиции бесценный талант воображения».

Помню, еще в пору дружного антиутопизма мне пришло на ум: разве только идея социальной гармонии «противоречит действительности»? Разве идея науки – идея рациональности и закономерности – не противоречит наблюдаемой нами стихийности природы? Разве идея религии – возможность вечной жизни – не противоречит тлену кладбищ?

Об этом противоречии знал Платон, называвший, например, движение «философской выдумкой», «мифом» (а слово «миф» в индоевропейских языках синонимично «мечте», «желанному будущему», то есть «утопии»), знали немецкие романтики, отвечавшие на упреки в утопизме: «Каждая наука имеет своего Бога, который одновременно является ее целью. Для механики – это вечный двигатель... Для химии – камень мудрости. Философия ищет первопринцип. Математика – квадратуру круга... Политический деятель – совершенное государство, вечный мир... Речь идет об идеалах, которые недостижимы и потому обманчивы, но их можно рассматривать как необходимую целевую проекцию».

Как всегда в эпоху общественных и интеллектуальных смут, нам не хватает спокойного аналитического подхода. Мы могли и не обращаться к Платону, довольно было бы заглянуть в новейшую историю, в 20–50-е годы, и разобраться с политикой Сталина – но не в отношении к жанру утопии и научной фантастики.

Рассуждение тут достаточно простое: если утопия – спутница тоталитаризма, если она активно помогала искоренению духа свободы, она должна была бы поощряться Сталиным. На деле мы наблюдаем прямо противоположную картину, причем динамика событий явственно совпадает с укреплением сталинской диктатуры. В 20-х годах еще была утопическая фантастика, которая в основном изображала коммунистов, завоевывающих Марс, Луну и везде устанавливающих коммунистический

порядок. К началу 50-х такой фантастики уже не существовало, ее искоренили – хотя, казалось бы, она была вполне «правоверной» и даже пропагандистской.

На это обратили внимание исследователи утопии, и зарубежные и советские; я могу сослаться на обзор «Социальное воображение в советской НФ 20-х годов» (Борис Дубин и Александр Рейтблат – в сб. «Социокультурные утопии XX века», вып. 6). Авторы установили, что к концу 20-х годов проводилась самая настоящая кампания против научной фантастики. Если в 20-е годы выходило по 25 книг за год, то в 1931 году – это уже новая историческая эпоха, сталинизм в классическом виде – выходит всего четыре книги. В 1933–34 годах после голода, на пороге массовых репрессий – ни одной. В 30-х годах была разогнана ленинградская секция научной фантастики (не просто разогнана, там были репрессированные и убитые).

Во время этого воистину «великого перелома» с литературной сцены исчезли все значительные фантасты: уезжает антиутопист Замятин, уходит из жизни утопист Маяковский, перестают публиковать Булгакова. Авторы обзора подсчитали, что с 1930 по 1957 год – за 27 лет – было опубликовано всего лишь 300 фантастических произведений. Это считая все жанры, от романов до пьес и журнальных рассказов...

Расправа с фантастикой не прошла бесследно. Жестокое и нищее время подавляло людей, им требовалась духовная компенсация, и запрещенная Сталиным утопия приобрела странную форму. Формой был... «социалистический реализм».

Говорят, что соцреализм был изобретен Максимом Горьким по прямому приказу Сталина и насаждался искусственно, с помощью кнута и пряника – с помощью репрессий и сталинских премий. На деле все было не так. Происходили два параллельных процесса. С одной стороны, глупость, корысть и страх заставляли людей искусства рисовать советскую действительность в образе земного рая, а советского человека – в образе ходячей добродетели. С другой стороны, люди, даже чуждые официальной идеологии, нуждались в этом псевдоискусстве, они все-таки получали ощущение счастья: жить в такое время, в такой стране... Это результат бессознательного коллективного импульса, потребности в создании утопии или мифа о своей родине, своей земле.

Об отношении сталинизма к утопии говорит еще один многозначительный факт (он уже отмечен зарубежными исследователями). В 20-е годы на волне революции образовалось множество утопических коммун, построенных на марксистском принципе. Были коммуны, которые экспериментировали с личной жизнью, были художественные, эстетические, причем их члены почти всегда были правоверными марксистами-ленинцами и ничего не имели против Сталина. Эти люди проповедовали самые что ни на есть социалистические идеи. Так вот, в те же 30-е годы коммуны были разогнаны – все, вплоть до эсперантистов...

Над этим парадоксом стоит подумать. Дело, возможно, прояснит проходившая в то время кампания по реинтерпретации классики. Тогда стали возвеличивать гигантов прошлого: Толстого, Пушкина, Репина, Мусоргского, но в их творчестве выпячивалась обличительная функция, «срывание всех и всяческих масок» – критика самодержавия и крепостничества. Дискредитировалось прошлое, а с ним и мечта о прошлом – ностальгия.

Взглянем на оба процесса как на нечто единое: не надо вспоминать и не надо мечтать... Утопию и ностальгию – долой! Лозунг «Вперед, к победе коммунизма!» стал пустым идеологическим штампом, на который никто не обращал внимания. Начиная с гибельного 1930 года, искоренялась сама мысль, что возможно нечто лучшее – в прошлом ли, в будущем... Это лежало в основе борьбы с утопией. Мы невнимательно читаем Оруэлла: описывая тоталитарное мышление, он подчеркивает, что с позиций «полиции мысли» ересью были равно и ностальгия и мечта. Его герой, вспоминая детство – смутные воспоминания, – знает, что этого делать нельзя. Когда он проходит через «перевоспитание пытками», палач объясняет ему, зачем его пытали: «Запомните: прошлого не было, будущего не будет, есть настоящее».

То, чем мы постоянно попрекаем Хрущева, – его фраза: «Нынешнее поколение будет жить при коммунизме», – это смешной, курьезный, какой угодно, но элемент «хруще-визма», явления, которое все-таки было началом либерализации и не шло в сравнение со сталинщиной. При всей своей правоверности Хрущев достиг понимания – или эмоционального ощущения: мы жили в аду. С одной стороны, все было правильно, но с другой – он сам был соучастником преступлений, его вождем был преступник. Эмоции толкнули его к другой идеологии, которая как будто ничем не отличалась от сталинской, и тем не менее он уже не мог сказать: «Я другой такой страны не знаю...» Фактически он

признал, что «нынешнее поколение советских людей» живет плохо. И прибег к утопии – в 1980 году оно будет жить хорошо.

Утопия враждебна тоталитаризму потому, что она думает о будущем как об альтернативе настоящему. Наши теперешние лидеры – все еще коммунистические – тем и обозначают свой отход от тоталитаризма, что говорят: должно пройти еще десять лет, чтобы мы добрались до уровня хотя бы слаборазвитой страны. Утопия не может быть «помощницей тоталитаризма», ибо в основе тоталитарного строя лежит стремление убедить людей, что настоящее абсолютно, что о прошлом помнить не надо, а мечтать о будущем нельзя ни в коем случае. Живите настоящим – ничего лучшего быть не может. Поэтому любые романы, в которых изображался какой-нибудь двух- или трехтысячный год, даже самые правоверные и пропагандистские, с точки зрения Сталина, были ересью. Они дерзко утверждали, что сегодняшний день – еще не вершина, не идеал, но все еще путь. Это и искоренялось.

Здесь возникает вопрос: что же, утопическое мышление – например, марксистское – стало оппозиционной идеологией? Бывшие носители утопии стали на практике ее врагами? Да, так и было. Сколько отправлено в ссылку, в лагерь, уничтожено слушателей и руководителей марксистских кружков! Это продолжалось и в хрущевские и в брежневские времена. Дело и в особенностях Марксовой идеи – о них мы поговорим несколько дальше, – и в общих закономерностях, которым подчиняется реализация утопического проекта. Чтобы в них разобраться, надо хотя бы кратко воспроизвести логику Карла Манхейма, основателя социологии знания и автора классической концепции утопии.

Манхейм рассматривает утопию и идеологию как две фазы в жизни идеи и в жизни идеологов. Сначала в сознании идейного авангарда общества рождается некий образ. Он создается и существует как инструмент критики реальности. С его помощью авангард организует духовную энергию общества на борьбу с существующим злом, направляет мысли к более совершенному миру. Затем, во второй фазе, борьба приводит к тому, что старое уступает место новому – например, новому обществу. Оно конечно же не может быть таким, какое грезилось авторам утопического проекта. Пороки и зло частично разоблачаются, что-то исправляется, но далеко не реализуется тот идеал, к которому они стремились. И тогда в стане идейного авангарда общества происходит раскол. Одни остаются утопистами, они говорят, что идеал не осуществился, и начинают критиковать уже новое общество – с точки зрения идеала. Другие же люди – обычно те, кто после революции получили власть и теперь несут непосредственную ответственность за бытие общества, – они уже не могут стать его критиками. Они становятся апологетами действительности и, вопреки фактам, начинают утверждать, что идеал полностью воплотился в жизнь, что ничего другого они не мыслили, что все хорошо. Так, по Манхейму, утопия превращается в идеологию.

Утопия неотделима от критики, и в этом смысле она сопряжена с революционной идеологией. Другое дело – утопия после революции: тогда она вырождается в идеологию, это ее роковая судьба. Тоталитарное общество в ней уже не нуждается, оно вполне может быть создано и создается – при помощи квазирационального проекта. Здесь не нужна буйная фантазия, здесь нужен низменно-прагматический расчет. Вырождаясь в жизни государства, партии, социальной группы, личности в идеологию, утопия продолжает подпольно существовать и как литературный жанр, и как образ мысли, а при тоталитарном строе создает новые модели. В том ее вечная борьба с господствующей идеологией.

Судьбу утопической мысли при сталинизме прекрасно иллюстрирует история «Туманности Андромеды» Ивана Ефремова. Не случайно она вышла только в переломном 1957 году, хотя была написана раньше. До перелома ее не публиковали, несмотря на то, что ни одного «антисоветского» или антикоммунистического слова в ней нельзя найти. И какое впечатление она произвела! Ее невозможно было достать, люди становились в очередь на чтение... Что же их увлекло? Тридцать лет читая про завод и про колхоз, они нашли в утопии Ефремова живую воду свободной фантазии. Никто даже не думал о литературном качестве этой вещи. Мы ведь не знали другой литературы этого жанра – сталинизм «закрыл» не только Оруэлла и Хаксли, Замятина, Платонова, Булгакова, но и весь гигантский пласт западной «космической» фантастики. А своя была давным-давно разогнана – впрочем, об этом уже говорилось. Что было? «Аэлита», немножко Александра Грина да Александр Беляев...

Есть еще один показатель того, что зло не в утопии, а в идеологии. Люди идеологического склада, нацеленные на создание организации, на борьбу за немедленное воплощение идеала любой ценой, – антиутопичны в том смысле, что они терпеть не могут описывать будущее подробно и конкретно.

Исследователь утопии Мелвин Ласки, известный английский историк идей, в своей книге «Утопия и революция» пишет, что порок марксизма состоял в отказе от конкретной и подробной картины будущего, что Маркс буквально приходил в бешенство, когда его просили объяснить подробно, каким он видит будущее. Он говорил: это все досужие мечты, зачем сегодня вдаваться в детали, надо сделать, а там посмотрим.

Сейчас неомарксисты, склонные к реабилитации Маркса, ставят ему это в заслугу: Маркс, мол, не расписывал нам, как все должно быть, а мы всё хотим знать наперед. Но либералы как раз это и ставят в вину Марксу.

Ответственность и критическое отношение к проекту рождаются только при его конкретной разработке. Ленин в «Государстве и революции» также заявил, что бесполезно сейчас разрабатывать проекты, надо заниматься делом. Результаты известны: военный коммунизм, красный террор и неудавшаяся попытка исправить дело нэпом. Почти всякий раз, анализируя причины террора, мы видим, что вина утопического проекта здесь не так и велика. Скорее можно говорить о решительном разрыве руководителей террора с тем утопическим началом, которое бессознательно присутствует в поведении нормального человека в нормальной ситуации. Именно это начало отбрасывается в ненормальных условиях революции – раньше или позже, не так важно, когда. Иногда в разгар революции, иногда – при ее подготовке. Это видно при всяком честном исследовании, независимо от того, как автор относится к утопии.

Сошлюсь на работы Льва Петровича Делюсина, известного советского китаеведа; он рассмотрел так называемую утопию тайпинов. Все знают, что в XIX веке в Китае были утописты-тайпины, что они совершили тайпинскую революцию, взяли столицу, установили утопический порядок. Но мы знаем это приблизительно, а Делюсин знает по первоисточникам. И он показал в своей работе «Китайские социальные утопии», что тайпины, едва захватив власть, быстренько забыли лежащие в основе движения идеалы вы-сокоханьской утопии и создали такую систему, которая хорошо кормила армию. Шла гражданская война, освободительное движение против маньчжуров; нужно было, чтобы армия кормилась и могла воевать. Поэтому они без шума вернули помещикам землю, обложили данью крестьян, создали строгую иерархию, в которой каждый занимал свое место, где солдат был выше, а крестьянин ниже – обыкновенный жесткий порядок, прагматичный и хорошо продуманный.

То же самое у Василия Селюнина в его знаменитой статье «Истоки» – одной из первых, где было сказано, что в основе всех наших несчастий лежит марксистская революционная идеология. Он приводит примеры, – притом не из нашей революции, а из французской, – почему расстреливали спекулянтов, почему проводили реквизиции, почему так подорвали крестьянство, что оно перестало что-либо производить. И оказывается, что не было никаких идеалов равенства, забыли все напрочь про равенство и справедливость, – надо было кормить огромную армию и воевать.

Утопия в ходе революции выродилась в прагматизм.

Иное дело, когда мечтатель Мор пишет свой роман, создавая прекрасный образ будущего, или когда работают утописты Сен-Симон, Фурье, Оуэн, – у них все по-другому: они конструируют элемент общества, обдумывают детали. Они не создавали подпольных партий, не устраивали диктатур, не брали власть: они пытались разработать периферийные моменты своей системы и сделать их жизнеспособными. Поэтому совершенно неправомерно вытягивать Ленина из типичного либерала Фурье, все мечты которого давно перекрыл развитой капитализм. Это, в сущности, логика самого Ленина – он пытался присоединить своих экспроприаторов и террористов к Рылееву и Бестужеву, говоря, что декабристы разбудили Герцена, Герцен – народовольцев, народовольцы – большевиков. К сожалению, это настолько бытует в сознании, что даже от образованного человека можно услышать, что он не любит, скажем, Бестужева или Муравьева потому, что... «Берия произошел от них».

Наверное, настало время взглянуть на вещи непредвзято и вспомнить объективные определения утопии – как говорят в науке, ввести дефиниции. В отечественной литературе она формулируется, например, так: утопия – мечта о совершенстве мира, способная обеспечить проверку и отбор наиболее фундаментальных моделей общественного развития. Для западного ученого, прошедшего социологическую школу, утопия – это категория, описывающая «всякое мышление, стимулируемое не реалиями, а моделями и символами» – по формуле упомянутого уже К. Манхейма («Идеология и утопия»).

Чтобы рассмотреть утопию объемней – и как жанр и как идеологию – то есть и по Бахтину и по Манхейму, нам надо перестать мыслить только и исключительно в рамках «исторического метода»; надо обратиться к структуральному методу.

Мы слишком привыкли к идее, что сознание последовательно эволюционирует, что все изменяется, и не только в науке и обществе, но и в искусстве. Что, попросту говоря, каждая следующая фаза прогрессивней, чем предыдущая, – так нас учили, и для многих так и остается. С точки же зрения структурализма, нельзя заявлять, что мышление, например, XVII века прогрессивней, чем XV века.

Структуралист считает, что имеется несколько типов мышления. Есть логический тип и есть мифологический, причем они уверенно сосуществуют во времени. Нам только кажется, что современный человек логичен – он охотно создает мифы, он способен и к рационалистическому и к утопическому проектированию будущего. Не следует, с другой стороны, думать, что у людей архаической эпохи не было логического мышления, оно было, об этом писали и наши ученые, Ю. М. Лотман и Вяч. Вс. Иванов. Например, наши предки мифологически отождествляли себя с животными, но могли логически представлять себе различие между животным и человеком. Если мы будем исходить из этого, то формула Энгельса: мир движется от утопии к науке – окажется не столь уж безусловной. Утопия и наука сосуществуют, они не зачеркивают друг друга – и то и другое имеет эвристическую ценность, их нельзя противопоставлять идейно.

Этого как раз и не хотят понять сегодняшние враги утопизма. Они критикуют утопию как некое марксистское порождение, критикуют с позиций консервативных, христианских, православно-ортодоксальных – назовем их консервативно-идеологическими. По существу, они, как ни странно, принимают Энгельсову формулу: утопия есть нечто такое, что необходимо миновать.

Они не замечают, что сами создают утопию Марксова типа, которая не поддается детализации, – да они и не пытаются ее разрабатывать в подробностях.

Это опасная тенденция. О ней пишет польский исследователь Ежи Щацкий (издательство «Прогресс» выпускает его книги «Традиция» и «Утопия»). Он убедительно показывает, что во все эпохи и у всех групп общества существовали и утопии, и рациональные проекты бытия, которые уравновешивали друг друга. По мнению Шацкого, для общества в равной мере опасна утрата любой ипостаси мышления. Теряет ли общество рационализм, теряет ли утопизм, освобождается ли от традиций – оно все равно проигрывает.

Разумеется, в действительности – среди живых людей, а не фантомов, выдуманных теоретиками, – жизнь «совсем без утопии» так же невозможна, как и полная реализация утопии. Но попытки исключить из жизни все утопическое, откуда бы они ни исходили, «справа» или «слева», приводят к тому, к чему приводит любая тотальность, – к тоталитаризму.

Обратимся еще раз к определению Манхейма: утопия – «мышление, стимулируемое не реалиями, а моделями и символами». Разве не таково сознание христианского мыслителя во все времена? Христианство сопровождалось мессианскими утопиями, проповедями о конце света и наступлении тысячелетнего Царства Божия, верой в объединение Бога и человека против Антихриста. Вовсе не случайно наиболее набожные христиане и создавали утопии: Томас Мор – враг реформации и Томас Мюнцер – тоже противник Лютера, но протестант, и, наконец, пламенный католик, доминиканский монах Кампанелла. В России утопии создавали задолго до Чернышевского идеологи православия, начиная с князя Михаила Щербатова, с его консервативной утопией о земле обетованной, где нет ничего нового, а все хорошее – старое. Это конец XVIII века, а спустя 150 генерал Петр Краснов написал в эмиграции утопический роман о будущей России, о том, как победили белые и создали страну, где все хорошо, потому что истреблен еврейский дух.

Невозможно представить себе, чтобы развивалась религия – любая, будь то православие или буддизм, – вне утопизма. Религия стремится внедрить в сердца людей свой идеал – такова ее главная задача. Но человеческая мысль одета в слово, а словесное описание идеала и есть утопия. Спросите любого человека: как он представляет себе свой идеал добра, справедливости, чести, самоотверженности или даже что такое православное христианство и чем оно отличается от католичества? Как он объяснит это, – чтобы мы поняли? Он начнет описывать какого-то человека и непременно будет его идеализировать; или опишет обитель, идеализируя ее жизнь и порядки; либо так же изобразит желанную страну.

Всякий выраженный, описанный идеал есть утопия; отказаться от нее значит отказаться от идеала. Разумеется, консерваторы на деле не отказываются ни от того, ни от другого. И даже либералы – па-

тентованные антиутописты – всегда имеют свой утопический идеал, отодвинутый если не во времени, так в пространстве. Для отечественного либерала это сегодня Англия или США.

Есть еще один признак того, что консервативный идеал, выраженный лозунгом «Все хорошее позади!» и потому вроде бы антиутопический, остается в пределах утопического мышления. Сошлюсь на американского историка Дж. Дэвиса. Он высказал мысль, что утопия в некотором смысле антипод истории, она как бы видит в истории врага. Дэвис считает, что утопией можно называть лишь такой проект будущего, который отвергает дальнейшую историческую динамику. Проект, в котором прокламируется что-то главное, сущностное, соответствующее природе человека, и поэтому – после реализации проекта – человек не будет ломать созданную для его же блага социальную организацию. Утопический мир консервативен – он лежит по ту сторону истории, на нем история должна кончаться.

Мы не можем ставить перед собой задачу: бороться с утопией, искоренять ее. Если утопизм – не навязанная какой-то идеологической группой система взглядов на мир, а свойство нашего сознания, нашей духовной жизни, то сражение с утопией есть сражение с самим собой. Так в двадцатые годы было принято «бороться с ревностью» или – долгие десятилетия – «бороться за нового человека»... Хотим мы того или нет, утопия присутствует в нашей жизни как взгляд в лучшее будущее или память о лучшем прошлом – без этого человек перестает быть человеком. Присутствует в форме идей, жизнеспособность которых мы не можем оценить, но отказаться от которых, сохраняя свою нравственную сущность, – мы не в состоянии.

Такова главная идея нашего времени – идея вечного мира, основанного на страхе перед атомным уничтожением. Все, что мы знаем из истории и психологии о человеке и человеческом обществе, говорит, что эта идея – чистейшая утопия. Но все, что мы знаем о последствиях современной войны, говорит о необходимости отнестись к этой утопии не менее серьезно – даже более серьезно, – чем к таким «реальным» житейским задачам, как пропитание, строительство жилищ или забота о продолжении рода.

1990 г.

Завтра: Фантаст. альманах. – Вып. 2.– М.: Текст. – 1991. – С. 206–211.

НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ СКВОЗЬ ПРИЗМУ УТОПИИ

Анализ современных буржуазных концепций общественного развития не просто включает в себя утопическую проблематику, в ряде существенных моментов последняя составляет его ядро.

Первый из этих моментов связан с содержанием утопии как контробраза реальности, представляющего в глазах автора позитивный отпечаток с реального негатива. Город Солнца строился и строится на самых мрачных и зловещих тенях, отбрасываемых реальными городами. Приверженцам утопии не удается убедить ее противников в терапевтических достоинствах утопизма, но никто не оспаривает роли утопии как социальной диагностики[1].

Чтобы увидеть весь спектр диагнозов, поставленных утопией современному обществу, теоретически надо было бы рассмотреть все позитивные и негативные утопии XX века: утопические проекты, вдохновленные верой в возможность онтогенетической мутации, в способность евгеники вывести биологически новый тип человека; «духовные» утопии, христианские по генезису, почерпнувшие новые силы в экуменическом движении; теократические модели: православные, исламские, иудаистские – плод глубокого кризиса формальной демократии; проекты усовершенствования «демократической игры» с помощью электронных коммуникаций; программы радикальной перестройки отношений человечества и физической среды – экологические и социально-этологические утопии, переводящие проблему общественного развития в план естественной истории; усиленное галлюциногенами эйфорическое визионерство контркультуры: манифесты сексуальной революции и феминистские грезы об антрогине; редкие анахронистские пасторальные утопии и поток антиурбанистических дистопий; а также достигшие масштабов и влияния утопии всевозможные «рецепты счастья», среди которых наиболее популярна сайентология – «наука» о восстановлении природной мощи интеллекта через систему оккультных упражнений; а также теория и практика опрощения ради обретения утерянной человечеством чувственно-эмоциональной глубины и тонкости путем медитации и ухода от мира. К этому следовало бы присовокупить содержательный анализ «прикладной утопии»: манифесты, уставы, программы, учебники, методики и мемуары участников принявшего широкие масштабы утопического (по преимуществу, коммунитарного) эксперимента. Классификация этого рода утопических проектов в одних США включила бы десятки видов: коммуны ремесленные, духовные, мистические, терапевтические, политически-теоретические и политически-действенные, хозяйственно-бытовые, творческие, образовательные, альтернативно-сексуальные, бродячие и проч[2].

Сделать это в масштабах главы, разумеется, невозможно. Поэтому мы ограничимся несколькими диагнозами, наиболее отчетливо связанными с ролью утопии как модели общественного развития.

Логически естественно начать с негативных утопий (дистопий), т. е. изображений «идеально плохого» общества. Методологическая природа позитивной и негативной утопии едина: дистопия – это подтекст и контекст утопии, то, что автор выносит во введение или заключение, а чаще в публицистику или в мемуары, в письма к друзьям и дневники – смотря по степени отдаленности действительности от его грез. Формально дистопия ставит диагноз будущему, но ставит его из настоящего и, по существу, настоящему.

Технологическое будущее: ад или рай? Эта модель лежит в основе многих (нередко подлинно талантливых) дистопий, чаще всего выступающих в жанре научной фантастики (Р. Брэдбери, А. Азимов, К. Воннегут, Э. Берджес). Усилиями этих авторов создан кошмарный сюрреалистический мир – зона одиночества и отчаяния, ситуация особо безнадежная в тех случаях, когда она, как у Э. Берджеса, как бы не имеет субъекта, т. к. никем сознательно не переживается.

«Стоит ли удивляться, что в наше время антиутопии растут как грибы после дождя, – пишет исследователь антиутопии Е. Вебер, – если на Национальной конференции по электронике были рассмотрены такие, например, проблемы, как перспективы контроля над физическим поведением, над умственными процессами, над эмоциональными реакциями, над чувственными восприятиями... через биоэлектрические датчики, вживляемые в центральную нервную систему»[3]. Технологическая утопия вызвала как технологическую антиутопию, так и своего рода «теодицею» – вызов антиутопии. Он

[1] Печатается по изд.: Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. – М.: Наука, 1982. – 336 с.

[2] Manuel F. E., Manuel F. P. Utopian thought in the Western world. Cambridge (Mass.): Beeknap press, 1979., – 896 p.

[3] Weber E. Antiutopias of XX century. – In: Utopia / Ed. by G. Kateb, – N. Y., 1971, – P. 82–89.

прозвучал, например, в романе Энтони Берджеса «Механический апельсин»[1], приобретшем мировую известность благодаря экранизации американского режиссера Стенли Кубрика. Э. Берджес тоже склонен видеть ближайшее будущее западной цивилизации как технологический кошмар, но его прогноз ограничивается именно и только ближайшим будущим, ибо будущее неоднородно, оно состоит из качественно разных отрезков. История, по Берджесу, есть смена эпох коммуникации, когда за волной отвращения к общению с ближним, к муравейнику коллективной жизни встает волна жажды общения, понимания и любви. В романе эти две эпохи трагически и зловеще скрещиваются в одной человеческой судьбе. Его герой Алекс хирургическим путем избавляется от совести и становится роботом-мафиозо. Потерявший после операции ощущение целостности бытия и, следовательно, свободный от вопроса о его смысле, Алекс эффективно манипулирует людьми, не слыша исходящих от своих жертв стонов и проклятий. Но случайно оставшиеся в нем после операции крупицы души парадоксально обостряются и утончаются так, что этот палач отвечает на сигналы, которых не слышат другие люди, – на муку и блаженство умершего сто лет назад одинокого гения. Непереносимой болью наполняет все его существо финал бетховенской Девятой симфонии – «Ода к радости». С этой муки начинается распад технологического ада.

Здесь научная фантастика становится своеобразным поиском «секулярной религии». Это измерение книги и фильма получило очень сильный резонанс в статьях об этической проблематике романа. Одна из них, например, заканчивается утверждением в духе «Христоутопии». «Помимо своей воли, его герой утверждает ту религиозную истину, что, теряя себя, человек получает возможность найти себя, ибо, теряя себя, он вынужден искать другого»[2]. В те же годы, когда Берджесу грезилась парадоксальная личность будущего – живой робот, «механический апельсин», апологет капитализма З. Бжезинский объявил США «утопическим островом», на котором «обычная диалектика общественного развития приобрела столь ускоренный драматический характер, что ни эволюция, ни революция больше не могут считаться адекватными терминами для ее описания...»[3]. Такую картину будущего З. Бжезинский назвал «диалектической» моделью – не утопией, а практопией.

Основной рычаг изменений – новая техника, и в первую очередь электроника, главный их объект – человеческое поведение, которое с помощью химического контроля над мышлением, физиологической трансплантации, манипуляций с генетической структурой станет менее спонтанным и таинственным, более запрограммированным, но зато лишенным агрессии.

Так будет преодолена роковая дилемма человечества: естественная и в этом смысле человечная агрессивность или неагрессивный, но доктринальный – и в этом смысле бесчеловечный – утопизм.

Каким будет мировоззрение гражданина «мирового технотронного государства»? «Возможно, – предполагал З. Бжезинский, – там и разовьется своеобразный прагматический идеализм (технотронный вариант все той же протестантской этики. – *В. Ч.*), но вряд ли доктринальный утопизм: наука и техника не располагают к однозначным абсолютным формулам»[4].

За «диалектической моделью» вставала, однако, возможность катастрофы – образ антиутопического ада. Она вырастала у Бжезинского из проблемы превращения «утопического острова» в мировое государство. «На счастье или горе, – писал Бжезинский, – Америка... переживает будущее уже сейчас, конфронтация с новым – часть ее жизни, остальные – сознательно или бессознательно подражают ей»[5], Подражание, продолжает автор, к несчастью, – не универсальная реакция на новое. Разработанная еще в конце прошлого века психологическим крылом социальных дарвинистов (Самнером и др.) модель подражания как механизма общественного развития выглядит сегодня явным методологическим анахронизмом. Новое может вызвать ненависть, озлобление, страх.

«Прагматический идеализм» американских «пионеров технотронной эры» окажется перед лицом агрессии «деревенского третьего мира» и «доктринерского городского старого мира» (терминология Бжезинского). В эпоху пошатнувшихся пространственных и временных границ «технотронный остров» может быть открыт раньше, чем «материковые туземцы» созреют до его понимания. Не поступят ли они тогда с ним так же, как европейские мореплаватели поступали с населением открытых

[1] Burgess A. A clockwork orange. – N. Y.: Ballantine books, 1972. – 191 p.

[2] Hunter D., Hunter H. «Siddharta» and «A clockwork orange» : Two images of man in contemporary literature and cinema. – In : Utopia? Dystopia?/ Ed. by E. Regton. Cambridge, 1975, – P. 125–140.

[3] Brzezinsky Z. America in the technotronical age. – In: Utopia / Ed. by C. Kateb. – N. Y., 1971, – P. 127–148.

[4] Там же.

[5] Там же.

ими счастливых островов? Окажется ли создаваемая сетью электронных коммуникаций «мировая сверхкультура» достаточно сильной, чтобы противостоять инстинктивному сопротивлению традиционных региональных и национальных культур?

А поскольку идея синтеза культур органически чужда островному мышлению Бжезинского, его «практопия» переходит в апокалипсис.

«Сосуществование деревенского, урбанистического и технотронного образов жизни на одной планете будет все сильнее разделять людей, усугубляя непонимание и конфликты, и станет в ближайшие полстолетия главной проблемой, которая может обостриться до самых разрушительных пределов»[1]. Выход из этого тупика Бжезинский, как и ряд других «практопистов», нашел в переориентации с будущего на сегодняшний день, когда главное для «технотронного острова» – «позиция силы».

Только почти через три десятилетия после пророчеств Бжезинского «практопия» получила оптимистическое звучание в очередной модели общественного развития – волновой концепции Тоффлера, пытающегося снять проблему сосуществования времен рядом парадоксальных образов: «электронного коттеджа», автоматизированного, но раздробленного производства; открыто-патриархальной семьи с бабушками, дедушками, сватами и кумовьями. Вся эта «инфосфера», определяемая автором через серию ностальгических «де», – дестандартизированная, децентрализованная – не просто новый образ, но образ, ставящий диагноз современности, и диагноз старый – отчужденное общество.

Будущее – организованный ад. Этот проект будущего ада принадлежит не писателю-фантасту, а историку утопии – Л. Мэмфорду, глубоко убежденному в эмпирической достоверности своей модели.

Анализируя дошедшие до нас свидетельства о жизни Платона, Л. Мэмфорд пришел к выводу, что античная утопия имела перед собой и исторический прототип – древние государства, руины которых Платон видел, путешествуя по Египту и Мессопотамии. Остатки величественных сооружений, папирусы, изображавшие слаженный коллективный труд одинаковых в своей правильности людей, подсказали воображению философа, уязвленного хаосом и беспутством окружающей жизни и жаждущего гармонии и порядка, образ древней живой машины, в которой каждый винтик чувствовал себя частью Высшего Порядка, образ мира, соразмерного во всех деталях единому эталону и подконтрольного высшим силам. Этот древний «город» и стал архетипом утопии на все времена[2].

Живя среди совсем других форм жизни, пестрых и противоречивых, в горниле отнюдь не утопических социальных страстей Коринфа и Малой Азии, философ, вспоминая о прошлом, верил в будущий триумф порядка и контроля. Вслед за Платоном, с грустью пишет Мэмфорд, человечество время от времени пытается вернуться к машинному порядку, и что может остановить его на этом пути? Бессильные проклятия авторов антиутопий (не случайно сделавших именно город фокусом своих апокалиптических фантазий)? «Неолуддизм» художественного авангарда, его отрепетированные хэппенинги, моральные перевертыши (объявление преступников святыми, а помешанных – пророками)?

«Протест этот обречен: в XX в. идея тотального контроля обрела новые возможности реализации – союз власти и науки, альянс церкви и государства, синтез науки и религии. Никогда еще платоновский город не был так близок к своим историческим прототипам»[3].

Будущее – меритократический ад. Считая, что научно-техническая рационализация есть универсальный процесс нового времени, некоторые антиутописты варьируют образ будущего ада и рисуют его как апофеоз организации под неограниченной духовной диктатурой интеллектуалов.

Бестселлер М. Янга «Возвышение меритократии: 1870–2033. Эссе о равенстве и образовании»[4] сатирически выворачивает наизнанку голубую мечту модернизатора – абсолютно рациональное, не знающее ни иерархически-статусных, ни морально-догматических тормозов общество 2033 г., разделенное исключительно по критерию интеллекта на две экзистенциальные касты: интеллектуалов и неинтеллектуалов (пролетариев). Политически и экономически они равноправны: интеллектуально одаренные дети пролетариев беспрепятственно вливаются в меритократическую элиту.

---

[1] Там же.

[2] Mumford L. Utopia: the city and the machine. – Daedalus, 1965, – vol. 94, № 1, – P. 271–283.

[3] Там же.

[4] Young M. The rise of the meritocracy, 1870–2033: An essay on education and equality. L: Thames and Hudson, 1958. – 160 p.

Но между ними нет человеческого, т. е. духовного, общения, поскольку у неинтеллектуалов нет духовной жизни. По этой же причине, а не из-за предрассудков практически исключены и межкастовые браки.

Пролетарии, верящие, как и интеллектуалы, в универсальную, единственную ценность интеллекта и живущие в полном духовном вакууме, в конце концов приходят к такому ужасу перед абсурдностью своего существования, что в яростном кровавом мятеже уничтожают государство меритократии.

Виденье М. Янга прозвучало зловещим предостерегающим комментарием к хору голосов, приветствующих «меритократическую революцию». Это были разные голоса – З. Бжезинский, Д. Белл, Б. Скиннер, отчасти Э. Фромм – идеологически разные, но за ними лежала одна онтологема – представление о «расколдованном мире рациональной западной цивилизации» (метафора принадлежит М. Веберу)[1].

Сейчас дискуссия о меритократии зашла довольно далеко, вопрос ставится не только: во благо или во зло меритократическая революция, но была ли она?

Известный генетик и «экоутопист» Ф. Добржанский, автор книги «Генетические различия и равенство» (без ссылок на которую не обходится ни одна дискуссия об утопии), утверждает, что оптимальный вариант меритократии уже создан в современном западном обществе, предоставляющем все шансы уму и таланту[2].

Откуда взял М. Янг свои экзистенциальные касты, удивляется Добржанский. Ум и талант проявляются так разнообразно и оцениваются так относительно, что никак не могут стать причиной образования генетически фиксированных социальных групп.

С иной позиции полемизирует с нарисованной Янгом перспективой общественного развития известный социолог, исследователь общественного мнения Ч. Дженкс: «Что касается США, то на сегодняшний день в этой стране способность адаптироваться к ценностям среднего класса, обаяние, гибкость в общении, наконец, сексапильность ценится значительно выше, чем сила логики, хорошая память, блеск интеллекта, и даже больше, чем деловая сметка и усердие. И если мы действительно движемся, как думает Янг, к царству эффективности, то там в чести – по закону дефицита – будут теплота, искренность, непосредственность, чувствительность, смелость. Это вовсе не означает, что общество 2033 г. будет эгалитарным: душевная одаренность так же редка, как всякая иная, но это не будет меритократией интеллекта»[3].

Дискуссия о меритократии обнажает кардинальную утопическую проблему (ныне модифицированную до неузнаваемости – об этом ниже) – проблему равенства и личностной уникальности.

Иными словами она обращает нас ко второму важному моменту анализа современного утопизма в плане проблематики общественного развития – к представлениям о целях этого развития. Изменения, происшедшие в этих представлениях, нигде, может быть, не проступают так явственно, как в спекуляциях о будущем.

Как справедливо пишет английский философ-марксист А. Мортон, «поэты, пророки и философы превратили утопию в средство развлечения и поучения, однако раньше этих поэтов, пророков и философов существовал простой народ со своими заблуждениями и развлечениями, воспоминаниями и надеждами.

У народной утопии множество имен, она появляется в разных обличиях. Это и английская страна Кокейн, и французская Кокан. Это и Помуна, и Горная Бразилия, Гора Венеры и Страна Юности. Это Люберланд и Шларафенланд. Рай бедняка и Леденцовая Гора... вполне земной рай, остров сказочного изобилия, вечной юности, вечного лета, веселья, дружбы и мира»[4].

Классическая утопия нового времени вплоть до первого десятилетия XX века описывала острова, города и страны, изобильные, цветущие. Современная утопия принципиально игнорирует этот момент. На «круглом столе» по утопии в журнале «Дедалус», собравшем десятки ученых из разных

[1] Но Вебер не ответственен за однозначность оценки: в ряде работ он оценивает рационализацию как новое «злое волшебство».

[2] Dobzhansky T. Genetic diversity and human equality. N. Y.: Basic books, 1973, XII, – 129 p. Bibliogr.: – P. 117–123.

[3] Jenks C. Inequality: A reassesment of the effect of family and schooling in America. N. Y.: Basic books, 1972. XII, – 399 p. Bibloogr.: – P. 259–382.

[4] Фурье Ш. Избранные сочинения/ Пер. с фр. Р. Фишман; под ред. В. Тотомианца. М. Ж Кооперативный мир, 1918. – 147 с.

стран, только один участник напомнил (без всякого успеха) коллегам, что мечта о счастье – это прежде всего мечта о материальном благополучии и возможности наслаждаться отдыхом.

Даже такой страстный приверженец простого спокойного счастья, как Б. Скиннер, отмахивается от идеи изобилия. «Экономическое благосостояние коммуне обеспечит и ребенок, – говорит герой его утопического романа „Уолден-2“, – все проблемы – это проблемы психологии»[1].

Откуда это пренебрежение? Считать его следствием повсеместного пресыщения или хотя бы насыщения не позволяет статистика, фиксирующая систематическое недоедание значительной части человечества.

Восстает против такого предположения и сама история утопической мысли, свидетельствующая, что переориентация целей в утопии началась за сто лет до «экономических чудес» и «государств всеобщего благоденствия» и была следствием психологизации утопии – нового этапа в ее развитии. Речь идет об утопии Нового времени, история которой начинается с книги Мора. Ее первый этап длится от Мора вплоть до Великой французской революции, второй – от революции до появления утопического социализма и третий – от Сен-Симона и Фурье до наших дней[2].

Вневременные закрытые утопии «спокойного счастья», основанного на отсутствии частной собственности и социальном равенстве, создавались только в первый период. Ни Мор, ни его последователи не видели в таком счастье угрозы для личности: психологическая респрессия (хотя термина такого не было) считалась нормальным регулятором человеческих отношений.

Это стоическая модель умеренного и потому легко достижимого счастья довлела утопическому сознанию вплоть до XIX в. «Это была утопия одного психологического типа – стойко-эпикурейского. В ней не было места ни романтику, ни авантюристу, ни герою, ни предпринимателю, ни эстету»[3].

Можно указать на разные источники представления о счастье на протяжении XVIII–XIX вв.: от открытия «счастливых островов» с совершенно немыслимыми для европейцев формами семейных и сексуальных отношений до кризиса христианской религиозности и просветительского оптимизма. Идеал спокойного счастья интенсивно размывался модернизацией экономики и образа жизни, порождавшей, с одной стороны, динамическую индивидуальность, шедшую впереди времени и умеющую жертвовать настоящим ради будущего, а с другой – разные типы отшельников и мятежников, шутов и юродивых, мечтателей и сибаритов совсем с другими идеалами и мечтами. Такое расслоение личности шло, разумеется, во все времена, но теперь формирование качественно нового мировоззрения – философии истории – теоретически осмыслило и типологизировало этот процесс в образах разных «исторических индивидуальностей».

На смену закрытой вневременной утопии пришла «ухрония» – пространство которой не остров, а человеческая цивилизация. Ухрониями, безусловно, были утопии «гениальных мечтателей» Сен-Симона, Фурье и Оуэна. Широта их представлений о человечестве и личности диктовала авторам необходимость дифференцированного подхода к поведению и потребностям человека. У Сен-Симона мы находим три типа личности (рациональный, эмоциональный и моторный); у Фурье – восемнадцать сотен! Социализм Фурье предполагает признание не только разных духовных, но и разных материальных потребностей. Предполагает он и освобождение потребностей, в том числе сексуальных.

Однако ухрония была сдержана в своей ревизии классической утопии. Сексуальную свободу она допускала только ради успокоения личности, не отвергая чувственности, она требовала гармонии духовного и чувственного начал, более того – гармонизации чувственного духовным. Допуская личностное неравенство, она, безусловно, стремилась к социальному равенству. И она считала главным гарантированный доход и нетяжелый труд.

Только в психологизированной утопии третьего периода – «эупсихии» – страх «потерять личность» вытесняет заботу об изобилии и покое, а жажда самоутверждения оборачивается отношением к равенству как к злу. Синонимами равенства становятся взаимозаменяемость, унификация, обезличивание.

«Эупсихия» возникла в период бурного развития биологии и психологии: организмические и иерархические элементы ее моделей в какой-то мере связаны с неравномерностью освоения утопической мыслью новой научной информации.

---

[1] Skinner B. Walden Two. L.: Macmillan, 1948, – 320 p.

[2] Сен-Симон А. де. Собрание сочинений / Пер. с фр. Святловского В. В. – М.; Пг; Госиздат, 1923. – XXI, – 364 с.

[3] Manuel F. Toward a psychological history of Utopias. – Daedalus, 1965, – vol. 94, № 1, – P. 293–323.

Но крайняя психологизация утопии, отказ от гармонии в пользу растворения тела в духе, «спиритуализации» (см. ниже – де Шарден) или «либидоизации» – раскрепощения инстинктов, торжества подсознательного (Н. Браун, В. Рейх, Т. Лиери, Г. Маркузе) – идейно связаны не только с внутринаучными факторами (в первую очередь, с обнажением «иррациональной изнанки» человека в работах З. Фрейда и культуры в трудах М. Вебера), но и с глубоким кризисом демократических институтов, основанных на формальном равенстве, с острым духовным кризисом в тех частях западного общества, которые как-то решили проблему куска хлеба и свободного от производительного труда уикенда.

Утопия, некогда подробно описывавшая хозяйственное и политическое устройство нового мира, сосредоточилась на программах психологического раскрепощения, а в утопическом Зазеркалье – антиутопии – восторженная интонация, с которой прежние островитяне демонстрировали путешественнику свои достижения, сменилась ожесточенным иррациональным антиутопизмом – ненавистью к сытой, спокойной, надежной жизни.

Апофеоз этой ненависти – монолог Нарушителя в знаменитой антиутопии О. Хаксли: «Я требую права быть несчастным, права иметь сифилис или рак, голодать, права быть вшивым, права жить в постоянной тревоге перед завтрашним днем»[1].

Утописту прошлого абсурдом показалась бы сама постановка вопроса: нужна ли спокойная, обеспеченная жизнь? Достижима ли она – вот проблема.

Современный утопизм с огромным напряжением, путем мобилизации самых сильных публицистических и художественных ресурсов старается доказать, что социально упорядоченное безоблачное будущее, может быть станет юдолью духовных страданий неслыханной интенсивности, ибо человек способен страдать и без рака, голодовок и концлагерей.

Автор современного утопического романа с большими оговорками признает право на «сытый желудок»: «Можно сказать, что гуманистическая функция социализма в том и состоит, что он поднимает человека на новый уровень страдания, ибо, если трагический конфликт человеческой судьбы неизбежен, то речь может идти лишь о выборе между голодным желудком и голодным духом»[2].

Библиографической редкостью стала политическая сатира, нацеленная своим острием не на скуку и благополучие, а на материальное убожество и политическое бесправие. «Духовные проблемы, – пишет ее автор, – не доходят до человека, работающего, как вол, или дрожащего от страха перед тайной полицией... поэтому прав рабочий, что сначала желудок, потом – дух, сначала – не на шкале ценностей, а на шкале времени»[3].

Каков путь реализации утопии: революция или эволюция – так можно сформулировать третий момент анализа. Утопизм и революционаризм – явления одного психологического ряда, – такова традиционная установка буржуазного либерализма. Оба они, пишет, например, М. Ласки, восходят к двум рядам глубинных архетипов человеческого сознания: «к образам рая и пламени, спокойного счастья и самозабвенной страсти», оба тяготеют к жизни на пределе, на полюсах человеческого существования, а не на «золотой середине»[4].

Этой установке внутри западной науки противостояли другие образы утопии, выводившие ее из сферы революционного сознания:

- мангеймовское онтологическое противопоставление утопии как предвосхищения будущего революционной идеологии как орудию политической борьбы;
- противопоставление кабинетной, разработанной до мельчайших деталей утопии мифу, продукту стихийного творчества масс в работах Ж. Сореля[5];
- придание утопии статуса мысленного эксперимента, понимание ее как «близкой родственницы науки» (Б. Скиннер, М. Мид);
- и, наконец, исследование Э. Блохом природы утопии как эстетической, как способности предчувствовать гармонию и наслаждаться этим предчувствием, способности, в основе которой лежит фундаментальная конструкция подсознательного – «принцип надежды»[1].

[1] Huxley A. Brave new world. N. Y.:Bantam books, 1958, – XIV, – 176 p.

[2] Mailer N. Barbary shore. N. Y.: Rinepart, 1951. – 312 p.

[3] Orwell G. Homage to Catalonia and looking back on the Spanish war. Parmondsworth: Secker and Warburg, 1968, – 246 p.

[4] Lasky M. Utopia and revolution: on the origins of a metaphor or some illustrations of the problem of political temperament and intellectual climate and how ideas, ideals and ideologies have been historically related. Chicago; London: Univ. Chicago press, 1976.

[5] Сорель Э. Размышления о насилии / Под ред. В. И. Фриче. – М.: Польза. 1907. – 163 с.

Какова в этом отношении тенденция новейшего утопизма? Этот вопрос правомерен, ибо нет утопии на все времена. Исследователь Е. Шацкий пишет, что, когда Энгельс называл утопию «интеллектуальной спекуляцией» и противопоставлял ее революционной теории, он не ставил своей задачей исчерпывающе охарактеризовать утопическое мышление, а лишь определял направление развития социалистической мысли, история которой в определенном смысле проходит между двумя крайностями: между ревизионистским принципом «движение – все, конечная цель – ничто» и «утопическим стремлением к конечной цели без учета реальных возможностей и нужд этого движения»[2].

В этом свете оценка современного утопизма не может быть однозначной. Большинство утопических схем социального изменения рассматривают будущее как неизбежный этап эволюции вида «homo sapiens», как результат прогресса. Но и эволюция и прогресс в большинстве из них протекают не в конкретном историческом месте и времени, а в качественно новой духовной среде – в «ноосфере», в «осевом времени», в «естественной природе», в «сверхкультуре», в «компьютерной цивилизации» и проч. В этом смысле современное утопическое мышление может быть названо метафизически-эволюционным, но никак не революционным.

Вместе с тем взгляды ряда современных утопистов соответствуют критериям анархо-революционного мышления, исходящего из абсолютной противоположности старого и нового мира. Их революционаризм – это стремление войти в новый мир без переходного периода, представление об общественном перевороте как о полном разрыве исторической преемственности, тот стихийный революционаризм, с которым всегда боролась марксистская диалектика. В непосредственной форме он являл себя в утопиях леваков, в граффити на стенах студенческого квартала в майском Париже 1968 г. «Даешь утопию! Только мечта реальна!», в строках передовой статьи левацкого студенческого журнала: «Универсальный кризис, который мы переживаем сегодня, жертвы которого – все мы, делает возвращение к утопии единственным реальным решением для человечества, стоящего перед угрозой уничтожения... новая утопия должна принадлежать ни авторитету, ни имени, ни гению, а анонимной массе, которая побуждая мыслителей к революции, позволяет им описывать свои мечты»[3].

Свойственный такого рода революционаризму апокалиптический пафос пронизывает и самые элитарные и эволюционные модели. О. Тоффлер, возражающий левакам-экстремистам, что будущее создается «не единым напряжением насильственной революции, а трудом десятилетий, усилением многих тысяч новаций и коллизий... пионерами космического сознания, носителями глобальной идеологии... менеджерами мультинациональных концернов, защитниками окружающей среды, революционерами, интеллигентами, писателями, художниками»[4], вместе с тем, как и авторы студенческого манифеста, воспринимает настоящее как абсурд, как назревшую катастрофу, но катастрофу искусственную – плод злой воли или неразумия, как трагическое, но исправимое отклонение от «космического задания».

И хотя книги его посвящены будущему, пишет он в них с равным пафосом о настоящем.

Этот пафос так силен, что можно, переходя к четвертому моменту анализа, говорить об изменении предмета утопической мысли во второй половине XX в. Социально-критический момент изначально был формирующим в становлении утопического мышления (и платоновская утопия была формой критики меркантильного духа космополитических городов афинской Греции и Малой Азии), но сегодня социальная критика вышла из подтекста и стала прямым предметом утопических трактатов. Под современным утопизмом все больше понимается специфический тип оценки и прогнозирования тех или иных тенденций общественного развития. Роман о прекрасном острове читается как анахронизм, путешествия во времени предпринимаются только в антиутопиях, в основном же утопическое творчество – это статьи и книги о современности, о сегодняшней капиталистической действительности, как бы увиденной из завтрашнего дня, это попытка «от имени будущего» ответить на вопросы: что такое научно-техническая революция или политический плюрализм – мост к будущему или тормоз на пути к нему? И – в зависимости от этого – что такое социальное аутсайдерство и контркультура, терроризм и неоконсерватизм, сексуальная революция и новое монашество, ретро-

[1] Bloch E. Prinzip Hoffung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978, 669 S. Bibliogr.: – P. 351–366.

[2] Szackl J. Swiadomosc historszna wizja przyszlosci. Stud. filoz., 1975, – № 8. – S. 41–52. (Здесь и далее переводы текстов Е. Шацкого сделаны К. В. Душенко.)

[3] Manuel F. E., Manuel F. P. Utopian thought in the western world. Cambridge (Mass.): Beacon press, 1979. – X, – 896 p.

[4] Toffler A. The third wave. N. Y.: Morrow, 1980. – 544 p. Bibliogr.: – P. 499–523.

мания и авангардизм – сигналы из будущего, которые надо принять, несмотря на всю их непривычность, или, наоборот, расшевеленные будущим и одетые в новые маски зловещие тени прошлого, с которыми надо бороться?

Как бы мы ни пытались классифицировать попытки ответить на эти вопросы: по социально-классовому принципу (ибо и сегодня есть утопии аристократические, буржуазные и пр.), по исторической роли (прогрессивные и реакционные), по содержанию (технократические, антигосударственные и пр.), по форме (трактат, пророчество, экономический проект, политический манифест, научный труд, романтическое послание), наконец, по способу реализации (утопии бегства от действительности в другое место, другое время или другой – инопланетарный мир; или утопии действия в форме поиска праведной жизни для избранных – утопии ордена; или как стремление спасти всех, даже не подозревающих о такой цели или вовсе не желающих ее – утопии политики) – мы окажемся перед фактом перерождения этих исторически сложившихся утопических жанров в утопический стиль, трудно поддающийся строгому определению, но хорошо узнаваемый каждым, кто знаком с утопической литературой, – в некую смесь философии истории, социальной критики, футурологии и религиозной философии.

В отличие от философа истории утопист не ищет в прошлом истоков явления, а выделяет в настоящем – в соответствии со своей философией – «смыслоносные элементы», которые в будущем должны получить полное развитие.

Что касается социальной критики, то в утопический ареал входит та ее часть, которая направлена не на конкретные пороки конкретного общества и даже не на систему в целом, а на все современное существование как неистинное.

Близость утопизма к религиозной философии в этом смысле явная. Она проявляется и в миллениаристском духе утопических проектов, и в личной религиозности ряда известных утопистов, в их пророческом пафосе и миссионерски-сектантской деятельности. Все это провоцирует исследователей на отождествление двух форм духовной жизни, на объявление утопии современной религией, на броские эффектные определения: «Правильнее всего определять утопию как секуляризованную религию, а религию как сакрализованную утопию»[1]. Но легкость таких определений подозрительна: на протяжении только последнего полстолетия современной религией назывались марксизм, экология, электроника, генетика, наука вообще...

Есть граница, отделяющая религиозное сознание от утопического. Пронизывающая оба мечта о рае, вера в рай у ортодоксально религиозного человека, верующего в спасение души, а не бренной земной жизни, неотделима от веры в ад, от веры в зло, приятие неизбывности зла на земле. Идеалистическая критика утопии в прагматических школах западной социологии недаром связывает бурное развитие утопизма нового времени «с падением веры в первородный грех и развитием индивидуализма, с просветительской верой в естественное добро и в возможность самостоятельного усовершенствования человека»[2].

Оптимистическая направленность утопизма (нейтрализуемая в религии указанием на геену огненную) – вот главный объект нападок на нее консервативных кругов общественной мысли.

«Утопические идеи, – явно ностальгически пишет, например, Дж. Талмон, до конца 18 века не выходили за литературные рамки политической сатиры или аллегории, а в реальности – за границы жизни маленьких сект. Эти идеи не могли торжествовать во времена, когда люди верили в первородный грех и, следовательно, полагали, что причина зла не в невежестве, а в слабости смертной человеческой натуры, и поэтому умели различать личную мораль, основанную на естественном побуждении, от политической морали, исходящей из наличия зла в человеческой натуре, из сознания, что ни человек, ни сообщество людей не могут сами упорядочить свою жизнь, что им нужна сила извне – будь то церковь, контроль или традиция». Идеологический смысл этого высказывания очевиден. Далее Дж. Талмон пишет: «Эти утопические порывы порождены одним из самых трагических и благородных инстинктов человеческих – инстинктом инновации. Трагических потому, что, как показала история, этот инстинкт всегда превращается в инструмент тирании и лицемерия... и следует

[1] Morgan A. Nowhere was somewhere: How history makes Utopias and how Utopias make history. Chapil Hill: Univ. N. C. press, 1946, – 234 p, Bibliogr.: – P. 213–224.

[2] Talmon J. L. The origins of totalitarian democracy. – N. Y. Praeger, 1960.

благодарить природу за то, что консервативный инстинкт в человеке сильнее инновационного, и потому утопии умирают, а история движется»[1].

Методологический смысл этой оценки утопии определен тем, что, противопоставляя утопию религии, Талмон невольно, хотя с отрицательным знаком, указывает на ее роль проекта общественного развития.

Под влиянием марксистской трактовки утопии многие ученые Запада пересмотрели свое отношение к созданным великими утопистами прошлого моделям социальной гармонии и сегодня видят в них «не реликты политических аспираций... а звено и фактор формирования социальной науки, неизбежный результат логического процесса»[2].

Талмон же (неправомерно отождествляя всю социальную науку с одной структурно-функциональной школой социологии) переворачивает ситуацию: современная социальная наука определяется как новый вид утопии.

Социологическая идея «интериоризации ценностей», согласно которой человек, живя в обществе, не просто поступает, как ему велят, но хочет, но может – в силу психологических законов – не хотеть поступать именно так, как ему велят, – есть, по Талмону, замена истории идеологией, утопизм в его последней и самой опасной форме.

Еще резче выражена эта мысль у его коллеги и единомышленника Р. Дарендорфа: «Мы хотим задать наивный вопрос: есть ли в реальных обществах такие утопические черты, как неподвижность, изолированность во времени и пространстве, отсутствие конфликта и разрушения? Если нет, то почему именно на этих предпосылках основано большинство современных социологических теорий, почему они оперируют утопической моделью?»[3]

Есть, пишет Р. Дарендорф, факт социологической теории – ценностное согласие в обществе. Есть эмпирический факт – общественные конфликты. Как их примирить? Социология даже не делает попытки объяснить это противоречие – она его просто игнорирует. «Христианская теология объясняла рывок от гармонии к хаосу первородным грехом, марксизм – возникновением частной собственности, структурно-функциональный утопизм хаоса вообще не признает, а отдельные случаи „отклоняющегося поведения“ толкует как результат действия бацилл, занесенных в рациональную ценностную систему из физиологического мрака подсознательного... И если у старых утопий был революционный запал, какая-то реалистическая действенная установка, то история социологии – это история подделывания под схему, история бесплодной полемики с существующим»[4]. Но есть и другая причина столь ядовито отмечаемого Р. Дарендорфом наукообразия некоторых современных утопических проектов.

Престиж науки в обществе, именующем себя постиндустриальным, таков, что стремление опереться на ее авторитет становится универсальным, и утопическая литература, как и утопическое экспериментирование, не составляет тут исключения. Определенную роль в научных аспирациях утопизма мог сыграть и тот факт, что один из самых сильных ударов по гармонической модели личности в XX веке был нанесен практиком-клиницистом, лечащим врачом З. Фрейдом, аргументировавшим свою модель пачками «историй болезни», другой – историком-экономистом М. Вебером, сопроводившим свою романтическую концепцию рационализации фолиантами исторических изысканий.

Утопия приняла этот вызов: самые экзотические ее образцы – евгенические, архитектурно-экологические, альтернативно-сексуальные – стремятся к многосторонней и по возможности системной аргументации и претендуют на широкую верификацию данными исторических наук. Сама степень специализации утопических проектов отражает эту ориентацию на научность.

Вместе с тем сложная символика религиозного и психологического выражения утопической мысли, ее пересечение с революционной идеологией и антиреволюционной футурологией требуют какого-то обобщающего, междисциплинарного подхода к анализу и оценке современного утопизма.

Все это на фоне количественного роста утопических проектов и расширения масштабов утопического эксперимента делает границы утопии настолько зыбкими и подвижными, что возникает ощу-

---

[1] Там же.

[2] Goodvin B. Social science and Utopia: Nineteenth century models of social harmony. Hassocks: Hervester press, 1978. – IX, – 220 p. Bibliogr.: – P. 208–214.

[3] Dahrendorf R. The new liberty: survival and justice in a changing world / Ed. R. Dahrendorf. Stanford (Cal) Stanford Univ. Press, 1975, – 162 p.

[4] Там же.

щение панутопизма – утопической реформации, наступления каких-то новых времен, когда некогда экзотический литературный жанр становится господствующим стилем, интеллектуальной модой и привычкой, все более неизбежным типом духовной жизни как таковой.

О глубоком изменении утопии, превратившейся из «политической поэзии» в «исследование будущего», убедительнее всего свидетельствуют наиболее содержательные моменты ее формы, – настроение и тональность.

Как справедливо отмечает Ева Браун, «утопия перестала быть иронией и стала оппозицией. Утопии теперь – не политическая поэзия, а рациональное исследование; не упражнения в понимании человеческой натуры, а инструменты действия, направленные к универсальной реализации»[1].

О том же пишет Дж. Велкер[2], анализируя скрытую за современной риторикой символику и структуру иронической утопии в творчестве Д. Лоуренса, следование которого традициям Платона[3], Свифта, Рабле выглядит в XX в. подтверждающим правило исключением.

«Я охотно признаю, что в утопийской республике имеется очень много такого, чего я более желаю, нежели ожидаю», – писал Мор[4], ибо, как свидетельствует его друг Эразм Роттердамский, «в характере Мора была некоторая отрешенность от обыденной жизни и несколько скептическое отношение к ней... он блестящ был в философской беседе, но никогда не отдавался этим проблемам целиком». Эразм также пишет, что Мор издал свою «Утопию» не с конструктивными, а с аналитическими целями, с «намерением показать, по каким причинам приходят в упадок государства, хотя главным образом он имел в виду Британию».

Человек, стоявший на рубеже средневековья и Ренессанса, добывал знание в первую очередь для собеседников-единомышленников, а не для исполнителей своей воли, для критиков-интеллектуалов, а не для строителей будущего. Мор написал свою книгу на латыни и не хотел переводить ее на английский и, как справедливо предполагает А. Мортон, не только из предосторожности: «...он принадлежал к тому содружеству ученых, для которых латынь была обычным и привычным средством общения. Мору было довольно того, что его друзья в разных странах могли читать его труд»[5].

Меланхолия Т. Мора, мизантропия Дж. Свифта, с особой силой сказавшаяся в его политических памфлетах – горьком комментарии к утопическим путешествиям, веселый скептицизм Ф. Рабле – вся иронически-созерцательная эстетика классической утопии, ее убеждение, что люди могли бы жить по-человечески, если бы они захотели, но только неумный простофиля может предположить, что они этого захотят, – полностью утрачены новой утопией, утопией XIX и XX веков.

Великие утописты XIX в. сами пытались реализовать свои проекты. В конце века десятками и сотнями возникали, например, общества последователей Кабе. Автор столь ценимого Энгельсом романа «Вести ниоткуда» У. Моррис[6] был активнейшим участником социалистического движения в Англии.

Но этот утопизм, пронизанный нетерпением и серьезностью, утратив иронию, не утратил самокритики: он еще осознавал себя в какой-то мере «благородным чудачеством», «святым безумием», отважным вызовом «здравому смыслу»: в лирических отступлениях своих романов, в памфлетах и личной переписке (цитировать которые здесь нет возможности) этот утопизм еще принимал предложенную ему поэтом честь быть «безумцем, который навеет человечеству сон золотой», вплоть до Г. Уэллса, Г. Честертона, Э. Форстера.

Идея, что объективный ход общественного развития и субъективные проекты могут не совпасть, чужда авторам утопий, о которых идет речь в нашей главе. Каждый из них убежден, что он носитель рациональности, рупор эволюции, трезвый и рассудительный сын века, а не верующие в его проект –

---

[1] Brown E. An exquisite platform: Utopia interpretation. – J. Soc. Philos., 1972, – vol. 3, – P. 20–31.

[2] Voelker J. The spirit of non-place: elements of classical ironic Utopia in D. H. Lawrence's «Lady Chatterley lover». – Mod. fiction studies, 1979, – vol. 25, – № 2, – P. 223–239.

[3] Платон. Сочинения: В 3-х т. / Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса; Вступит. ст. А. Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1968–1972.

[4] Мор Т. Утопия / Пер. с лат. А. И. Малеина, Ф. А. Петровского; Вступит. ст. В. П. Волгина. 2-е изд. доп. – М.: Изд-во АН СССР 1953. – 296 с. (Предшественники науч. социализма).

[5] Мортон А. Л. Английская Утопия / Пер. с англ. О. В. Волкова; Под ред. и со вступит. ст. В. Ф. Семенова. – М.: Изд-во иностранной лит.. 1956. – 278 с.

[6] Моррис У. Вести ниоткуда, или эпоха спокойствия / Пер. с англ. Н. Н. Соколовой; Вступ. ст. Ю. Кагарлицкого. – М.: Гослитиздат, 1962. – 312 с.

непрактичные, прекраснодушные, беспочвенные мечтатели (см. напр, у Б. Скиннера: «Бихевиористская редукция поведения до двух его составляющих: «стимул-реакция» есть, конечно, некоторое упрощение, но оно несравнимо с теми искажениями, которые проделывает с поведением здравый смысл»[1].

«Панутопизм» проявился и в развитии совершенно новой, но уже плодовитой области истории идей – утопиологии, изучающей историю, теорию, психологию и даже психопатологию утопического сознания. Этот процесс не имеет однозначной оценки в западной литературе. Для Мануэлей, Г. Кейтеба, К. Брайтона он естественен и необходим как новый тип духовной жизни, вполне соответствующий наступающей постиндустриальной эре, как мост от философских спекуляций прошлого к будущим «играм в бисер» – свободным, этически незаангажированным упражнениям «неотчужденного разума».

Еще четверть века назад признание научного значения позитивного отношения к утопии было в элитарных кругах Запада почти единодушным. Элита тогда защищала утопию, которая, потесненная «операционными определениями» и «математическими моделями» социологии, – переживала кризис.

Тогда К. Брайнтон с тревогой писал, что в идейном багаже современного интеллектуала оскудел утопический потенциал, что это чревато экстремистскими кренами, поскольку в мечтах рождается ответственность за будущее[2].

Утопизм традиционно связан с верой в прогресс, и разрушение этой веры в мировоззрении интеллигенции не могло не вести и к распаду прежнего утопического сознания»[3].

В 1957 г. в книге, знаменательно названной «После утопии», Дж. Шклар писала: «Мы знаем слишком много даже для самого слабого утопизма, а без него невозможно конструировать политические теории». Крах утопизма представлялся ей крахом надежд на создание «политической культуры» – этой голубой мечты всех либеральных политологов, ранней версии «демократии участия». С характерным сайентистским преувеличением роли внутринаучных событий в истории идей она писала, что «стало неприличным говорить о справедливости после всего, что мы узнали о ней из новейших исследований; что даже жажду власти теперь – после Вебера и Фрейда – невозможно выявить как осознанную потребность, ибо сам человек не знает своих мотивов; что социологическое разведение социума и культуры привело к невозможности выявить источник власти в тоталитарном обществе... Невозможно бороться со злом, не зная его корней, а на цинизм у моего поколения нет сил: он вышел из моды. Радикальным надеждам мешают не только политические события, но и уроки психологии, эмпирические исследования политических институтов, а также такие рефлектирующие теории, как психоанализ или социология знания. Теперь каждый знает, что обобщения бесплодны»[4]. Уверенность, с которой молодая социология сняла «вечные вопросы» о смыслах и причинах, заменив их «структурностью» и «функциональными связями»; эффективность, с которой она заполнила белые пятна в знании о личности результатами наблюдений за группами индивидов; ее логически законченные мотивационные теоремы – «интериоризация ценностей», «конформизм» и проч. – загипнотизировали ту политически активную и этически восприимчивую часть интеллигенции, которая всегда выдвигала из себя творцов утопий, и на два послевоенных десятилетия почти лишили ее голоса.

В 70-е годы Запад пережил отчасти спровоцированный, отчасти спонтанный контркультурный эксперимент.

Крах сексуальных и эстетических революций, перерастание хэппенингов в антисоциальные эксцессы, с одной стороны, разочарование в возможностях структурно-функциональной социологии – с другой, на фоне общего кризиса системы и признаков экологической катастрофы вывели утопическую мысль из оцепенения и привели в 70-х годах к тому ее взлету, который мы описали раньше и назвали панутопизмом.

И почти немедленно негативизм, свойственный либеральному мироощущению, поставил его в оппозицию к утопии.

---

[1] Skinner B. Beyond freedom and dignity. N. Y., Knopf, 1971, – 255 p.

[2] Brinton C. Utopia and democracy. – Daedalus, 1965. – Vol. 94, № 1. – P. 348–364.

[3] Научно-техническая революция и общественный прогресс: Сборник / Редколл. Э. А. Араб-Оглы и др. – М.: Мысль, 1969. – 398 с.

[4] Shklar J. After Utopia: the decline of political faith. Princeton: Princton Univ. Press, 1957, – 308 p.

Дж. Шклар, тосковавшая по утопии в годы ее упадка, теперь радуется, что из спектра общественного сознания исчезли политические утопии (таковых, как мы видели, действительно теперь не пишут) – «эти попытки реванша фантазеров-социалистов XIX и XX вв. за триумфальное шествие индустриализма и либерализма, за великую и благотворную революцию в политическом мышлении»[1].

Стон «Куда делись эти утопии?» – пишет теперь Дж. Шклар, – исходит от тех, кто тоскует по революционаризму или фашизму, или от тех, кто страдает античной меланхолией по поводу несовместимости мира вещей и мира идей. Утопия исторически изжила себя»[2].

Такое радикальное заявление – всегда пролог к созданию новой утопической схемы общественного развития. Эта схема, представляющая общественное развитие как развитие социальной мысли, настолько симптоматична, что заслуживает более детального рассмотрения. В ней вычленяется пять исторических звеньев:

1. Классическое время – античное восприятие политики.

2. Новое время – литературный утопизм.

3. Индустриальная эпоха – радикальная идеология, но все еще в форме квазиутопической политической притчи.

4. Наше время – политическая теория на противоречащем ее содержанию анахроническом языке утопии.

5. Будущее время – политическая культура. В основе этой схемы, на наш взгляд, лежит религиозно-философская идея (ярче всего выраженная в последние десятилетия у Карла Ясперса[3] и Тейяра де Шардена) о прогрессе духовности как следствии количественного увеличения живущих «высшей жизнью» людей. У Шклар эта идея выражена на политическом языке «расширения участия» и сращена с социально-психологической концепцией изменения содержания духовной жизни по мере ее распространения от элиты к массе в направлении от политики к культуре.

На первых трех фазах политическая утопия отражала стремление одиночек или групп интеллектуалов преобразовать действительность. Но сегодня – на четвертой фазе – часть из них, признавая нереальность абстрактных схем, сознательно отказывается от соблазнов утопического проекта и переходит к культурному строительству с вовлечением «молчаливого большинства», которое на пятой фазе и станет субъектом политической культуры. Это, пишет Шклар, психологически непросто, ибо надо изжить «наш общий метафизический бред – мечту о совершенстве».

В последних словах мы видим определение той цены, которую заплатила утопия за вновь обретенный статус теории общественного развития или, другими словами, указание на границы современного утопизма (пятый момент нашего анализа).

Речь идет о замене исконной утопической формулы «прекрасного нового мира» компромиссной формулой «мира лучшего, чем наш» или полуапокалиптической формулой «мира, который выживет». Речь идет о включении конфликта, напряжения, страдания, агрессии в картину будущего.

В утопических спекуляциях З. Бжезинского, Д. Белла и О. Тоффлера, представляющих наиболее значительный вариант «практопии», т. е. «утопии выживания», нет традиционных качественно этических и эстетических – определений будущего: светлое, прекрасное и т. д. (У Тоффлера оно называется «сигнальной культурой», «цивилизацией с почти тотальным богатством воспоминаний», «самокоординирующейся ионосферой» и проч.)

Компромиссные настроения авторов утопических проектов в серьезной мере обусловлены факторами идейного порядка, в первую очередь марксистским анализом иррациональности капиталистического производства и отчуждения личности – анализом, идеологически нередко отвергаемым, но духовно пережитым и ставшим частью мироощущения западного интеллектуала.

Обусловлены они и другими «разоблачающими» идеями века, рожденными внутри немарксистской мысли. Среди них – выдвинутая З. Фрейдом и развитая К. Юнгом концепция амбивалентности личности «открывшая глаза» гуманистам на то, что человек не хочет совершенства, ибо ему, руководимому инстинктом смерти столь же сильно, как инстинктом жизни, наслаждение невнятно без страдания и мучительства; здесь описанная М. Вебером неразрешимая антиномия, согласно которой стремление к рационализации жизни, рожденное ужасом перед хаосом истории, роковым образом

[1] Shklar J. The political theory of Utopia: from melancholy to nostalgia. – Daedalus, 1965, – vol. 94. № 1. – P. 293–323.

[2] Там же.

[3] Jaspers K. Vom Ursprung ubd Ziel der Geschichte. 3. Aufl. Munchen: Piper, 1952. – 3452 S.

заводит человечество в один из двух иррациональных тупиков: в рутинность упорядоченности или в произвол харизматического лидерства – подчинения[12]. Веберовский авторитет, принявший на Западе после его смерти масштабы духовной диктатуры, вырвал у прогрессистов их главную опору – веру в абсолютную благотворность рациональных усовершенствований.

Но этот вызов, взорвав утопическую традицию, отколол от нее тех, кто оказался способен «защитить рай», либо восприняв по-своему новую информацию, либо полностью проигнорировав ее, либо бросив ей открытый вызов.

В первом случае мы имеем в виду В. Рейха, который в послевоенной (20-е годы) Германии оптимистически прочитал Фрейда и предложил миру свою «сексуальную утопию» – достижение полной гармонии и счастья через полную либидоизацию – раскрепощение инстинктов, торжество подсознательного, иррационального, асоциального (но тоже претендующего на культурную природу) начала.

В шестидесятые годы эта тенденция радикализировалась до полного сексуального и социального экстремизма: Н. Браун[3], обнаружив у В. Рейха либеральное отношение к репрессивному обществу, предложил свой проект немедленного освобождения через снятие педагогических тормозов с детской сексуальности. Т. Лиери призвал на помощь наркотики[4]; феминизм поднял мятеж против традиционного разделения сексуальных ролей[5]; наконец, Г. Маркузе именно на этой основе теоретически развел «живой эрос» и «мертвую цивилизацию»[6]. Все эти эксперименты – от психоделических бдений до жестоких хэппенингов – в какой-то мере теоретическим эквивалентом имели защиту «психологического рая», а рай в них понимался как снятие всех запретов.

Второй вариант защиты «рая» – эсхатологическое решение вопроса о совершенстве, раздвижение его границ не только за пределы истории, но и за пределы физической жизни, нашедшее наиболее яркое воплощение в проповеди Тейяра де Шардена и более секулярное и локальное – в глобальной утопии Э. Фромма.

Наконец, третий – игнорирующее все и всякие амбивалентности культуроустройство: технократические и культурологические утопии.

Прежде чем перейти к рассмотрению этих вариантов, напомним, что можно вычленить три ориентации утопического сознания: историческую как таковую, исторически-традиционалистскую и исторически-утопическую. В первом случае будущее мыслится как некоторая равнодействующая прошлого и настоящего, во втором и третьем соответственно абсолютизируется одна или другая составляющая этой равнодействующей. Утопист бежит от того, что ему неприемлемо в настоящем, в счастливое будущее, традиционалист – в дорогое и милое прошлое, но именно потому, что они бегут от каких-то сторон действительности к другим ее сторонам, для них нет иного измерения, кроме исторического, других ценностей, кроме тех, что сложились исторически. Все три ориентации самоопределялись только по отношению к истории[78].

По отношению к истории определялся и антиисторизм как негативная, мятежная форма утопического сознания. Но бывшая когда-то эпицентром мировоззренческой борьбы оппозиция историзма и антиисторизма вытесняется борьбой исторического сознания во всех его – и позитивных и негативных – формах с тотальным аисторизмом.

Некоторые исследователи отмечают, что аисторизм соответствует технократическому образу будущего, ибо он основан на вере во всемогущество техники, способной якобы радикально и окончательно освободить человека от истории, «перевести его из исторического измерения в измерение

---

[1] Weber M. Economy and societry: An outline of interpretative sociology / Ed. by G. Roth, C. Wittich. Berkeley etc.: Univ. Cal. press, 1978

[2] Weber M. The theory of social and economic organization / Transl. by A. M. Henderson, T. Parsons; Ed. T. Parsons. N. Y.: Oxford univ. press, 1947, – X, – 436 p.

[3] Brown N. Life against death: The psychoanalitical meaning of history. Middletown (Conn.) Wesleyan Univ. press, 1966. – XII, – 366 p. Bibliogr.: – P. 351–366.

[4] Leary T. The politics of extasy. N. Y.: Bentam, 1968. – 371 p.

[5] Evans S. Personal politics: the root of woman's liberation in civil rights movement and the New Left. N. Y.: Knopf, 1979. – XII, 274 p. Bibliogr.: – P. 257–288.

[6] Marcuse H. An essay on liberation. Boston: Beacon press, 1969. – XI, – 91 p.

[7] Волгин В. П. Французский утопический коммунизм. М.: Наука, 1979, 336 с.

[8] Володин А. И. Утопия и история: некоторые проблемы изучения домарксистского социализма. М.: Политиздат, 1976. – 271 с.

завоеванной техникой природы»[1]. Но ограничиться этой точкой зрения – значит сузить и осовременить феномен утопизма.

История же утопизма как часть истории идей показывает, что тотальный аисторизм изначально был элементом утопического мышления. Из двух принятых версий происхождения термина «утопия»: благословенная страна и место, которого нет, вторая соответствует духу аисторического метафизического утопизма.

Истоки его – в древнейших представлениях человечества о возможности положительного решения судеб мира и человека как чего-то абсолютного, конечного, о возможности перехода из исторического смертного времени в иное – бессмертное, где абсолютно разделяется добро и зло и первое победит второе. Древнеегипетские мифы и вавилонский эпос с их верой в личное бессмертие; мистическое осмысление всемирной истории в древнем иудаизме; притчи и символы Нового Завета с их двойным снятием истории: для верующих – после первого пришествия незримо; для остальных – после второго пришествия явно – все это вневременные утопии страждущих от исторического зла и грезящих о вечном благе людей.

Религиозно-мистические учения средних веков распространили эту утопию на природу и, наконец, на самого Бога, утверждая, что в конце мира природа просветлится и растворит в своей благости и Бога, и человека. Этому радикальному спасению должно предшествовать радикальное потрясение мира, а не просто его изменение. «В религиозных учениях позднесредневекового хилиазма, выразивших чаяния социальной справедливости и ознаменовавших собой наступление глубоких сдвигов в жизни Европы (Иоахим Флорский, Мюнцер и др.), – пишет С. Аверинцев, – происходит перенесение интереса от индивидуальной эсхатологии к всемирной. Это характерно и для новейшей религиозной философии, поскольку одним из главных шансов современного христианства является истолкование кризисных процессов актуальной истории в смысле исполнения эсхатологических сроков»[2].

Утопическое движение, направленное против истории, ориентированное не на лучшее место или лучшее время, а на иную реальность – вневременную, внеисторическую – имманентно к светскому утопическому мышлению.

В основе его лежит недоверие к социальным решениям, построенным либо на насилии, либо на компромиссе, и стремление опереться на нечто универсальное и не зависящее от законов социального существования. «Золотым веком» таких утопий был век Просвещения с его идеями «естественного права» и «естественного состояния».

В XIX в. история становится непременной матрицей проектов совершенного общества. Но критико-утопический социализм XIX в., хотя и был по замыслу и практике поиском социальной науки, которая заменила бы метафизику «естественного права», вдохновлявшую французских просветителей, сам остался во многом во власти религиозной эсхатологии, звучавшей и в заветах «нового христианства» Сен-Симона, и в мистико-пантеистическом толковании человеческой природы у Фурье, и в «социалистической религии» Оуэна.

Наконец, идеология и практика реформизма внесли еще одну коррективу в сложную картину утопизма нового времени, заполнив ее всевозможными утопическими по характеру проектами «третьего пути» к идеальному обществу, проектами «классового мира», «социальной гармонии».

Поле современной утопической мысли лежит таким образом между двумя источниками, из которых она родилась и в которые обречена впадать, каковы бы ни были ее взлеты и зигзаги, – между религией и реформаторской деятельностью. И поле это неоднородно.

Если на границе с реформизмом оно выглядит как «практопия» – компромисс между мечтой и действительностью в хорошо просматриваемых социально-классовых исторических координатах, то на границе с религией оно синкретично и значительно менее идеологически однозначно: опираясь и на христианскую мистику, и на рационально-философское теоретизирование, и на естественнонаучные данные, оно имеет единую антропологическую ось – представление о принципиальной благости человеческой природы, изначально причастной Абсолюту, как гарантии всеединства человечества и его конечной гармонии с природой вплоть до слияния и растворения в едином бытии. Грозные признаки экологического кризиса в последние десятилетия в значительной мере придали этому крылу утопизма характер экоантропологического хилиазма. Под знаком экологической катастрофы пи-

[1] Szacki J. Swiadomosc historszna wizja przyszlosci.. Stud. filoz., 1975. – № 8. – S. 41–52.

[2] Аверинцев С. С. Эсхатология. – В кн.: Филос. энцикл. – М., 1970, – т. 5. – С. 580–582.

шутся книги и статьи, создаются общины и коммуны, «зеленые партии» и вольные церкви, осознающие себя «экологическими нишами» нового человечества, «гнездами новой эволюции».

Высказанная на рубеже XX в. русским мистиком и философом-утопистом Вл. Соловьевым идея об ускорении исторического процесса, обязывающем его современников принять на себя мессианскую роль спасителей природы, освободить от рабства и тления не только себя, но вещный мир, стала ныне ведущей в системе метафизической этики авторов утопий «психологического рая» и участников экспериментов создания «Царства Божия на Земле».

Так в XX веке был воскрешен хилиазм – ориентация на «другую реальность», воскрешен философией истории в форме поиска исторической цели.

Здесь в первую очередь должно быть названо имя Арнольда Тойнби, в ходе многолетних размышлений над стадиями развития замкнутых локальных цивилизаций пришедшего к мысли о неизбежности наступления эпохи «этериализации» – трансцендирования истории в новое качество – универсальную религию, не знающую ни пространственных, ни временных рамок. После этериализации освободившееся от законов истории, от конкретных исторических времен человечество войдет в вечное «Время братства»[1].

Более секулярный вариант «другой реальности» мы видим в концепции «осевого времени» Карла Ясперса[2]. По гипотезе Ясперса, между 800 и 200 гг. до н. э. горстка людей, не знающих друг о друге: отшельники Китая, аскеты Индии, философы Греции и пророки Иудеи – выпала из той истории, в которой жили их современники, и впала в «другую Историю», подчиненную закону свободы или совести. Тем самым они перестали быть «историческими людьми» и стали «личностями» – членами абсолютного вневременного братства, сегодня такого же, как в дни своего зарождения, неизменного, но изменяющего мир, ибо, согласно недоказуемой, свободной («совестной») гипотезе Ясперса, то, чем становится один человек, косвенным образом изменяет всех. Такова цель истории: вочеловечение всех, превращение толпы, публики, народа (трех объектов обычной истории) в субъект Истории – духовное человечество, движущееся не по закону, а по судьбе, не вперёд, назад или по кругу, а в глубину – к тем истокам, из которых оно вышло, ибо в такой Истории исток и цель совпадают. Ясперс убежден, что у всех людей – одно будущее, хотя в принципе отказывается гадать, на чем будет основана эта общность – на восстановлении библейской религии, на власти мирового социалистического государства или на всемирной империи. Убеждение это зиждется на «эмпирически очевидном» росте потребности в общении и на опять же «эмпирически очевидном» усилении ностальгии по «осевому времени».

У Ясперса гораздо отчетливее и ярче, чем у Тойнби, выступил образ двойного времени – методологической основы тех утопических проектов, которые мы условно называем «аисторическими»: «горизонтального» времени, «перпендикулярного» к нормальным хронологическим временам, с тех пор длящегося для некоторых избранных как их крест и благодать. Элитарное, провидческое и духовидческое в своих истоках, это время по цели своей универсально, всечеловечно.

Наделяя смыслом только историю вочеловечения – условную, лежащую поперек хронологической реальности, Ясперс, по существу, создал манифест метафизического утопизма. Но его книге современный утопизм обязан и более конкретно. Защищая идею человека как духовной реальности, отделенной бездной от остального живого мира и потому подлежащей не эмпирическому познанию, а только утопическому визионерству, защищая ее не от врагов, а от «соперников по вере» – от религии, науки и светского гуманизма, Ясперс сформулировал постулат современной науки в том его виде, как он лежит в основе полумистических-полусайентистских утопий второй половины XX века.

Ясперс увидел науку как наименее зарационализированную, наиболее свободную, совестную, самую открытую, бесстрашную и самокритичную сферу интеллектуальной и духовной жизни. Он полагает, что душевную направленность и этический импульс современной науке дала библейская религия в ее пророческом подлиннике: требование истины любой ценой и вместе с тем необходимость оправдания бытия перед лицом зла. (Диалог Бога с фарисеями и Иовом в книге Иова, с его точки зрения, аналогичен только двум феноменам бытия: борьбе исследователя с собственными установками в процессе научного исследования и борению веры и истины в общении любящих). Он полагает также, что сегодня наука свободнее и духовно беззащитнее религии. Наука «знает», что никакие успехи

[1] Toynbee A. Civilization on trial. N. Y.: Oxford Univ. press, 1948. – VII, – 263 p.

[2] Автор пользуется текстами К. Ясперса в переводе М. И. Левиной.

не дадут ей постижения структуры бытия в ее целостности. Для нее нет ни случайного, ни уродливого. В ней идет взаимодействие эксперимента и теории, а значит логос и алогизм играют в ней на равных, всегда оставляя муку непознанного – основу той духовности, которая выломила личность из истории. Эта мука – мука желания понять – залог будущего человеческого единства.

Но то, что ошеломляющий научно-технический прогресс нового времени не привел к пониманию – единству, что в зените этого прогресса были построены газовые камеры и сброшена атомная бомба, что на его фоне совершились мировые войны и геноцид, приводит К. Ясперса к выводу, что единство не связано ни с триумфом научного знания, ни с модернизацией, ни с техническим и бытовым универсализмом, ни с технологическим прогрессом и что его конкретный смысл на сегодня нам не ясен.

Тем самым определяются границы «здорового утопизма» – образец его «светская священная история» самого Ясперса, его легенда о «сотворении личности». Утопия может и должна напомнить человеку о его первом свидании с трансцендентным, ибо напоминание о первом свидании оживляет любовь. Легенда об «осевом времени» должна зарядить человека любовью к вечности, побудить его вступить в круг свободно философствующих «детей вечности», конкретизирование же этой цели будет уже идеологией – ввязыванием в низменную хронологическую историю. Так, утопическое визионерство К. Ясперса, определяя истоки истории и ее цель, оставляет открытым вопрос о ее конкретном «конце». Для антитеиста и либерала Ясперса такой вопрос невозможен, потому что его философия истории еще на грани утопизма.

Именно этот вопрос стоит в центре утопии католического проповедника, религиозного диссидента, миссионера и одного из выдающихся естествоиспытателей XX в. – Тейяра де Шардена.

В творчестве Шардена мятеж против времени выразил себя в форме синтеза научного знания и мистической религиозности – установки, на сегодняшний день ставшей мировоззренческой альтернативой секулярного либерализма на Западе. Аисторизм Шардена – двуцветное знамя.

С одной стороны, бунт своего утопического сознания против истории он интерпретирует как драму эволюции – как восстание коллективистского, видового духа эволюции против эволюционно абсурдного феномена человека, против исторически, т. е. случайно, иррационально сложившегося типа существования для себя.

В ретроспективной своей части эволюционная схема Шардена исторична: она исходит из материалистической схемы развития, из дарвиновского принципа возникновения видов. «Содержанием первой фазы были созданы сложные многоклеточные организмы вплоть до человека»[1].

Но с этого момента и далее Шарден – ламаркианец. С этого момента он, как Тойнби и Ясперс, делает скачок от конкретных исторических времен к абстрактному эсхатологическому Времени.

Но в отличие от последних Шарден переводит идею качественного перерождения Времени и в антропологический план и доводит ее до логического конца. Тойнби и Ясперс видели в будущем освобожденного от рабства перед историей, но все того же человека, человека человечества. Для Ясперса вочеловечение начинается и кончается на индивиде: речь идет лишь о количественном увеличении таких индивидов, о превращении «людей осевого времени», «вечной элиты» в человечество.

Шарден признает реальный смысл такого процесса, только как промежуточного, временного. Да, на сегодняшний день «одухотворение каждого одушевляет, смягчает Вселенную»[2].

Но должен наступить конец и этому процессу. Воображение Шардена-палеонтолога, с одной стороны, и мистика – с другой, не может представить себе в этом запредельном Времени человека. Оно рисует ему качественно новый вид – «коллективного человека».

Но и это не конец антропогенеза. «Homo collitctivicus» сам создает себе среду обитания – духовную атмосферу планеты – ноосферу, образующуюся над биосферой в качестве духовной оболочки. Внутри нее в ходе ноогенеза он превращается в сверхсложную, сверхцеребрализованную архимолекулу, растворяющуюся в духовном океане, который уже не есть жизнь. Таково полное и окончательное избавление от времени, от истории.

Эсхатологические масштабы утопии Шардена не помешали ее переносу на политическую карту современности в качестве одной из определяющих координат. Темперамент Шардена – темпера-

[1] Teilhard de Chardin P. L'avenir de l'homme. Oeuvres complets. P., 1959. – Vol. 5. 408 p. (здесь и далее тексты Т. де Шардена даны в переводе К. Г. Мяло.)

[2] Там же.

мент пророка, а не отшельника – обратил его к сегодняшнему этапу развития коллективного человека. Суть его, по Шардену, в том, что в качестве предварительного условия образования архимолекул центр тяжести переносится с личности на этническую и национальную группу, на ее орудие – государство как систему, координирующую массы индивидов.

Из сугубо физической посылки: «Вселенная стягивается к одной вершине... структура ее сходящаяся». Шарден делает крайне социальный вывод: «Современные тоталитарные движения при всей их жестокости и пороках эволюционно оправданы».

«Причины их, – писал он в годы, когда европейская интеллигенция выступила с гуманитарным протестом против фашизма (фашизм, разумеется, не поддерживал и Шарден – *В. Ч.*), – не в злой воле отдельного лица, не в традиционализме, не в ностальгии, а в зове из будущего». Прислушиваясь к этому, Шарден выступил с радикальной переоценкой демократических ценностей до того, как в США и Европе началось движение за «демократию участия». Как и Ясперс, Шарден убежден, что у всех людей – одно будущее (но с существенной оговоркой: у всех, кто пройдет эволюционный экзамен на духовность, – остальные будут преданы муке разложения материи). Диалектика социального единения, по Шардену, – это диалектика либерализма и тоталитаризма – этих двух внешне противоречивых форм социального идеала, «сочетание которых биологически определяет самую сущность и ход антропогенеза»[1].

Путь к реализации своего социального идеала Шарден продумывает достаточно конкретно. На уровне политической жизни он идет через отказ от исторически сложившейся плюралистической, «рыночной» формы демократии и пересмотр концепции прав человека «не в пользу и по мерке отдельного индивида, а в пользу группы»[2]. В шарденовской утопии значительное место отведено критике представлений о плюрализме как основе демократического процесса. В свете метафизического эволюционизма плюрализм – это следствие недоразвитости личности, ущербности ее воли и ограниченности ее свободы. В мире личностей, развитых до способности к духовидению, к непосредственному постижению сущности друг друга и вместе с тем эмансипированных до полной независимости друг от друга, восторжествует не плюрализм, а атмосфера непринуждения, единодушия, «в чем и заключается в конечном счете окончательная и неуловимая сущность демократии»[3]. С точки зрения обеих анализируемых нами особенностей современного утопизма: как формы социальной диагностики и как типа исторического сознания, важно отметить, что стремление отыскать «неуловимую сущность демократии» вне ее исторически сложившихся парламентарно-рыночных форм характерно и для нетеистических утопий.

В утопии либерала и антитеиста Эриха Фромма будущая социальная жизнь так же видится, как эманация нетеистического, но религиозного духа, как Град Бытия – синтез Града Божия и Града Мирского. Программа освобождения от собственности как социоэкономической и психологической категории, программа перехода от жизни-обладания к жизни-бытию опирается на прецеденты недемократические: племенные структуры, дореформаторское «матриархальное» христианство, ветхозаветную теократию[4].

Но вернемся к Шардену. Итак, замена плюрализма единодушием удовлетворит потребность эволюции в создании упорядоченного конвергентного множества. Но каким содержанием наполнится жизнь этого множества? Что предлагает Тейяр Вселенскому собору в качестве мессы?

Здесь поднятое Шарденом знамя протеста против истории как истории индивида, против времени как временности жизни оборачивается к нам другой своей стороной – мистически-религиозной. Здесь ноогенез называется Христогенезом, сущность вещей – Богом, дух эволюции – Божественным Сознанием.

Здесь речь идет не просто о бегстве с планеты (т. е. бегстве от смерти) в океан духа, а о соединении с Богом. Через столетия после проповедей таких мистиков, как Экхарт и Беме, Шарден, опираясь на свой авторитет ученого-естествоиспытателя, выступил с еретической идеей ущербности Бога, не меньше человека страдающего от своего одиночества, несовершенного в своем совершенстве, жаждущего воссоединения с человеком и совместного растворения в духовном океане.

[1] Там же.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Fromm E. To have or to be? N. Y. etc.: Harper and Row, 1976. – 215 p. Bibliogr.: – P. 202–209.

Эволюционным абсурдом представляется Шардену возможность постоянного противостояния вечного и временного начал в космосе, стагнация дуализма. Только воссоединение этих двух начал восстановит «органический комплекс Бог и мир, Плерому – таинственную реальность, более прекрасную, нежели сам Бог»[1].

И так же как преодоление индивидуализма возможно только через предельное развитие, утончение и даже изощрение личности, так же преодоление религии произойдет через развитие религиозного сознания и кульминацию любви к Богу.

Но усложнение сознания вплоть до постижения сущности вещей единым духовным прикосновением к ним может идти только за счет постепенного сворачивания чувственной жизни. Здесь Шарден без всяких оговорок и маневров – абсолютный и непримиримый оппонент Фрейда, адепт спиритуализации, а не либидоизации как оси развития человечества. Не празднику тела, но высвобождению духовной энергии служит Вселенский собор Шардена. В утопии Шардена достаточно конкретно поставлен и вопрос о средствах сосредоточения и направления к единой цели духовной энергии. Вопрос этот Шарден решает как технократ, решительно абстрагируясь от либерально-гуманитарных «предрассудков». Максимизация сознания при минимуме усилий – задача, решение которой доступно машине. Без универсального машинизма невозможно ни социальное единодушие (недаром «демократия участия» – это «компьютерная демократия»), ни усложнение сознания. (Как видим, Мэмфорд для подтверждения своего тезиса о «машинной утопии» мог бы обратиться не к Платону, а к творчеству своего современника.)

Правда, сам процесс машинизации он стремится представить как внутренне противоречивый, как диалектику технизации и теоретизирования с превалированием сегодня – техники, завтра – теории (а в запредельном времени – растворения обоих потоков в духовидении).

Вся эта утопическая программа у Шардена приобретает характер категорического нравственного императива. Убежденный, что психически замкнутый на самом себе вид не может развиваться так, как развивались «дарвиновские виды», т. е. объективно он требует от своих современников: станьте субъектами эволюции, ее капитанами, сознательно ведущими свой корабль к намеченной цели. Рвите со своим героическим наследием – с прометеевым или фаустовым духом, служившим настоящему, творившим добро ради ближних. Служите будущему!

Проповедь новых ценностей, ценностей, не укорененных в культуре, природных – это и есть шарденовский аисторизм. И хотя идеал его – «собор», т. е. формально «общность», а не «общество», достижение идеала мыслится на путях управляемой организации, на базе контролируемого государством общества. Однако эта сторона его утопии как по причине ее внечеловеческой тенденции, так и в силу сложной символики выражений не оказала серьезного влияния на общественное сознание.

Жизненность и влиятельность идей Шардена определены другим аспектом его утопии – эволюционно-экологическим. Идея личной ответственности перед эволюцией, призыв к пониманию природы, акцент на природном измерении человека, но не как «тоже животного», а как духовного средоточия природы нашли глубокий отзыв в обществе, вставшем перед лицом иррационального безудержного осквернения среды обитания.

Тогда возник «прикладной шарденизм» – как тип коммунитарного движения и как направление поиска альтернативного образа жизни – в форме ли «аркологии» – экологической архитектуры (таков строящийся под руководством поклонника Шардена архитектора Солери в Аризонской пустыне город-дом на 13 акрах земли, экономящий энергию, одухотворяющий природу и предназначенный быть архитектурной нишей тейяровского «коллективного человека»); или в виде общины огородников и садоводов в Северной Шотландии, обучающейся общению «сердцем к сердцу» и достигающей единодушия посредством коллективной «настройки» на одну ноту; либо в образе «планетарной» деревни Ауровиль, где люди разных наций, озеленяя пустыню, надеются изменить духовный ландшафт человечества[2]. Все это аполитичные, созданные мечтой и волей одного мистически одушевленного человека общины людей, охваченных предчувствием неизбежной и скорой экологической катастрофы, порвавших с индустриальной цивилизацией и своим коллективным самоотверженным трудом и возвышенным общением пытающихся смягчить и одушевить мир любовью. Отвергая все

[1] Teilhard de Chardin P. L'avenir de l'homme. Oeuvres complets. P., 1959. – Vol. 5. – 408 p.

[2] Glenn J. Alternative communities – the prototypes of future. – Futurist, 1980, – vol. 14. № 3. – P. 35–57, № 4. – P. 44–52, – № 5. – P. 35–45.

известные им формы единения – классовые, национальные, государственные, они ищут эсхатологического единства; выламываясь из конкретного исторического времени, они воображают, что живут в «осевом», надеясь, что созданная в этих «эволюционных гнездах» новая жизнь просочится в окружающий их мир и вызовет, наконец, в нем тот экологический всплеск, о котором мечтал Шарден. Называя свои экспериментальные поселения «трамплинами адаптивного прыжка в Новое Время»[1], «прикладные шарденисты» эмпирически комментируют новейший утопический аисторизм.

Переходим к третьему варианту защиты будущего рая и последнему элементу анализа; утопия и культура.

Если утопическое визионерство Тойнби, Ясперса и Шардена выражает метафизические вневременные тенденции утопического мышления в форме, эстетически соответствующей их содержанию, то в утопиях Б. Скиннера и М. Мид метафизический пафос стремится говорить подчеркнуто трезвым и рассудительным языком эмпирической науки. Эти, по мнению критики, самые наивные и прекраснодушные, беспомощные и фантастические проекты созданы учеными практиками, профессионалами с огромными знаниями и уникальным опытом, признанными экспертами в своих областях, удостоенными национальных и международных наград.

Беррес Фредерик Скиннер – крупнейший современный психолог, автор ряда оригинальных исследований о поведении животных, утопического бестселлера «Уолден-2» и нескольких книг по философии бихевиоризма.

Литературно-философское творчество Скиннера воспринято западной аудиторией отчасти восторженно, но больше враждебно как новый вид бихевиористской утопии, зародившейся перед первой мировой войной в США, в лаборатории Уотсона.

Б. Скиннер, его ученик, пламенный поклонник ранних французских просветителей и социалистов-утопистов, американец немецкого происхождения, воспитанный на Библии и трудах Сеченова, считает общество человеческим артефактом, открытым рациональному усовершенствованию. В 50-х годах, когда Скиннер впервые выступил с проектами спасения человечества, его ориентация на чудаков и мечтателей прошлого казалась старомодной.

Однако за два десятилетия любимцы Б. Скиннера ожили и возродились. Сен-Симон почитается как провидец технократической фазы капитализма; Фурье взят на вооружение контркультурой; в 1971 г. историки и социологи торжественно отмечали юбилей Оуэна.

Скиннер считает себя голосом времени, когда наука, избавив благодаря методике и технике экспериментальной психологии и открытиям физиологии высшей нервной деятельности знание о человеческом поведении от наиболее зияющих провалов, остановилась перед препятствием, из которого исторические превратности и человеческая косность сделали неприкасаемую святыню, – перед философией демократизма. Драматизм этого сюжета, по Скиннеру, в том, что современная наука, созданная, безусловно, демократической системой, вынуждена вступить в борьбу, борьбу на полное уничтожение, со своей, так сказать, родной сестрой, с другим детищем этой системы – демократической философией. Борьба эта явилась неожиданным для самой науки, непредсказуемым, но закономерным результатом последовательного применения научных методов ко все более глубоким и тонким пластам бытия.

На каком-то этапе этого процесса возник бихевиоризм – наука о поведении, и час демократической философии пробил. «Пока наука не применяла своих методов к человеческому поведению, мы могли думать о человеке все что угодно. Но по мере проникновения науки в человеческое поведение обнаружилось, что действие всегда инициируется извне, что каприз – лишь другое имя для поведения, причины которого мы еще не знаем», – так пишет Скиннер как один из авторов сборника «Утопия»[2]. В вышедшей через пять лет после этого книге «По ту сторону свободы и достоинства» Скиннер обстоятельно аргументирует все выводы из этого тезиса. Всякое действие есть реакция, у всякой реакции был стимул. Причина дурной реакции – в дурном стимуле (парадокс известного американского психолога Джеймса кажется Скиннеру аксиомой: «Мы бежим не от страха – это нам страшно от бега»[3]).

Если мы хотим жить хорошо, нам следует создавать у людей привычку так жить – вот и вся мудрость. Но тогда многое окажется ненужным. Не нужны наказания – не абсурдно ли наказывать реак-

[1] Там же.

[2] Skinner B. Behaviour and democratic philisophy. – In: Utopia / Ed. by G. Kateb. N. Y., 1971, – P. 57–73.

[3] James W. What is emotion? Mind, 1884. – № 9. – P. 188–205.

цию? Не нужно героических поступков, напряжения, страдания, самоотверженности: правильная реакция на правильный стимул морально нейтральна, естественна как любой физиологический процесс и не должна вызывать восхищения.

Эта перспектива, пишет Скиннер, отталкивает наше воображение, жаждущее напряжения и агрессии в любой форме, даже в псевдопрекрасных формах подвига и жертвы. Но он убежден, что если мы погрузим свое воображение в тот кровавый грязный ад, в котором мы на самом деле живем, утешаясь своими иллюзорными свободами, если мы обратим его к той катастрофе, к которой мы летим на всех парах и от которой нас не спасут никакие жертвы и подвиги, культура позитивного стимулирования покажется нам единственным спасением. «И мы движемся к такой культуре, – утверждает Скиннер, – ибо невротические, чтобы не сказать психотические, издержки контроля через наказание давно уже заставляют искать ее»[1].

В самых общих чертах проект такой культуры представлен в утопическом романе Скиннера «Уолден-2». Он распадается на два этапа. «Все начинается с детства»: скиннеровское детство – это школа кротости, мягкости, покоя. Успокоение – тотальная терапия детства, осуществляемая воспитателями, а не отцами и матерями, которых дети «Уолдена» не знают (хотя брак там моногамный, но открытый любви). Азарт, конкуренция, борьба, соревнование и их стимуляторы – отметки, призы, любая формализация достижений и неудач – запрещены как не соответствующие человеческой природе, конъюнктурные, архаичные спутники ушедшей эпохи, эпохи борющегося за политическую свободу индивидуализма.

Кроткие спокойные дети, став взрослыми, живут и работают в экономических условиях, видимо, мало отличающихся от современных, но под руководством социальных инженеров, программирующих их деятельность таким образом, чтобы она развивала и усовершенствовала мир культуры в направлении, наиболее благоприятном для вида «Homo sapiens».

Для этого необходимо:

а) знание этого направления – вполне доступное, по Скиннеру, интеллектуальной элите: экологам и кибернетикам, антропологам и демографам, этологам и психологам;

б) знание закономерностей человеческого поведения в границах «стимул – реакция», т. е. реальное, единственно возможное знание, ибо такое понятие, как «внутренний человек», для Скиннера – абсолютное подобие флогистона или философского камня.

А идеи и идеалы, проповеди и заповеди, героические примеры и воспитывающие поступки? Они, по Скиннеру, могут быть лишь источниками временных импульсивных взлетов, всегда дорого оплачиваемых людьми, в конечном счете бесплодных в том смысле, что они ничего не дают для реализации эволюционного проекта – гармонического культурного развития всех живущих на земле.

Таким образом, бихевиористская утопия Скиннера, не только не утверждая, а резко опровергая возможность онтогенетической мутации («Изменения в теории о человеке не могут изменить человека – это напрасные опасения», – успокаивает он своих оппонентов)[2], зовет всего лишь к «понятийной революции» – освобождению нашего мышления от таких фантомов, как свобода и достоинство, героизм и самоотверженность, подвиг и страдание – от всего, что когда-то служило опорой человеку в борьбе со средневековой тиранией, а ныне стало препятствием на его пути к реализации природной установки на «спокойное счастье». Иными словами, Скиннер мечтает о жизни не в истории, а в природе, завоеванной технологией. Этот идеал мира, освобожденного от «рабства перед историей», но сформулированный с прямолинейностью опытного экспериментатора и дерзостью неопытного философа, был воспринят как необоснованная претензия на очередное спасение человечества «специалистом по крысам».

Но дело не только в форме. Если «иное время» Ясперса и Тойнби в ценностном плане вполне традиционно – это время торжествующей гуманности, возникшей в духовной элите человечества, то утопия Скиннера – это радикальный разрыв со всем историческим сознанием (во всех его мировоззренческих вариантах – утопическом и революционном, либеральном и консервативном), всегда устремленным на реализацию ценностей, уже существовавших в культуре, пусть не признанных толпой или властями, обиженных, ущемленных, хоронящихся в подполье, но существовавших.

[1] Skinner B. Behaviour and democratic philisophy. – In: Utopia / Ed. by G. Kateb. N. Y., 1971. – P. 57–73.

[2] Там же.

В этом смысле утопия Скиннера разрывает с классическим утопическим сознанием так же радикально, как с традиционалистским: последнее бросало вызов настоящему, но не истории, новым ценностям, но не старым.

Утопия Скиннера, решающая технические проблемы общества как проблемы координации поведения, несет в себе идеал совершенной организации, но такой, в которой, по замечанию Шацкого, «само слово общность становится бессмысленным». Шацкий характеризует методологию скиннеровского утопизма как позицию руководителя, «для которого поле деятельности не история, а организация, средство не идея, обращенная к сознанию и совести людей, а техника манипуляции»[1].

Последовательно сайентистская и откровенно элитарная позиция Скиннера никак не связана с жаждой братства, составляющей наряду с естественным гедонизмом эмоциональную основу народной утопии.

Другое дело, что критический пафос Скиннера философа, его страстное неприятие страданий, глубокое отвращение к культу трудностей, его сочувствие нормальному человеку, уставшему от противоречий, бесспорно, гуманны.

Таков сложный идейный контекст скиннеровской утопии «психологического рая».

Иные культурно-психологические предпосылки приятия рая мы видим у Маргарет Мид – ученого той же поразительной свободы от влияния смутивших ее современников психологических открытий. Как и Скиннер, она словно бы не подозревает о существовании феноменов, непременно входящих в культурный багаж западного интеллектуала: об «иррациональности рационального», «роковой власти подсознательного», «инстинкте смерти», «амбивалентности» всего и вся.

Она тоже живет на острове, герметизированном от социальных потрясений и конфликтов, в мире чистой деятельности – оптимистического культурного проектирования светлого будущего, достижимого не только без войн и революций, но и без радикальных социальных и политических реформ, на основе научной гуманитарной практики с ее «тихими революциями»: понятийными, метафорическими, эстетическими – «революциями символов».

Маргарет Мид – талантливая ученица и соратница Рут Бенедикт, создавшей оригинальную и чрезвычайно влиятельную школу культурантропологии. В деятельности обеих всегда был ощутим этико-публицистический накал. С середины 50-х годов М. Мид обращает на себя внимание футурологов и социальных критиков пропагандой новых методов воспитания и обучения детей, выходящих за рамки «педагогических размышлений» и скорее похожих на очередной проект «спасения человечества»: «Дайте мне новую детскую и классную – и я переверну мир».

В 1956 г. Дж. Кейтеб предоставил ей первое слово в своем сборнике – круглом столе «Утопия»[2]. Утопический проект М. Мид, претендующий, как и скиннеровский, на статус научного исследования, опирается на материалы изучения трех социокультурных феноменов: «примитивных культур» (на языке ее школы – «так называемых примитивных культур»); популярных политических текстов и творчества малышей, и состоит из пяти «конструктивных выводов» из этого изучения:

1. В западной культуре в нерасчлененном и не осознанном ею виде существует клубок противоречащих друг другу моделей будущего.

2. К несчастью, в этом клубке превалируют образы будущего ада. В последние десятилетия они почти вытеснили образы будущего рая, сыгравшие столь благотворную роль в становлении и успехах западной цивилизации. Секрет власти этих негативных утопий над воображением своих современников М. Мид видит в том, что они обращены к таким универсальным эмоциям, как чувство голода, боли, одиночества, страха.

3. К счастью для человечества, райские образы не вымерли: они по-прежнему свежи и действенны в «так называемых примитивных культурах», играя ключевую роль в социальной и культурной адаптации личности – в процессе обучения детей взрослым ролям.

4. Однако и в сознании «западного человечества» есть райский остров – вечно смываемый и вечно возрождающийся. Это воображение ребенка с блаженным воспоминанием-мечтой, пронизанным ароматом «млека и меда». Позже оно будет стерто тоже врожденными, но более реалистичными «эмоциями», и только смутная ностальгия по собственному детству и необъяснимое восторженное

[1] Szacki J. Utople. W-wa: Iskra. 1968. – 218 S.

[2] Kateb G. Preface to Utopia. – In: Utopia / Ed. by G. Kateb. N. Y., 1971. – P. 3–21.

умиление перед чужим детством будут напоминать взрослому человеку об утопической эпохе его жизни.

5. Кроме того, у детей, в отличие от взрослых, воображение которых унифицировано стереотипами массовой культуры, есть неповторимо разные цветовые и эстетические восприятия, которые могут стать источником формирования образа рая.

Неоспоримым доказательством уникальной и райской природы детского восприятия и моделирования мира М. Мид считает рисунки малых детей с их богатством интерпретации окружающего и превалированием среди них светлых, мажорных. При этом детские идиллии лишены того однообразия и пресности, которые, по мнению Мид, характерны для положительных моделей взрослого искусства и взрослой утопии и от которых человек бежит к демонизму и порочности, к негативным моделям антиутопии.

Итак, «последние 50 лет мы экспериментируем с конкурирующими негативными утопиями. Это парализовало наше воображение и привело к тому, что наши позитивные утопии – это в лучшем случае слабо заштрихованные белые пятна... Нам нужна более живая утопия...» Живой образ будущего, пишет Мид, «должен быть достаточно живым, чтобы привлечь сердца, но не настолько живым, чтобы нетерпеливо рваться к нему через смерть, эмиграцию или рабство; он не должен быть ни слишком близким („Наши дети будут жить в раю“), ни слишком далеким, оторванным от настоящего; достаточно сложным, чтобы отвечать разным потребностям и достаточно культурно стилизованным, чтобы нести в себе эстетику прошлого»[1]. Итак, первая задача – создание на основе творчества детей, мифов «примитивов» и социально-культурной деятельности взрослых живого образа будущего как органической комбинации утопических элементов различных религий, классовых идеологий, национальных мифов, отражающей потребности всех типов личности и возможности разных уровней интеллекта.

Несмотря на настойчивый рефрен «всех и разных», рай М. Мид – это, по существу, восточный рай (что находится в полном соответствии с ее исходной посылкой о превосходстве утопического потенциала примитивной восточной культуры над модернистской западной).

И несмотря на провозглашение равных прав «естественников» и гуманитариев, инженеров и художников в создании «живой утопии» – это гуманитарный рай. В программной статье М. Мид призыв к союзу гуманитарности, искусства и точных наук подкреплен воспоминанием автора об уроке выставки «Влияние науки на строительный дизайн», показавшей, что несколько картин на стенах залов, повешенных просто для украшения, оказались более точными проектами возникших через десятилетие конструкций, чем научные разработки.

Следующая задача – «воспитание генерации, ориентированной на рай, не скучающей в раю, влюбленной в его образ». Средство решения этой задачи – создание новой системы обучения и воспитания, доводящей принцип дифференцированного подхода к учащимся до полной отмены формальной системы учета их достижений и неудач. Ссылаясь на опыт выдающегося французского психолога Ж. Пиаже, Маргарет Мид утверждает, что при существующей системе обучения наиболее оригинально и своеобразно одаренные дети оказываются отстающими, а порой и вытолкнутыми из школы на улицу, в асоциальные формы жизни или ушедшими в психологическое подполье. Прогрессивная социальная критика не раз обращала внимание на этот процесс как на источник личных трагедий и общественных неурядиц.

Для Маргарет Мид «непонятные дети» – это прежде всего эволюционно наиболее перспективная часть человечества. Несправедливость по отношению к ним самоубийственна для общества, нуждающегося в путеводном образе рая, рожденном воображением именно этих детей. Другой конструктивный элемент педагогической утопии – новые учителя, люди особого склада – «взрослые дети» – высокообразованные и умелые, но не растворившие в опыте тот вкус «млека и меда», который создает эмоциональное побуждение к утопической деятельности.

Наконец, третья задача – корректировка и конкретизация образа будущего. Для ее решения М. Мид предлагает немедленно создать во всех университетах кафедры будущего, где оно должно изучаться так же тщательно, как изучается классицистами Гораций или медиевистами – Аквинат...

[1] Mead M. Toward more vivid Utopia. – In: Utopia / Ed. by G. Kateb, N. Y., 1971. – P. 43–56.

Одновременно следует направить в районы так называемых примитивных культур постоянные научные экспедиции «экспертов будущего» для изучения местного опыта социализации и «райского» фольклора.

Таков субъект утопии М. Мид – воспитатели и учителя, дизайнеры и лингвисты, антропологи и искусствоведы, этнографы и фольклористы, историки и футурологи, альянс которых предохранит ее «живую утопию» от технократических и фольклорных крайностей. Если человечество доверится им, они смогут решить проблему века – воспитать поколение, видящее смысл существования только в движении к совершенству и блаженству.

Это будущее поколение овеяно у М. Мид космизмом, характерным для современной утопии. Речь идет не больше не меньше как о «новом человечестве», стоящем на качественно иной ступени эстетического развития, обладающем новым типом восприятия – синтезом Востока и Запада, модерна и примитива, детскости и мудрости.

В ностальгически-экзотической и в этом смысле исторической утопии М. Мид, как и в аисторической скиннеровской, понятийная революция, замена одной метафоры другой выдвигаются в качестве необходимого и достаточного инструмента преображения мира. Не приходится отрицать и элитарности обоих проектов: пекущиеся о «малых силах» («нормальный человек» Скиннера, ребенок и островитянин Мид), рецепты этого счастья они полностью отдают элите так называемого первого мира – экспертам, «ноу-хау». Однако оценка этих проектов не может быть сведена к двум-трем идеологическим формулам. Нельзя забывать, что понятие утопии исторически изменчиво. Появляясь в эпохи, предшествующие глубоким социальным потрясениям, утопии в период относительной социальной и политической стабильности превращаются в апологетические идеологии. Постепенно и незаметно для их авторов мечта об идеале сменяется идеализацией достигнутого. Такая опасность сегодня присуща в потенциале утопиям демократии участия, как в их психологической (идущей от Маслоу) ориентации, так и в более модном – экономическом варианте[1]. Один из страстных патриотов последнего направления Ч. Эразмус (тоже культур-антрополог), например, пишет: «Какое еще большое общество так близко подошло к „утопии“, как то, в котором нам посчастливилось жить. И если пудинг хорош на вкус, почему бы не узнать его рецепт?»[2]

Содержанием рецепта оказывается старая смитовская идея о «законе невидимой руки», согласно которой «эгоистический альтруизм», то есть самоотверженность в расчете на вознаграждение, оказывается эволюционно выгодным и приводит к общему благу. Программу создания условий реализации такого альтруизма Ч. Эразмус называет «гуманистическим бихевиоризмом», противоположным «утопическому бихевиоризму» от Т. Мора до Б. Скиннера. И эта утопия не лишена гуманистического заряда. Прежде всего это все-таки программа совершенствования, а не выживания. В плане социальной философии он идет от Руссо, а не от Гоббса, идеи которого в наши дни бурно заземляются генетиками, экологами, демографами, экономистами, евгениками, психотерапевтами, предлагающими избирательную селекцию, социальную инженерию и психоанализ для обуздания иррационально-агрессивной природы человека. Их пессимистические и нередко яро антипрогрессистские проекты исходят из убеждения в вечности «войны всех против всех» и направлены только на сужение поля этой войны, на количественное уменьшение воюющих; в лучшем случае – на смягчение потерь и врачевание ран. Девиз же «гуманистического бихевиоризма» – «Расти или погибнуть!» – бросает вызов однозначно негативной оценке прогресса в этих проектах. «Гуманистический бихевиоризм» по-своему борется и с воинствующим антиматериализмом, и с «экопаникерством» Римского клуба, и с такими «попятными движениями», как проект федерации малых общин (анархокапиталистическая утопия Д. Фридмана)[3], планы вытеснения государства якобы внеидеологическим, бескорыстным бизнесом («индустриальная утопия» П. Дракера), программа предельного раздробления политических, экономических и культурных функций («Небольшое прекрасно» Э. Шумахера)[4]. Но, порой выдавая желаемое за действительное, эта утопия делает такой большой шаг в сторону апологетики существующего, который в значительной мере нейтрализует ее прогрессивный пафос.

---

[1] Maslow A. Toward a psychology of being. N. Y.: Van Nostrand, Reinhold, 1968. – XVI. – 240 p. Bibliogr.: – P. 223–227.

[2] Erasmus Ch. In search of the common good: Utopian experiments past and future. N. Y.: Free press, 1977. – 424 p.

[3] Friedman D. The machinery freedom: Guide to a radical capitalism. N. Y. etc.: Harper and Row, 1973. – XVI. – 239 p. Bibliogr.: – P. 202–209.

[4] Schumacher E. T. Small is beautiful: A study of economics as a people mattered. L: Beand and Brlgga, 1975. – 288 p.

Сравнить этого рода утопизм с пафосом Б. Скиннера и М. Мид, Э. Фромма и Тейяра де Шардена можно в контексте всей истории утопических идей, на протяжении которой метафизическому утопизму противостояли одновременно две враждующие, но объединенные против него идеологии: консерватизм и реформизм, две вечные попытки стереть или хотя бы затушевать грань между бытием и долженствованием, которую так остро и непосредственно чувствуют эти авторы.

В условиях усилившегося бегства от логики бытия к самым иррациональным его аспектам, с одной стороны, и растущей склонности к компромиссам с действительностью, вплоть до отказа от идеалов – с другой, они сохранили способность к тотальному несогласию с порядком вещей, дуалистическое видение мира, духовный максимализм, ощущение трагического разлада должного и сущего – словом, тот дар утопического восприятия мира, на основе которого они создали гуманистически заряженные утопии в тех пределах, которые были отпущены им их социальными судьбами.

Итак, утопическое теоретизирование и экспериментирование в буржуазной социальной мысли XX в. могут быть рассмотрены как качественно новый этап в развитии утопической мысли Нового времени, отмеченный как общими с предыдущими этапами чертами (пограничностью: пересечением с религиозной проповедью и социально-политическим и культурным реформизмом; сложными отношениями притяжения-отталкивания со стихийным революционаризмом), так и некоторыми особенностями.

Утопическая мысль XX в. апокалиптична: настоящее воспринимается как абсурд, тупик, катастрофа – и отмечена резким волюнтаризмом; катастрофа понимается как искусственный плод злой воли и неразумности.

По существу, не будущее, а это катастрофическое настоящее становится предметом утопических спекуляций, настоящее сквозь призму того субъективного образа будущего, который грезится автору утопии, меняющей таким образом свою жанровую природу и становящейся скорее специфическим типом философии истории и социальной критики.

Усложняющаяся символика выражения утопических идеалов, увеличение количества утопических проектов и расширение масштабов утопического эксперимента делают границы утопического все более зыбкими и подвижными.

С марксистской точки зрения расширение масштабов утопизма есть симптом мировоззренческого кризиса и вместе с тем объективная характеристика состояния общества.

Виктория Чаликова

Современные буржуазные теории общественного развития. – М., ИНИОН, 1984. – С. 74–121.

Виктория Чаликова

УТОПИЯ И ТРАДИЦИЯ

Представленные впервые советскому читателю книги всемирно известного польского историка идей Ежи Шацкого – яркий образец современного междисциплинарного исследования. В них пересекаются история, социология, социальная психология, культурология. Но прежде всего они воспринимаются как философия истории. У автора особый интерес к истории исследуемых категорий и к их философскому смыслу; особая чувствительность к двойственной природе утопии и традиции, разгадывающих, что и как было или будет, и одновременно возводящих это «что и как» в ранг абсолютной неисторической нормы. Обе книги предлагают, с одной стороны, историческую биографию исследуемых категорий, с другой – их эпистемологический анализ в контексте различных мировоззренческих систем, в условиях разных политических и культурных ситуаций.

Академические штудии Шацкого естественно включаются в злободневные дискуссии о возможности совмещения разных социальных идеалов в обществе, о разумной мере терпимости общества и государства к инакомыслию и инакобытию, о способе совмещения воображения и воли меньшинства, его способности жить прошлым или будущим со склонностью большинства ориентироваться на стереотипы настоящего. Иными словами – в споры о здоровой мере традиционализма и утопизма.

Особо острой сделало эту проблему сначала появление массового альтернативного движения на Западе, включающего в достаточно широком масштабе коммунитарный эксперимент; а потом – неожиданная, ошеломившая мир перестройка в нашей стране.

Отношения альтернативников с государством и с обычным «стандартным» обществом поставили миллионы людей и на Западе, и на Востоке – и в первую очередь политиков, руководителей экономики и культуры – перед необходимостью выбора стратегии и тактики по отношению к отломившемуся меньшинству, выбора между терпимостью и авторитарностью. Какими бы конъюнктурными соображениями ни диктовался этот выбор в конкретных ситуациях, существует проблема его морально-правовой и философской основы.

Совмещение под одной обложкой утопии и традиции – не произвол исследователя или издателя. Утопическое мироощущение – переживание будущего, «еще-не-существующего» как настоящего и «настоящего», то есть истинного, правильного, – очевидно, связано со способностью человека переживать прошлое, «уже-не-существующее», как действительное и действующее. Утопическая мечтательность – форма ностальгии; великие и невеликие утописты прошлых веков: Платон, Томас Мор, Уильям Моррис – неслучайно были защитниками уходящих реальностей: классической античности, дореформенного христианства, доиндустриальной цивилизации. Однако неосвоенность мира придавала утопии в те времена форму фантастического путешествия, сновидения. XX век – век освоенных пространств, научно расшифрованных снов и перекрывшей фантазию фантастики действительного (которое оказалось тем не менее «ненастоящим» – неправильным), придал утопическим видениям – и светлым, и черным («дистопическим») – иллюзию пережитой реальности.

Работа Е. Шацкого об утопии особенно важна для общественного сознания стран Восточной Европы, десятилетиями ограниченного и связанного Энгельсовой формулой утопии как «преднауки». Подход Энгельса, с точки зрения позднее разработанной К. Манхеймом социологии знания, правомерен, но сужен. Как точно отмечает Шацкий, Энгельс не имел в виду создавать теорию утопического мышления. Он описал несколько течений социалистической мысли и попытался отделить от них исторический социализм, ищущий блага не в разрыве с историей, а на ее закономерных путях. Следует оценить смелость польского ученого, показавшего, что отделение коммунизма от утопии с помощью указания на «историческую закономерность» больше риторическое, чем аналитическое. Как раз история разрушает китайскую стену между мечтой и расчетом, утопизмом и реализмом. Нет таких воззрений, которые были бы утопическими или реалистическими сами по себе, независимо от того, в каких условиях они провозглашаются. Но поток истории не дает обернувшемуся иллюзией расчету остаться в невинной роли прекрасной мечты. Потеряв возможность двигаться вперед, утопия откатывается назад, становясь реакционной традицией. «Глубокие общественные изменения неизбежно влекут за собой упадок прежних утопий или даже их перерождение в консервативные и реформистские идеологии».

Впрочем, здесь Шацкий идет за Манхеймом.

Стремление увидеть не утопию вообще, а тип или образец утопии, реализовалось у Шацкого в интересно разработанной типологии утопий. Сделанный польским исследователем формально-содержательный срез утопического мышления среди ученых Запада не менее авторитетен, чем знаменитая схема американских ученых Франка и Фрица Манюэлей, отражающая – в отличие от типологии Шацкого – развитие форм западного утопического мышления во времени. Временной момент присутствует и в типологии Шацкого: так, в «утопии ордена» он отделяет «республику ученых» XVII века от «приятельских» кружков и обществ эпохи Романтизма.

Главное отличие варианта Шацкого состоит в его решимости поставить под сомнение границу между утопией и политикой. Манюэли, для которых марксизм – очередная утопия, не замечают того, что видит Шацкий: чисто политического искусства марксистов «управлять силами, действующими в существующем обществе». «Утопия политики» (к которой Шацкий относит и Великую французскую революцию) – это «практическое применение утопического мышления в жизни общества». В отличие от других утопий, утопия политики имеет шанс реализоваться, и тут практическая сторона вытесняет идеальную. В обществе может обнаружиться дефицит свободы и справедливости, но та энергия, с которой политик-утопист осуществлял свою программу, не иссякает, а направляется к новой цели: единственной, во всяком случае, важнейшей задачей становится защита дивного нового мира.

Однако Шацкий не согласился бы с расхожим мнением, что реализованная утопия – это антиутопия. Собственно, необычный термин «утопия политики» и введен им для обозначения реализованной утопии. Что касается антиутопии (Шацкий предпочитает термин «негативная утопия»), то источник ее возникновения он – в соответствии со своей методологией отделения факта от ценности – ищет не в самом проекте, а в отношении к нему: из того, что нам неприятно или страшно жить в мире Кампанеллы, не следует, что это негативная утопия.

Другое дело, что автор проекта может задаться целью создать мир, который заведомо никому не понравится, как это сделал Достоевский, пародируя утопический социализм в «щигалевщине». Такие, по яркому образу Шацкого, «черные мессы утопизма» – очень впечатляющи, но следует помнить, что сами они – по отношению к разоблачаемому объекту – утопичны: «мир рассматривается здесь так же, как и в „классических“, то есть позитивных, утопиях, – как мир, расколотый на добро и зло, мир без светотени». Надо признать, что эта характеристика делает негативную утопию неотличимой от сатиры, дающей откровенную гиперболу зла.

Каждая негативная утопия включает сатиру, но в тех случаях, когда содержание и стиль ее по преимуществу сатирические (а не лирические, мелодраматические или трагедийные), предпочтительнее определение «сатирическая утопия».

Исходя из того определения сатиры, которое дает Литературная энциклопедия (осмеяние изображаемого, раскрывающее... «несоответствие его своей природе или предназначению, идее, несоответствие между обликом и сущностью, формой и содержанием»), она ближе дистопии, обнажающей лицемерие спасителей и благодетелей человечества, чем к антиутопии, исходящей из того, что устроители страшных миров искренне считают их прекрасными. Эстетическая задача сатиры – оживлять память о добре и красоте, указывая на зло или уродство, – органичнее решается трагическим и серьезным мироощущением дистопии, определенностью позиции автора, противопоставляющего торжествующему злу не дикий, безумный мятеж, а мечту о разумной, мирной жизни.

Внимание, уделяемое Шацким пародийным формам утопии, естественно: именно антиутопическая сатира нащупывает и разоблачает общее уязвимое место утопизма и традиционализма – идеологию антиисторизма. Как указывает известный западный исследователь утопии Г. Морсон, построенная в расчете на вневременную сущность человеческой натуры утопия стремится быть такой же неизменной, как неизменен ее идеал – Справедливость. Изменение совершенного есть порча, совершенная форма обладает иммунитетом к изменению, – говорит устами Сократа предтеча утопизма Платон. Утопический миллеанизм обещал наступление эпохи, когда не только «прежнее исчезнет», но и «уже не будет времени». Утопия всегда ухрония, замечает Морсон, но ведь то же относится и к возведенной в абсолют традиции.

Главная трудность исследования и утопического, и традиционалистского мышления состоит в размывании предмета по мере возникновения все новых и новых подходов к антропологической сущности человека. Приближение горизонтов классической утопии, широкое социальное экспериментирование, построение обществ, реализовавших частично утопические некогда идеалы, изменили представление о человеческой природе. Сегодня утопия все больше становится антропологией.

«Предмет утопии и предмет антропологии перекрывают друг друга: для антрополога каждое общество в своем роде утопия, ведь он изучает его мифы, его сознание, а общество всегда осознает себя в терминах мечты, в терминах идеала»[1].

Но утопия перекрывается и другими формами общественного сознания: социологией, генетикой, космологией, лингвистикой, семиотикой. Утопия исчезает, возрождаясь, и возрождается, растворяясь в научной фантастике, в футурологических проектах и... «в литературно-философских диспутах обо всем – от музыки до садоводства и методов литературного исследования»[2].

При исследовании традиции, стремясь преодолеть размывание предмета и неопределенность статуса понятия, Шацкий пришел к методологически плодотворному размежеванию понятий «традиция» и «традиционализм». Убедительна логическая цепь, приводящая Е. Шацкого к выводу, что понятие «традиционализм» как раз к традиционному обществу непременимо: тот, кто естественно живет по традиции, не нуждается в идеологии ее оправдания. Появление традиционализма – сигнал разрушения традиционной культуры. Романтики, так любившие и прославлявшие разные традиции и обычаи, разрушали сохранность этой категории, невольно, но сильно: описанное и воспетое ими множество традиций лишало традицию саму по себе безусловной ценности. Возникала качественно новая ситуация выбора, определения подлинной традиции и отделения ее от мнимых, а также отграничения традиционализма от исторической памяти. Представляется историософски удачным определение Е. Шацкого: «Традиция не тождественна историческому сознанию, но представляет собой особую его разновидность, связанную с преобразованием неоднозначных фактов прошлого в однозначные ценности современности».

Анализ ценностной природы традиции Шацкий осуществляет в конкретно-историческом контексте. Эпоха романтизма разрушила противоположность традиции и революции. Здесь фактором разрушения стало обычное историческое время: оно «идет», и у революции появляются свои традиции, своя идеология их защиты и освящения. Отмечая, что Маркс был первым революционером, для которого прошлое не было ни ценностью, ни антиценностью, а просто фактом, который следует учитывать и в теории, и на практике, Шацкий заключает, что и Маркс (подобно Сен-Симону, О. Конту, а позже Максу Веберу) воспринимал историю как процесс детрадиционализации, и в этом восприятии можно найти теоретические корни будущих недооценок национальной и региональной специфики развития обществ, непонимания драматического значения дилеммы «свое – чужое». Традиция живет только обновляясь, а у новации и утопии нет другого способа выжить, как доказать свою органичность, укорененность в культуре и возможно быстрее добиться статуса традиции. Весь интерес для Шацкого – не в выборе между традицией и утопией, а в механизмах взаимной адаптации традиции и новации в конкретном месте и времени.

Работы Шацкого полезны и для преодоления издержек формационного анализа.

При квазиформационном анализе выделяется в качестве идеала «местная» традиция; негативные вчерашние традиции объявляются «неорганичными», а «подлинную» традиционность ищут в давно прошедшем времени, в «золотом веке» своей культуры.

Не то ли происходит и в той ветви отечественного идеологического традиционализма, которая осуждает христианское прошлое как искусственно импортированную традицию, взывает к «золотому запасу» истинно национальных языческих традиций? Снова хочется обратиться к Е. Шацкому, точно отметившему, что традиционалисты тоже выбирают какие-то элементы наследия, но «выбор обычно остается неявным: он совершается под лозунгом защиты наследия в целом». Они «моделируют прошлое таким образом, чтобы оно как целое могло быть оценено именно таким образом». Размышляя над текстами Шацкого, понимаешь, что причина стагнации многих стран восточного региона не в традициях как таковых, а в том, что одна традиция, как правило периферийная, далеко не самая высокая и разумная, подавляет остальные, лишая общество духовного плюрализма и возможности прогрессивной новации. При этом правящая традиция сама может меняться, совершая рывки и кульбиты и повергая общество в состояние, названное советским исследователем Б. Ерасовым «динамикой стагнации».

Если исходить из того, что, например, традиционализм «вообще» реакционен, Япония должна быть отсталой страной. Но Япония – страна передовая. И вместе с тем не такая уж патриархальная.

[1] Knust H. Utopian thought and Modrn Society – Comparative lit. Studies. – Urbana, 1973. – V. 10, № 4. – P. 376.
[2] Ibid. – P. 385.

Это смешанное общество проникающего типа, в котором новация и традиция не имеют жесткого пространственного размежевания (первая – в городе, вторая – в деревне), а рассеяны по всей системе относительно равномерно.

Конечно, со строго формационной точки зрения, представить себе такую систему трудно, но именно поэтому формационный анализ требует критического пересмотра. В формационном анализе традиционализм всегда оказывается «надстроечным явлением», плетущимся в арьергарде передового базиса, либо, наоборот, «нетрадиционное мышление» провозглашается новационным фактором абсолютного действия, способным полностью перестроить базисные структуры. В обоих случаях, как пишет Б. Ерасов, «обгоняет» или «отстает» воображение исследователя, то приравнивающее отдельные производственные новации к перевороту в производительных силах, то принимающее новый идеологический язык за признак «нового культурного сознания». Истинная роль самобытной культуры таким образом ускользает от наблюдения[1].

Традиция отечественной мысли имеет образцы близкого Шацкому подхода. В качестве выразительного ориентира на путь, которым пошел Шацкий, следует вспомнить и работы Ю. Н. Тынянова о русской культуре XIX века, показавшие, что отождествление традиционализма – архаизма с общественной реакционностью ложно и основано на деформированном восприятии эволюционных процессов в культуре, когда «стороны и тенденции, имеющие лишь побочное значение, при дальнейшем развитии течения получают (в глазах современников. – *В. Ч.*) преобладающее значение, и так как это обычно совпадает с историческим концом, распадом течения, то по этим признакам, нимало не исчерпывающим течения, оно потомками регистрируется, называется и с этим клеймом попадает в историю»[2]. Разделив архаизм на «старший» (шишковисты) и «младший» (Грибоедов, Катенин и др.), прочитав тот и другой в реальном контексте времени, соскоблив с позиций полемические наслоения и позднейшие стереотипы, Тынянов пришел к выводу, имеющему до сего дня важное мировоззренческое значение: «Архаистическая литературная теория была вовсе не необходимо связана с реакцией александровского времени. Самое обращение к «своенародности» допускало сочетание с двумя диаметрально противоположными общественными струями – официальным шовинизмом александровской эпохи и радикальным «народничеством» декабристов»[3].

Так и Е. Шацкий считает теоретически плодотворным анализ ситуации, в которой новационный момент в социальном процессе отражается в культуре и как утопический проект, и как память об идеале. Традиция у него и антоним утопии, и ее парадоксальный синоним.

Позиция Шацкого (как и ранее Тынянова) предполагает достаточно радикальный разрыв с рациональной или просветительской философией истории, в которой само понятие традиции кристаллизовалось на негативном полюсе мировоззренческих оценок. Как убедительно показал недавно в отечественной литературе Ю. М. Лотман, этот негативизм возник сначала как следствие идеализации природы. «Природа – это антропологическая сущность человека, предрассудки же, в основном, отождествляются с традицией, реальным протеканием истории человечества»[4].

В руссоистской философии истории реальное, традиционное протекание времени как воспроизведение прошлых заблуждений должно преодолеваться проникновением в подлинную антропологическую суть человека и смысл общественной жизни. Эта «подлинность», с одной стороны, «когда-то была» – до начала исторических традиций, с другой стороны, «когда-нибудь будет», после их развенчания и прекращения.

Понимание традиции как «реального с отрицательным знаком» прослеживается Ю. Лотманом и в вольтерьянской ветви Просвещения, где вера в прогресс заставляет видеть в истории положительное начало. Но это относится лишь к истории Разума и успехам цивилизации. От этой истории отделяется «неразумная» история предрассудков, заблуждений, фанатизма. Последние отождествляются с традицией. Поэтому наступление золотого века человечества «связывалось тем духом антитрадиционализма, который объединял всех людей Просвещения. То, что исторически сложилось, объявлялось плодом предрассудков, насилия и суеверия. То же, что считалось плодом Разума и Просвещения,

---

[1] Ерасов Б. Традиция: проблема перегрузки категории в формационном анализе. – В кн. Традиция и новация в социокультурном процессе. – М., 1989, ИНИОН (Реф. сборник).

[2] Тынянов Ю. Архаисты и Пушкин. – В кн.: Тынянов Ю. Пушкин и его современники. – М., 1969. – С. 35.

[3] Там же.

[4] Лотман Ю. Архаисты – просветители. – В кн.: Тыняновский сборник. Вторые Тыняновские чтения. – Рига, 1986. – С. 194.

должно было возникнуть не из традиции, верований отцов и вековых убеждений, а в результате полного от них отречения. Этот дух антитрадиционализма позволяет противопоставить культурную ориентацию человека Просвещения во многом родственному для него самоощущению людей Ренессанса. Человек Ренессанса стремился ощутить свои корни, он дорожил именем римского гражданина и был убежден, что прерванная история человечества в его эпоху возобновляется»[1]. У такой установки есть неизбежное следствие, чрезвычайно важное для понимания духовной драмы тех, кто появляется время от времени в качестве персонажей у Шацкого – интеллектуалов маргинальных стран, поставленных перед необходимостью решения двойной задачи: в качестве патриотов своей страны (а лидер обязан быть патриотом) – защищать ее традиции, в качестве ее просветителей – принять просветительскую традицию. Но принять ее до конца – значит «приучить себя смотреть на обычаи и предрассудки, в традиции видеть лишь суеверие, а весь сложившийся уклад жизни объявить абсурдным. Это означало сделаться чужим, иностранцем в своей стране»[2].

Ключевым для понимания методологии Шацкого можно считать следующее положение из предисловия к книге «Традиция»: «Задача ученого-обществоведа... состоит, в частности, в том, чтобы... превращать предчувствия в вопросы, а догмы в проблемы».

Эта методология позволила исследователю увидеть глубинное сходство рационалистической утопии и традиции, состоящее в бессознательном отождествлении факта и его оценки. Благодаря этому отождествлению условная граница между фактами прошлого и будущего превращается в абсолютную грань добра и зла, истины и лжи, мудрости и глупости, – с той только разницей, что в одном случае положительным полюсом выступает прошлое, в другом – будущее.

Как и всякая методологически продуманная позиция, эта установка дает возможность исследователю охватить круг понятий, более широкий, чем он первоначально избрал для анализа, и высветить в этих вторично возникших понятиях новые грани, уточнить или утончить их определение. Так, Шацкий, не ставивший в этой работе прямую задачу изучения идеологий, естественным образом приходит к определению консерватизма через традицию: консерватор защищает не конкретную традицию – какую-то традицию поддерживает любой человек, – а сам принцип ее. В этой же афористической манере сформулирована Шацким оппозиция историзма и традиционализма. «Историзм, в частности, предполагал, что общество – это развивающееся целое, и потому каждая его часть должна рассматриваться в рамках этого целого на каждом конкретном этапе его развития. Традиционализм же либо допускал возможность „задержать“ развитие и признать общество в какой-то момент его истории нормой, обязательной и на будущее, либо вырывал отдельные элементы целого из исторического контекста и переносил их в качестве образца в современность». Это определение историзма объясняет, почему у всех авторов историософских типологий общества – от Сен-Симона и О. Конта до Макса Вебера, Дюркгейма и Тенниса – исторический процесс представлен как процесс децентрализации.

Свою «прибавочную ценность» книга Е. Шацкого о традиции обнаружит и для тех, кто интересуется проблематикой развивающихся стран. Я имею в виду ту ее часть, где говорится об открытии «прогрессивных традиций» как факте мышления XX века. Дело в том, что у Западной Европы и Америки в прошлом были традиции, в будущем – новое общество. У Восточной Европы и Востока европейское будущее оказалось позади: рациональная утопия невольно выступила в роли традиции, которая не перестает быть традицией от того, что мы назовем ее прогрессивной. Поистине прав Шацкий: традицией может стать все, даже антитрадиционализм.

Наконец, еще одна и сугубо интересная для нас «прибавочная ценность» работы Шацкого – его трактовка социальной и культурной философии ленинизма. Полемический контекст, в котором мы читаем ленинские положения о культурной традиции (борьба с народниками, с патриотами первой мировой войны, с Пролеткультом), мешает, по мнению Шацкого, увидеть, что Ленин с беспрецендентной дотоле свободой обращался с традицией, выбирая из казалось бы неразложимых культурных блоков отдельные «кирпичики» для построения нового и вместе с тем основательного духовного целого. Хотя этот анализ требует более обстоятельной аргументации, он очень ценен – особенно по контрасту с некоторыми направлениями современной публицистики, в которых на основании одного-двух известных штрихов («Ленин не любил Маяковского», «перечитывал у Толстого сцену охоты»

[1] Лотман Ю. Указ соч. – С. 194–195.
[2] Там же. – С. 196.

и т. д.) рисуется портрет традиционалиста-патриота, одинокого мудреца среди безродных леваков-авангардистов.

Прагматически-дифференцирующее отношение к прошлому, по Шацкому, имеет глубокие онтологические корни. Вернуться к истокам в чистом виде, повторить их невозможно, ибо прошлое нам не дано: включаясь в настоящее, оно перестает быть самим собой. Нам дана лишь возможность интерпретации прошлого и именно в способе этой интерпретации проявляется позиция исследователя. Шацкий считает позицию научной, если она рефлексивна, то есть осознает себя интерпретацией. Он считает позицию традиционалистской – или утопической – если она бессознательно отождествляет себя с прошлым и будущим.

Обостряя проблему отношения к традиции, Шацкий радикально модернизирует понятие культуры, включая его в сложный, деятельный процесс, более широкий, чем сфера «культурного наследия». Культуре, убежден Шацкий, важна не аутентичность традиции, а ее соответствие общественным потребностям. Поэтому «выдуманные традиции» исправно служат культуре, как и самые фантастические проекты будущего.

Не отрицая за исторической наукой прав на реконструкцию прошлого, Шацкий со свойственным ему откровенным рационализмом определяет историографию как особую форму группового самосознания. Будучи в этом смысле столь же условной, как философия традиционализма, историография динамична: предмет – текущее время. Время же традиции, как и время чистой утопии (исчезающей ныне под давлением футурологии и практопии) – неизменное время мифа. Поэтому утопизм и традиционализм развернуты Шацким в панораму вечного сражения с Историей.

Многое в текстах Шацкого покажется непривычным, парадоксальным, но, размышляя над ними, видишь, что это отражение парадоксов самого человеческого сознания.

Шацкий Е. Утопия и традиция. – М., 1990. – С. 436–448.

Виктория Чаликова

КОСМОС И ИСТОРИЯ

Бесплодно спорить с веком по мелочам. В конце концов Мирча Элиаде примирился с тем, что кафедры, курсы и семинары, им руководимые, обозначены академической формулой «История религии». Действительно, странно было называть их так, как сам он определял предмет своих исследований: «теология смыслов», «феноменология тайны...» А солидный (немецкий по происхождению) термин «религиеведение» в силу непостижимых лингвистических законов не прижился в англоязычной науке, в которой Элиаде работал всю вторую половину жизни. Свой обобщающий труд (третий том которого только что посмертно вышел в США[1]) он назвал компромиссно: «История...», но не религии, а «религиозных идей». Такие компромиссы неизбежны: власть писателя над языком должна иметь предел. Однако читатель, на которого только что обрушился яркий и несколько сумбурный мир творчества Элиаде и романтическая его биография (рассказанная в предисловии), вправе спросить: что значит эта борьба за термины, почему не устраивало Элиаде звание историка, или антрополога, или социолога религии, которое с гордостью носили его коллеги и учителя? Была ли это борьба за суверенную сферу исследования или за что-то более сокровенное, важное не для научного статуса, а, как говорится, «для души»?

Известно, что Элиаде отвергал в своем звании первое слово «история», но чтобы не толковать эту позицию превратно, чтобы понять автора, а не замуровывать его в критической кладке из ярлыков («антиисторизм» и т. д.), попытаемся сначала раскрыть смысл второго, вроде бы бесспорного для него слова. Что значила для Элиаде «религия»?

В предисловии к одной из лучших своих книг (из нее в этот сборник вошла одна глава) Элиаде писал: «Очень жаль, что у нас нет более точного слова, чем «религия», для обозначения опыта священного. Разве не странно обозначать одним и тем же словом опыт Ближнего Востока, иудаизма, христианства, ислама, буддизма, конфуцианства и так называемых примитивных народов?[2] Но искать новый термин поздно, и мы можем использовать понятие „религия“, если будем помнить, что оно не обязательно предполагает веру в Бога, богов или духов, но означает опыт священного и, следовательно, связано с идеями существования, значения и истины»[3]. Значит, для Элиаде реальна не религия, а особые моменты существования – значимые, осмысленные, подлинные и, если нужен еще один синоним, религиозные.

Читатель, сколько-нибудь знакомый с современной западной гуманитарной традицией, не мог для себя не отметить, что это позиция человека, полностью отвергающего принятое в этой традиции научное представление о религии как об уникальном мировоззрении и мирочувствии, возникшем в нескольких местах Земли приблизительно в одно и то же время и сменившем предрелигиозные воззрения, обозначаемые обычно понятием «магия». Иногда религия отождествляется с монотеизмом, но авторитетнейшая на Западе формула Макса Вебера указывает не на структурный, а на функциональный признак религии как уникального исторического явления.

Этот признак – рационализация человеческих отношений к божественному, то есть приведение этих отношений в систему, освобождение их от всего случайного[4]. Случайное же, по современным социологическим понятиям, есть то, что невозможно объяснить с помощью универсальных «единиц меры» рационального – «цель» и «средство». Этими «единицами» измеряется и степень свободы

---

[1] A history of religious ideas from Mochammad to the Age of reform. – Chicago. – 1986.

[2] С тем же вопросом обращается к своей аудитории – классическому отделению Ленинградского университета в лекциях по теории античного фольклора (1939/40 учебный год) замечательная советская исследовательница ранних стадий словесного искусства Ольга Михайловна Фрейденберг: «Вся наша беда в том, что мы говорим и мыслим общими, абстрактными понятиями, которые сами по себе неверно обобщают разнородные явления („государство“, „народ“, „демократия“ и т. д.), обобщенно говорим и мыслим об исторических явлениях глубоко своеобразных. Понятия „фольклор“ и „религия“ – типичный тому пример... Античный фольклор, средневековый фольклор, новый фольклор – разные фольклоры. Но и обозначают они то пережиточные явления, то крестьянскую „словесность“, то массовое творчество.

С религией дело обстоит еще хуже. Английская школа выводила любую религию из первобытной магии, и в этом отношении религии античных народов, или мексиканская религия, или культ богоматери ничем не отличались» (Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. – М., – 1978, – с. 10–11).

[3] Ellade M. The quest. History and meaning in religion. – Chicago, 1969, p. i.

[4] См.: работы М. Вебера по социологии религии и идеологии / Реф. сб. М., ИНИОН, 1985 (перев. М. И. Левиной).

человека от мистики случая, от магии нефункционального. Религия, таким образом, – это первая форма свободы, первый шаг навстречу рационализации мира, его расколдовыванию, секуляризации. Анализ религии – то есть религиозного поведения человека – во всех наследующих Вебера западных социологических и антропологических школах (у Т. Парсонса, Э. Шилза, П. Биргера, Е. Эванс-Притчарда) состоит в соизмерении «доз» религии и магии в поступках человека – традиционного (тогда этот анализ называется «историей религии») или современного (тогда он называется «социологией религии»). В любом случае «магическое» поведение толкуется как белое пятно на карте секуляризации, которое раньше или позже будет ликвидировано. Эта вера в торжество рационального представляется Элиаде и бессмысленной, и безнадежной.

«Секуляризация, – убежден он, – эффективна на уровне сознания: теряют смысл старые теологические идеи, догмы, верования, ритуалы, институты и т. д. Но ни один живой нормальный человек не живет только сознательной рациональной жизнью. Современный человек мечтает, влюбляется, слушает музыку, ходит в театр, смотрит фильмы, читает книги – короче говоря, живет не только в историческом и природном мире, но также и в экзестенциальном частном мире и воображаемом универсуме»[1]. Иными словами, по Элиаде, в какие-то моменты религиозны все люди, а не только «примитивные», «восточные», «патриархальные», «досократики» и т. п. Влюбленный никуда не движется по пути цивилизации, не меняет ничего ни в природе, ни – очень часто – в своей реальной жизни. Действия его – объятия, слезы, бессмысленные слова – не рациональны, а ритуальны: он повторяет в несчетный раз некий образец, переживает нечто, чего нет ни в природе, ни в сделанных им вещах, ни – главное – в нем самом, каков он есть в обычной жизни. Называя это переживание «опытом священного»[2], Мирча Элиаде не сообщает нам ничего собственно «религиоведческого». Он говорит на нормальном языке искусства. Нам привычен этот язык. Привычно, например, что на фоне повествования о самой неприглядной житейской истории открываются врата в «прекрасный сад», одаряющий незадачливых персонажей «прекрасным ощущением», что «этот сад приснится через десять, двадцать, тысячу лет. Даже кому-нибудь другому приснится»[3]. Внятно нам и недоумение героя: «Откуда же любовь: не от любимой, такой случайной и крохотной, и не из него же, тоже чрезвычайно небольшого, если не от нее и не из него, то откуда же?»[4]

Вопросом этим Элиаде неотличим от любого художника, задающего миру загадки, которых в принципе не разгадывает наука. Но Элиаде считает, что ответ у науки есть, однако у той науки, которая называется «история религии». Он знает, что происходит в «прекрасном саду» с героями книги: они бессознательно «имитируют парадигматические образцы сверхчувственного сознания» и в процессе этом познают «разницу между реальным, сильным, богатым, значимым бытием и хаотичным, опасным движением вещей, их бессмысленным появлением и исчезновением»[5].

Описание этих имитаций в разные времена и у разных народов и составляют первичную, «сырьевую» профессию Элиаде – мифографию. (Она в основном и предложена читателю в переводах.) Но только что процитированный текст представляет уже другой, творческий, спекулятивный уровень деятельности этого своеобразного исследователя «неистории нерелигии». В этом своеобразии слышится какая-то «вненаучная струна», которая, может быть, и есть контрапункт всего мифотворчества Элиаде. Как ни странно, это национальная струна.

Автор французских романов и научных эссе, глава знаменитой Чикагской школы изучения религии не был, как известно, ни французом, ни американцем, ни англичанином. Он был румын, сын народа, которому случайные географические обстоятельства навязали судьбу «малого народа», то есть такого, чья жизнь и смерть навечно воспринимались только как эпизоды в исторической борьбе великих цивилизаций и идеологий. В американском издании «Космоса и истории» есть одно важное лирическое отступление. «Историцизм – типичный продукт тех наций, для которых история не была непрерывным кошмаром. Возможно, у них было бы другое мировоззрение, если бы они принадлежали к нациям, отмеченным фатальностью истории»[6]. Среди легиона пишущих об Элиаде не многим слыш-

[1] Eliade M. Op. cit., p. ii.

[2] Иногда он использует определение Р. Отто: numinous – сложное чувство очарования и трепетного страха (Otto R. The idea of the Holy. – L., 1973, – p. 5).

[3] Битов А. Дачная местность. – М., 1967, – с. 170.

[4] Там же, – с. 186.

[5] Eliade M. Op. cit., p. ii.

[6] Eliade M. Cosmos and history. The myth of the Eternal return. – N. Y., 1974, – p. 152.

на эта нота. Но те, кто услышал, иной раз на нее очень нажимают и пишут о чикагском профессоре как о «своеобразном румынском народнике», за учеными трудами которого «шумит заповедный „запретный лес“ – архаичная Румыния, латиноязычная нация, сложившаяся из даков и римских колонистов, на долгие годы забытая историей и сохранившая свое национальное единство под властью чужеземцев только благодаря объединявшим народ ритуалам»[1]. Как характеристика Элиаде – это редкий текст, но он типичен в другом отношении: понятия «миф» и «религия», обычно строго разделенные в научной литературе, здесь перетекают друг в друга, подобно тому как это всегда бывает в книгах самого Элиаде. Последуем и мы этому примеру: в пределах того, что мы хотим здесь понять, достаточно знать, что «миф» и «религия» указывают в его текстах на область священного или осмысленного.

В творчестве Элиаде нет даже предварительных аналитических подходов к вопросу о соотношении мифологии и религии, вопросу «сложному и не имеющему однозначного решения в науке»[2]. Практически стерта у него проблема двуликости, двусферичности мифа, обращенного своей рациональной стороной к религии, а сюжетно-образной – к искусству. Миф у Элиаде, как мы увидим дальше, нерефлективно отождествляется то с религиозным, то с художественным текстом[3].

Теперь пора вернуться к первому члену отвергнутой Элиаде формулы, к понятию «история». Строго говоря, по Элиаде, у религии не может быть истории. История, по определению, предполагает происхождение, истечение из чего-то. «Восстановить историю» – значит свести последующие явления к предыдущим. История – это редукция к происхождению. Ортодоксальная история религии – это описание и анализ развития религиозного сознания от пантеизма к анимизму, затем – к политеизму и, наконец, к монотеизму как к процессу, параллельному социоэкономическому развитию общества. Высмеивая этот эволюционистский взгляд, Элиаде обращается не к историческим, а к культурным событиям. Уже у итальянских гуманистов, полагает Элиаде, была потребность в универсализации христианства, выводе его за границы «европейского провинциализма», иными словами – потребность в общечеловеческом, внеисторическом космическом мифе. Эта потребность вдохновила монаха Джордано Бруно на мятеж против церкви, который Элиаде толкует не как научное, а как религиозное подвижничество. Гелиоцентризм имел для Бруно глубокое религиозное и магическое значение: он был освящен культом Солнца в Древнем Египте. «Бруно, – по понятиям Элиаде, – чувствовал себя выше Коперника. Коперник видел свое открытие глазами математика, Бруно же воспринял его как иероглиф божественной мистерии»[4]. «В историцизме, – признает Элиаде, – есть своя ценность. Если человек делает историю, значит все его прежние деяния интересны для нас... Но мы не должны смешивать исторические обстоятельства, которые сделали человека таким, каков он есть, с тем фактом, что в мире есть такое явление как человек. Для религиеведа историческая обусловленность мифа или ритуала не объясняет самого существования мифа или ритуала. Познать священное можно только через его исторические проявления. Но эти проявления не ответят на вопросы: что священно? что значит религиозный опыт? Религиеведу исторические документы не только сообщают факты, но открывают важную истину о человеке и его отношении к священному»[5].

За таким однозначным противопоставлением истории мифу и в онтологии, и в эпистемологии лежит, по-видимому, полемика с представлением о совершенно независимом от космологии появлении исторического сознания. Но ведь в последние десятилетия как раз такое представление активно преодолевается некоторыми школами в философии истории и культуры. Советский исследователь В. Н. Топоров, проанализировав обширный круг фактов из жизни архаических культур, установил целый ряд идей и приемов, унаследованных раннеисторической прозой от космологических текстов; построение в форме ответа на серию вопросов (связанное, очевидно, с процедурой получения ответа в ритуалах); фиксация начальной точки; пафос нисходящего движения (от «золотого» века к «железному»); помещение повествователя в центр. Даже там, где история как наука особенно радикально

[1] Smart N. Beyond Eliade. Nymen. – Leiden, 1978, – v. XXV, – p. 152.

[2] Токарев С. А. Мелетинский Е. М. Мифология. – В кн.: Мифы народов мира. – М., 1980, – т. 1, – с. 13.

[3] Если в религии подлинно то, что освящено традицией, что имеет прямой, непосредственно «видный» образец, искусство тем подлиннее (оригинальнее), чем опосредованнее его связь с традицией, чем сильнее иллюзия его неповторимости. (Как заметил недавно Д. С. Лихачев, «все хорошее искусство является одновременно и искусством авангардным». – Лихачев Д. С. Достоинство культуры. – Огонек, 1986, – № 48, – с. 11).

[4] Ellade M. The Quest., – p. 39.

[5] Ibid., – p. 52–53.

противостоит мифологии, в сфере пространственно-временных отношений, она далеко не так специфична, как представляется Элиаде. Геродот, Фукидид, Полибий, отмечает Топоров, оснащают формальной хронологией циклическую модель времени[1]. Но главное – Элиаде напрасно считает «универсальным научным предрассудком» убеждение, что история, сменив космологию, утвердилась навечно. Не говоря уже об «этернизации» А. Тойнби, «осевом времени» К. Ясперса, ноосфере Вернадского – Шардена, не говоря о соловьевской идее ускорения истории и о всей новейшей экологической эсхатологии, существует и традиция профессионального вызова истории со стороны антропологов, мифографов, фольклористов. «Можно предполагать, – говорится в той же статье Топорова, – что за историческим периодом будет следовать новый период, в котором определяющую роль будут играть ценности духовного плана, которые не могут быть описаны исторически и тем более в прогрессивной перспективе... Общие изменения в концепции времени с начала XX века, возрастающая роль этой категории в культуре нашего времени также не могут не оказать влияния на складывание более широких, чем исторические, структур»[2].

Мы обращаемся к этим известным научным фактам для прояснения субъективного контекста, в котором развертывалась борьба Элиаде за миф. Контекст этот сам имел «мифологический слой» – авторский образ коллективного оппонента, не всегда объективный. Но надо признать, что Элиаде противопоставлял религию истории не совсем так, как Ясперс противопоставлял вечное «осевое время», время пророков и героев, случайному, массовому, хронологическому времени толпы. Формальная хронология не имеет никакого отношения к дилемме Элиаде. Его критерий религиозного – не отсутствие даты, а наличие ритуала. Такие события, как падение Трои и распятие Христа, имеющие конкретные даты, Элиаде относит к сфере священного, мифического, потому что рассказ об этих событиях заключен в ритуальный контекст и только в этом контексте может быть понят в его священном, а не беллетристическом смысле. Постижение этого смысла требует особого метода, который Элиаде вслед за В. Шмидтом называет «творческой герменевтикой».

Сравнивая «творческую герменевтику» с методом исторического материализма, направленным на последовательную демистификацию поведения и идеологии, их разоблачение, обнажение до реальных, скрытых механизмов, Элиаде пишет: «Мы же занимаемся демистификацией наизнанку: мы открываем за профанным священное»[3].

В жанре творческой герменевтики работали и работают многие ученые, вовсе не противопоставляющие ее ни материализму, ни истории. Для понимания «личного метода» Элиаде остановимся на категории «священное» и попытаемся понять ее так, как она осмыслена у Элиаде, – внутри оппозиции «священное – святое», центральной в феноменологии религии, разработанной Рудольфом Отто. Отто различал то, что принято считать святым – sacred, и то, что предполагается святым на самом деле – holy. «Святое» Р. Отто толкует то в феноменологическом смысле: numinous feeling (священный трепет, пугающая радость), то в онтологическом – как объективную причину восторга и страха, отождествляемую им с иудео-христианской концепцией Бога[4]. Для Элиаде, убежденного, что всем племенам Земли присуще чувство священного, реально именно оно, но не как эмоция, а как проявление (иерофания) священной онтологии – первичной, подлинной реальности, имя которой ему неизвестно. Сигналом этой первичной реальности является для Элиаде в принципе любой эстетический образ, но классическим (архетипическим) образцом – религиозный символ.

В изучении религиозных символов Элиаде видел путь к постоянному обновлению памяти о священном, а метод такого изучения и называл творческой герменевтикой.

К этому методу Элиаде шел путем, предопределенным для всего его поколения. Он неизбежно должен был принять дильтеевский метод Verstehen – сопонимание, сочувствие – как суверенное орудие гуманитарного знания. Вспомним, что вместо кантовских априорий, предназначенных для описания причинноследственных связей, Дильтей выдвинул рефлексивную категорию «значение» и ее производные: «цель», «ценность», обещая с их помощью «объяснить жизнь в терминах самой жизни» – путь, соблазнительный своей «простотой и человечностью», но вполне утопический по предусловию, ибо он предполагает общую жизнь исследователя и исследуемого.

---

[1] Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. – В кн.: Труды по знаковым системам, вып. VI, – Тарту, 1973, – с. 106–150.

[2] Там же, – с. 148, 150.

[3] Eliade M. The Quest., – p. 126.

[4] Otto R. Op. cit., – p. 112, 114.

Затем вслед за Хайдеггером он неизбежно должен был отнестись к результатам «сопонимания» или «вчувствования» не как к форме знания, а как к форме существования, принять экзистенциальный критерий познания – возможность что-то делать с познанным. Своей философией (которую иногда называют «герменевтической онтологией»[1]) Хайдеггер отвечает на тот же вопрос, что и Дильтей: как вообще возможно понимание? – но отвечает не с логико-эпистемологической, а с трансцедентально-онтологической точки зрения. Она означает, что и «практическое, и теоретическое понимание возможно только потому, что ему предшествует предпонимание, означающее просто специфически человеческий способ существования, соотнесенного со всем сущим в мире через данную человеку способность контакта с Бытием как таковым (Being-itself)»[2]. Объективность понимания определяется не проникновением в стоящее за текстом сознание автора – это, по Хайдеггеру, невозможно в силу исторической динамики сознания, – а степенью экзистенциальной значимости понимания для интерпретатора; тем, насколько он, понимая, расширяет возможности подлинного существования. Именно поэтому человек стремится понять только тот объект, то существо, познание которого есть одновременно самопознание. Интерес человека к миру – это отражение – или выражение его интереса к собственному существованию, к его «скрытым смыслам». Элиаде принял для себя как профессиональную норму принцип: прежде, чем толковать священные тексты, герменевтик должен пережить священное не только как очарованный и трепещущий зритель, но и как колдун или шаман. И исследование шаманства, щедро представленное в этом сборнике, надо думать, имело для автора глубоко методологический смысл. Оно помогало ему встать на позицию, выводившую его за пределы закона тяготения к агностицизму, действие которого испытали на себе столько искателей научной истины.

Вместо эпистемологической оппозиции «познаваемое – непознаваемое» у Элиаде мы обнаруживаем платоновскую метафизическую оппозицию «узнанное – неузнанное». Речь идет не о способности мышления познать нечто (такой проблемы для Элиаде нет), а о жизненной необходимости вспомнить, узнать забытое. Творческая актуализация этого порыва памяти есть ритуальный рассказ о забытом, неузнанном – миф, память о том, чего как будто не было (но не могло не быть!). Единоборство памяти и беспамятства составляет, по Элиаде, основу существования как творчества, отражаемую культурой в категориях священного и профанного. Дежурное сравнение: священное прячется за профанным, как первичная живопись за поздними записями, – здесь не к месту. Так, да не так. С точки зрения метода Элиаде – совсем не так. Цель реставратора – напрочь смыть слои, обнажив подлинник, который тут, на холсте, и нигде больше. Цель герменевтика – прощупать слои, не смывая, потому что тень подлинника где-то между ними; открыть как можно больше слоев, описать богатство слоения. Герменевтика не разоблачает, а углубляет тайну, провоцирует, дразнит ее и тем самым мобилизует всю ее камуфлирующую силу. При этом ни один слой не обладает априорной святостью, поскольку в мифологическом сознании священное смешано с профанным. «Для современного сознания физиологические акты: еда, секс, и т. д. – только природный феномен. Но для «примитивного» сознания они могут быть сакраментальными, то есть связанными со священным»[3].

Герменевтика не вылущивает смысл из оболочки повествования, а только расширяет возможности семантического воображения, жаждущего вовсе не «воздуха правды», а, наоборот, погружения в глубину, в слоение творческой фантазии[4]. Поэтому необходимо «нестенографическое» восприятие «узнаваемых» текстов – не дешифровка знаков, не раскодировка послания, а освоение того пространства, где сплетаются многослойные связи между знаком и означаемым.

Полемика Элиаде с двумя крупнейшими современными ему «шифровальными системами»: психоанализом и структурализмом – дает нам более конкретное представление о его «творческой герменевтике».

Элиаде восхищается Зигмундом Фрейдом как великим мифотворцем человеческого существования. Своей научной фантазией Фрейд высветил столько обыденного, просторечного, заурядного, даже пошлого: сны, обмолвки, анекдоты, остроты, болезни, дурные привычки, истерики, курьезы,

[1] См., напр. Barbosa da Sylva A. The phenomenology of religion as a philosophical problem. Uppsala, 1982.

[2] Ibid., – p. 63.

[3] Eleade M. The sacred and the Prophane. – N. Y., 1959, – p. 14.

[4] Иными словами, Элиаде пытается сделать свой метод изоморфным предмету – мифологии. См. О. М. Фрейденберг «Мифология – выражение единственно возможного познания, которое еще не ставит вопрос о достоверности того, что познает, а потому и не добивается ее». (Указ. соч., с. 15).

стыдные воспоминания и страхи. Все это озарилось вдруг таинственным мерцанием секса и могло бы перелиться в таинственный свет любви. Но Фрейд, досадует Элиаде, поставил плотину на пути светового потока, загнав свои фантазии в позитивистские рамки «чистой сексуальности». У Фрейда ребенок «хочет обладать» матерью и знает, что это стыдно, и ненавидит себя за это, ее – за свою ненависть, а отца – за реальное обладание, которого сам лишен; и нет этой муке конца, кроме конца последнего. Элиаде, воспринимающий секс только через мифы, в которых половой орган может означать глаз, мир, мужчину, племя, гору, Бога – то есть как явление космическое и космогоническое, отвечает Фрейду: «Влечение к матери, как только мы поймем, что речь идет об *образе* матери, приобретает сразу много смыслов, ибо это – желание вернуться в блаженство живой и еще неоформленной материи, содержащее в себе много путей и идей развития – космологических, антропологических и т. д. ... Перевести *образ* в конкретную терминологию, ввести его в только один произвольно выбранный контекст – значит уничтожить *образ* как инструмент познания»[1].

Курсив в этой цитате наш, мы выделили слово «образ», как прямо указывающее на литературно-эстетический характер религиоведения Элиаде и его герменевтического метода. И понятно, что те из поклонников Элиаде, которые не принимают научной критики его трудов, настойчиво указывают на гуманизм его эстетики. «Я бы охарактеризовал имплицитную метафизику Элиаде как эстетическую онтологию, основанную на идее творчества, в которой воображение оказывается и способом познания, и способом существования. Только воображением можно постигнуть универсальность творчества, которая и составляет смысл жизни... На другом полюсе – условность, сомнение, произвольность как маски и формы бессмысленности, как после смерти. В мире, где трансцендентное стало „неузнанным“, можно не узнать и смерть: она тоже имеет свои личины. Научное или, точнее, механическое – это личина смерти»[2]. Так пишет соотечественник Элиаде М. Калинеску, убежденный, что восприятие научных трудов как художественных текстов не принижает, а возвышает их исследовательскую роль. «Когда-нибудь читатели оценят по достоинству Элиаде-прозаика. Пока же обращение к его художественному творчеству поможет нам понять характер его научной деятельности»[3].

Насколько можно судить по отрывкам из прозы и эссеистики Элиаде, доступным нам сегодня, он видит в современной художественной литературе прямую преемницу мифа[4]. «Простой реализм» в искусстве для него проявление «ложного сознания», искусственно снимающего двойственность, двусмысленность существования, вместо того чтобы усилить ее. Реализм должен быть символическим, развертывающим многослойность тайны в полнокровном событийном сюжете. Требование непременной сюжетности искусства, неприятие абстракций, абсурда вытекает у Элиаде из идеи религиозности подлинного искусства. Ведь священный символ для него, как уже говорилось, первичнее, реальнее религии. Различные религии – это проявление одного символического ядра. И поскольку символ сам «свернут», кумулятивен, графичен, абстрактное искусство бессмысленно: оно копирует, множит исходный знак. Антироман, роман без сюжета, ни о чем событийном, действенном не рассказывающий, отвергается Элиаде, потому что он не содержит всей мифотворческой энергии, присущей сюжетному роману. «Придуманные сюжеты обогащают мир и делают его более осмысленным. Ценность романа в том, что он показывает: в жизни все случается, все может быть»[5].

Прежде чем перейти к обещанному сравнению творческой герменевтики с другой великой «шифровальной системой» современности – структурализмом, скажем несколько слов о его предыстории, непосредственно связанной с изучением мифов.

За триста лет до сравнительной антропологии, культурной этнографии и массовых набегов науки на острова Океании фольклор примитивов привлек внимание великого, итальянского историка Джанбатисто Вико. Вико открывает в мифе новый способ познания, обладающий качественно новыми для картезианского человека чертами: принципом множественности, ощущением тайной связи

[1] Eliade M. Images and symbols. – L., 1961, – p. 15.

[2] Calinescu M. Imagination and meaning: aestetic attitudes and ideas in Mirccea Eliade's thought. – The journal of religion. – Chicago, 1972, – v. 57, – № 1, – p. 15.

[3] Ibid, – p. 2.

[4] Проблема соотношения мифа и художественной литературы тщательно рассмотрена и подробно прокомментирована в трудах М. М. Бахтина, в книгах Е. М. Мелетинского «Поэтика мифа» (М., 1976) и «Введение в историческую поэтику эпоса и романа» (М., 1986).

[5] Цит. по Calinescu. Op. cit, – p. 7.

всех элементов бытия, склонностью к многозначности, пристрастием к двусмысленности, свободой от моральной поляризации мира. Этот способ Вико называет поэтическим, и именно с этого времени – по убеждению Б. Кроче – термин «поэтика» приобретает микрозиждительный или, как сказал бы Элиаде, священный смысл.

Когда почти через двести лет сформировалось систематическое изучение религии, поэтическое осмысление мифа и ритуала прочно вытеснилось функциональным его анализом, социологическим к нему интересом. Для Э. Дюркгейма сердце религии – социальный опыт, приобретаемый в ритуале. «Верующий – не просто знающий человек, – писал Э. Дюркгейм в своей знаменитой работе „Элементарные формы религиозной жизни“. – По сравнению с неверующими он более сильный человек»[1]. Через десять лет антрополог Б. Малиновский определяет социальную функцию мифа почти так же. Миф, суммирует он свои многолетние наблюдения, помогает человеку в его личных проблемах: смерти, болезни, неудаче. Миф не рационализирует и не оправдывает мир. Он просто показывает его неизбежность, определяемую не законом, а частным случаем, обычно абсурдным, нелепым: чьей-то небрежностью, минутным опозданием, ошибкой зрения или слуха. Малый ребенок или слабая женщина легко избежали бы такой ошибки, но она случилась – и вот все есть как оно есть. Как ни странно, возможность такой ошибки, такая открытость жизни случаю нравится человеку. Переходя от мифа к ритуалу, Малиновский с неменьшей, чем Дюркгейм, убежденностью подчеркивает его социализирующую функцию. «Если общество не будет оплакивать умерших, социальная ценность индивида, от которой зависит само существование общества, резко снизится»[2].

На протяжении почти полувека сохраняется это отношение к мифу-ритуалу как к средству социального контроля, как к типу технологии. Одним из первых, кто вернулся к Вико, был английский антрополог М. Дуглас. «Примитивы – не Аладины с волшебной лампой... а своего рода интеллектуалы, и ритуалы их символичны. Конечно, динка верят, что их ритуал вызовет дождь, но дело не только в этом. Само действие имеет для них мировоззренческий смысл»[3].

В начале 40-х годов идею своеобразной системности первобытного мышления активно отстаивала О. М. Фрейденберг. «Нет такой ранней поры, – говорила она в уже упомянутых нами лекциях, – когда человечество питалось бы обрывками или отдельными кусками представлений. В самые первые эпохи истории мы застаем человека с системным мировосприятием. Как в области материальной, так и общественной, и духовной первобытный человек с самого начала системен, и в этом его коренное отличие от стадного животного. Чем древнее культура, тем больше в ней внутренней связанности, неподвижности, замкнутости». И дальше: «Миф есть познавательное обозначение. В эпохи мифотворчества все области реальной действительности познавались одним и тем же способом»[4].

К середине века таких мнений накопилось достаточно, но не мнением, а откровением, сигналом нового научного времени прозвучала формула Клода Леви-Строса: «Задача мифа – создать логическую модель для преодоления противоречий»[5]. Прокламировался не способ исследования, но новая точка зрения на явления духовной культуры. Установление их связи с местом и временем становилось лишь комментарием к главному делу культуролога – выявлению внутренних структурных связей. В судьбе структурализма поражает и стремительность, и неожиданность взлета: исследователь-фольклорист становится основоположником новой эпистемологии. И рабочий предмет своей профессии – миф, нечто экзотическое и сугубо академическое и одновременно детское и примитивное, превращает в парадигму существования. Вся жизнь с ее представлениями о правом и левом, верхнем и нижнем, черном и белом, высоком и низком, хорошем и дурном предстает как гигантский миф о неизвестной нам реальности, в которой, может быть, нет ни правого, ни левого (или правое там ле-

[1] Durcheim E. The elementary forms of religious life. – N. Y., 1965, – p. 463–464.

[2] Malinowski B. Magic, science and religion and other essays, Glencoe, 1948, – p. 297.

[3] Цит. по: Segal R. The myth-ritualist theory of religion. – Journal for the science study of religion. Fort Worth, 1980, – v. 19, – № 2.

[4] Фрейденберг О. М. Указ. соч., с. 24, 28. Несколько рядов научных фактов обобщены сходным образом в новой статье В. В. Иванова. «Все, что мы знаем о тщательности классификации животных, растений, минералов, небесных светил у древнего и первобытного человека, согласуется с представлением о том, что идея внесения организованности („космоса“) в, казалось бы, неупорядоченный материал природы („хаос“) возникает чрезвычайно рано». (Иванов В. В. Образы природной среды в знаковых системах культуры и искусства. – В кн.: Художественное творчество. Вопросы комплексного изучения / Л., 1986., – с. 29)

[5] Levi-Strauss C. The structural study of myth. – Journal of American folclore, – v. 68, – p. 443.

во, как в зеркале), ни черного, ни белого. Несомненна только оппозиционность нашего мышления, спроецированная на миф.

Читатель, очевидно, ориентируется и в структурализме, достижения которого плодотворно используются отечественной культурой, и в творчестве Леви-Строса, постоянно изучаемом у нас и частично переведенном[1]. Кратко напомним, что французский антрополог приложил к мифу лингвистическую парадигму Фердинанда де Соссюра, согласно которой жизнью языка – «третьей структуры» наряду с социумом и культурой – управляют несколько фундаментальных оппозиций. При этом язык – противоречивое сочетание конкретного (знак) и абстрактного (понятие), социально-упорядоченного (говорящее общество) и индивидуального (говорящий человек). С диалектической точки зрения Леви-Строс двигался от гипотезы Соссюра не «вперед», а «назад» – к формальной системе фонологических оппозиций, разработанной Пражской и Копенгагенской школами лингвистики (Н. С. Трубецким, Р. О. Якобсоном), оппозиций, несущих в себе код врожденных общечеловеческих смыслов, код мысли – анонимной, «всехней и ничьей». Используя эту лингвистическую модель, Леви-Строс реконструировал логический механизм 800 мифов Северной и Южной Америки. Структурно отождествляя мифическое и научное мышление, он писал: «Они отличаются не по качеству, а по объекту приложения. Логика заложена в природе»[2].

Нетрудно «вычислить» отношение Элиаде к структурализму. Приветствуя освобождение мифа от истории, он восстает против его подчинения логике. Леви-стросову мифо-логику он называет «мыслью без мыслящего», а его метод – попыткой «растворить индивидуальное сознание в анонимном, а последнее – в природе, которую физика и кибернетика свели к «основным структурам»[3]. Из этого вовсе не следует, что у Элиаде не было по отношению к Леви-Стросу «благородного чувства дистанции». Но «принцип надежды» – тоже чувство, и неодолимое. Леви-Строс отнимал надежду. Познание абсолютных самодержавных законов языка и мышления оборачивалось «горькой истиной об иллюзии свободы», неприемлемой для Элиаде. Финал книги Леви-Строса «Грустные тропики», наверное, когда-нибудь войдет в антологию «Мировой скорби» (в главу «Структурализм»). «Так что же узнал я от мастеров, которыми любовался, от философов, которых читал, обществ, которые я изучал, от самой науки, которой так гордится Запад? Один-два урока, соединив которые можно стать на уровень дикаря, сидящего в безмолвном созерцании под деревом. Стремясь познать предмет, мы его разрушаем, заменяя его другим, который так же разрушаем своим познанием... как и все последующие, пока не достигнем того бесконечного настоящего, в котором исчезает разница между смыслом и бессмыслицей, того настоящего, с которого мы начали»[4].

«Свобода от истории» теряла для Элиаде ценность, превращаясь в свободу от той Подлинной Реальности, посланцем которой был для него миф. Выведя миф из истории, Леви-Строс, по понятиям Элиаде, «заточил его в мысль». Действительно, если можно представить себе «голограмму мысли», то это образ мифа у Леви-Строса, писавшего: «Я считаю, что ничто другое, как мифология, может представить объективированную мысль и эмпирически доказать ее реальность»[5]. Какие аналитические возможности открывает такой подход! Но не мысли в чистом виде искал Элиаде, а откровения.

Так, невольно, говоря об Элиаде, переходишь на язык теологии и мистики. В этом есть какая-то некорректность. Должны ли мы считать Элиаде религиозным мыслителем, религиозной личностью? Считал ли он себя верующим? Если да, то кем он был: христианином, буддистом, индуистом? Индуизм, несомненно, был ему ближе всего; один из рецензентов «Нью-Йорк таймс бук ревю» даже назвал его «нео-индо-структуралистом»[6]. Но ведь это не «те три слова», которыми человек говорит о своей вере и которым, как словам о любви, нет вариантов.

Элиаде верил не в богов, не в духов, не в заговоры, не в омовения – он никогда никого не призывал этим заниматься, – а в очищающий и ободряющий смысл процесса познания чужих верований.

---

[1] Статья «Структура мифов» («Вопросы философии», 1970, – № 7, – с. 152–164); 2-я часть «Увертюры к 1 тому» «Мифология» (в кн.: «Семиотика и социометрия». – М., 1972, с. 25–49); статья «Колдун и его магия» («Природа», 1974, – № 7, 8), а также подборка переводов «Структурная антропология» (Этнографическая библиотека) с послесловием В. В. Иванова и Н. А. Бутинова и с приложением статьи Е. М. Мелетинского о трудах Леви-Строса, а также сокращенный перевод «Грустных тропиков».

[2] Levi-Strauss C. The structural study of myth. – In: European literary theory and practice. Ed. by Gras. – N. Y., 1973., – p. 319.

[3] Eliade M. Cultural fashions and history of religions. – Monday evening papers. – Middletown, 1967, – № 8, – p. 17.

[4] Levi-Strauss C. Tristes Troplques. – L., 1961, – p. 394.

[5] Levi-Strauss C. The raw and the cooked, – p. 34.

[6] Cox H. Review on M. Eliade. – N. Y. Time's book review, August 11, 1974.

Верил не по-вольтеровски: «им» нужен Бог – стало быть, пусть Он у «них» будет. Ему самому нужно было верить в «священную целостность культуры».

Религиеведение вместо религии – невольное признание в проблематичности веры для того, кто, по словам близкого ему человека, «слишком полон надежд»[1], чтобы принять религиозную истину неизбежности зла и реальности греха.

Всеми способами обходил Элиаде в своих работах проблему «миф и мораль». Но обойти античное представление об «аморальности» мифа он не мог. В «Мифе и реальности» он писал: «Если во всех европейских языках слово „миф“ означает выдумку, то это только потому, что так решили греки XXVвеков назад»[2]. Обиженный за миф, Элиаде, конечно, упрощает античное к нему отношение. Как указывает С. С. Аверинцев, греческое mythos было многозначным понятием, и далеко не все его смыслы относились к художественным и вообще конкретным текстам. Главный «гонитель» мифа Платон видел в нем не только «живое, наивное, тождественное себе», но и «...иное себе... иносказание или символ»[3]. Советские и зарубежные исследователи Платона С. С. Аверинцев, А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи, Г. Керк, Т. Ллойд и др. показали, что в семантическом контексте греческого философа «миф» может означать чудесный рассказ о богах, о героях, о давних временах, но может значить и «слово» – священное слово, мнение, вообще речь. И есть, наконец, совершенно неожиданный смысл, на который указывает Тахо-Годи: «Платон вместе с тем именует мифом чисто философские теории, например, движение как первоначало является для него мифом, не поэтической, но философской выдумкой. Наконец, миф, как сфера мечтаемого, устремлен в будущее: созвучные ему индоевропейские корни означают „заботиться“, „иметь в виду“, „страстно желать“»[4]. Платоновский миф синонимичен утопии, и сама амбивалентность платоновского утопизма связана с двойственным отношением Платона к мифу. «Платон чинит над древней мифологией суд и расправу, корит миф за несоответствие философской истине и философской нравственности, изгоняет мифотворцев-поэтов из своего идеального государства, но он же практически переходит к конструированию новой мифологии. Приговор играм фантазии Гомера и Гесиода – это Платон, но мифы... о деятельности Демиурга и его помощников при построении мира – это тоже Платон, и, кроме того, почти шигалевские проекты сознательного манипулирования „благородной ложью“ в социально устрояющих целях – это, как известно, тоже Платон»[5]. Так пишет советский исследователь, стремясь охватить смысл мифа во всех его измерениях. Для Элиаде важно одно: разоблачить ложное, по его убеждению, движение античной мысли о мифе: от его неистинности к его безнравственности и с той же логикой в обратном направлении. Действительно, сами античные мифотворцы всегда чувствовали некоторый стыд, смущение за миф, побуждавшие к оправданию и защите. Многократно предпринимались попытки «научно» доказать правдивость мифа, дать шанс здравому смыслу в мире мифа. Так, Гомер, описывая встречи Телемаха с Афиной, то облекает богиню в образ «реалистического» персонажа Ментора, то переносит всю ситуацию в сон героя. Античных интеллектуалов отталкивала неизбежность зла в мифе, тождественная для них его неистинности. Рассказы Гомера и Гесиода о богах и героях не могут быть правдой, учил Ксенофан, потому что персонажи мифа дурно ведут себя: изменяют, воруют, обманывают. Элиаде не вступает в аргументированный диалог с этой традицией, нигде не доказывает, что миф учит добру, воспитывает моральное сознание. Он только повторяет, что миф сообщает жизни смысл и зовет к деятельности. «Миф делает это не через логику или образец, – поясняет эту позицию исследователь его школы О'Флайерти, – а через активизацию наших эмоций»[6]. Внеморальный, но глубоко жизнетворящей, эстетической в кантовском смысле этого слова представляется позиция Элиаде и его коллеге и последователю Е. Сиорану. «Элиаде никогда не пишет о темных сторонах религии – фанатизме, обскурантизме, изуверстве. Все негативное, все разрушительное для тела и духа чуждо ему»[7].

[1] Cioran E. Beginnings of friendship. – In: Myths and Symbols. Ed. by Katagava E. and Long. Ch. – Chicago, 1969, – p. 413.

[2] Eliade M. Myth and reality. – N. Y., 1968, – p. 148.

[3] Аверинцев С. С. Неоплатонизм перед лицом платоновой критики мифопоэтического мышления. – В кн.: Платон и его эпоха. Отв. ред. Кессиди Ф. Х. – М., 1979, – с. 83–84.

[4] Тахо-Годи А. А. Миф у Платона как действительное и воображаемое. – Там же, – с. 65–66.

[5] Там же, – с. 80.

[6] Аверинцев С. С. Указ. соч., – с. 84.

[7] O'Flahertty W. Inside and outside the mouth of the God. – Daedalus, 1980, – v. 109, – № 2, – p. 104.

Можно говорить об определенном утопизме элиадовских спекуляций о мифе, хотя они никогда не достигали стадии проекта, как у его коллеги – профессора антропологии Нью-Йоркского и других университетов Маргарет Мид. Возвратившись на родину после многолетних исследований на островах Океании, М. Мид разрабатывает проект «тихой революции» – революции символов, метафор, понятий – и последующего культуростроительства, которое через «лет приведет человечество к идиллии – единой интегрированной культуре, модель которой она видит в космических мифах «примитивов» и в «первобытной литургии» – ритуале. «Наука видит в ритуале выражение биологического и духовного единства человечества, которое сейчас доказано (антропологами. – *В. Ч.*) и всегда провозглашалось христианством как братство», – пишет М. Мид в книге с характерным названием «Вера XX века». – «Если в конце XIX – начале XX века ученые были захвачены поисками сходства человека с обезьянами, пчелами, дельфинами и другими животными, то во второй половине XX века они сосредоточились на поиске уникально человеческого. Им оказалось космическое чувство. Чувство это, как показывают исследования детей и разных культур, так же реально, как голод, жажда, любовное влечение... Рассматривая христианство как исторически конкретную форму космического чувства и устанавливая обратное влияние на него других верований и обычаев, антропология считает, что оно в принципе доступно всем»[1]. Маргарет Мид отвергает историческую антропологию в узком смысле слова, как Элиаде отвергает сугубо историческую религию. В обоих случаях отвергается не исторический подход к материалу, а историческая установка на неизбежность борьбы и конфликта как единственно доступной человеку формы существования. Конечно, М. Мид отдает себе отчет в проявлениях агрессии и жестокости и у ее любимых «примитивов», но понимает их как следствие материального убожества, вполне преодолимого с помощью технологии.

Соединение технологии со священным ритуалом кажется ей возможным, потому что она верит в глубинное семантическое единство человечества, в его общий язык, доступный сегодня «примитивам», а в развитом мире – «великим и малым»: гуманитарной элите и детям. Только для этих групп сохраняет свежесть и аромат мечта о блаженстве; она не кажется ни пошлой, ни глупой. Из творчества детей, из мифов «примитивов», из экуменических текстов (типа единого геофизического календаря и нейтральной терминологии родственных и сексуальных отношений, включающей опыт примитивных культур) должна быть создана «живая утопия» – синкретический образ будущего. Победа светлого образа рая над господствующим в нашей культуре темным образом ада, победа позитивной утопии над незаконным обаянием негативной – подобно сражению двух духов или героев в мифе, – станет Прологом к сотворению нового мира. А путь к победе – технологизация Востока, ритуализация Запада и воспитание новой генерации людей, «ориентированной на рай, не скучающей в раю, влюбленной в его образ»[2].

Этот рай (научное название: «культура участия») описывается у Маргарет Мид в категориях неопределенного мифического времени – то как будущее, то как прошлое. В последнем случае выдвигается релятивистский критерий оценки исторических воспоминаний – не по истинности, а по ценности, близкий методу Элиаде. «Откуда мы знаем, что все это (культурное единство. – *В. Ч.*) реально? – спрашивает Мид. – На вопрос отвечают „исторические примеры“: греческие города, где эрудит и простолюдин равно становились участниками трагедии; средневековая Европа, в которой богослов и рыцарь, монах и ремесленник, феодал и слуга духовно питались из одного источника – стенных мозаик, алтарных росписей или резьбы портиков...

Существовали ли действительно эти „культуры участия“... важно с чисто научной точки зрения. Но если относиться к ним как к мифам-моделям, это несущественно... Пусть этих „единых“ Афин пятого века никогда не было! Но этот образ – вызов нашему времени, и при том уровне контроля над развитием культуры, какого мы достигли, мы в состоянии принять этот вызов»[3].

Представляется загадкой, что для таких знатоков фольклора примитивов, как М. Мид и М. Элиаде, миф содержательно и стилистически отождествлен с идиллией, с «райскими образами». Но эта аберрация широко распространена в западной антропологии, и не только в экуменических направлениях, поскольку причины ее не исключительно идеологические. В. Н. Топоров в этой связи ставит вопрос о необходимости воссоздания на основе бытующих «черных заговоров» (еще сохраняющих связь с

[1] Mead M. Twentieth century faith. Hope and survival. – N. Y., 1972, – p. 160.
[2] Mead M. Toward more vivid Utopias. – In: Utopia. Ed. by Kateb J. – N. Y., 1971, – p. 49.
[3] Mead M. Twentieth century faith, – p. 91.

черной магией) «системы „черных“ (теневых) мифов, которые почти совсем не попадают в поле зрения исследователей, поскольку они были либо полностью вытеснены, пройдя „цензуру“ официальной мифологии большинства, либо с самого начала имели распространение в узком конфессиональном кругу»[1].

Элиаде, посвятивший много лет изучению именно таких конфессиональных кругов (шаманство), имел уникальные возможности для реконструкции «черного мифа». Он их не реализовал. Как уже говорилось, «черным мифом» для него была история.

...Говорят, что в философии столько же определений реальности, сколько самих философов. То же можно сказать и об определениях мифа. Каждое из них неизбежно одномерно, но все они вместе создают объем – ту сферу, внутри которой вообще имеет смысл двоение жизни на миф и реальность. Для рационального сознания миф – «выпадающая в остаток» реальность, уже неделимая на единицы времени и пространства; для Элиаде, наоборот: реальность – это тот арифметический остаток, который не делится на метафизические «единицы меры»: образы, символы, архетипы. Но может быть и для Элиаде не решен главный вопрос, так точно сформулированный О'Флайерти: «Миф ли напоминает нам о волнующих мгновениях нашей жизни или эти мгновения волнуют нас, потому что напоминают нам о мифах?»[2]. Не Элиаде, но ученые его школы предложили типологию мифа, обращенную к смыслу двоения жизни на миф и реальность. Они выделили по крайней мере два комплементарных жанра в мифотворчестве: миф, рационализирующий явно фантастические образы, и миф, вытягивающий мистический «нерв» из очевидной обыденности. В качестве последнего О'Флайерти приводит индийский миф о маленьком Кришне и его матери, использующий архетипический мотив «вхождения в рот Бога».

Отчитывая маленького Кришну за то, что он съел что-то грязное, мать требует, чтобы ребенок открыл рот, и вдруг видит в его зеве весь мир, цельный и прекрасный. Сознание божественности сына поражает ее ужасом и угрожает подавить в ней материнскую любовь, но чувство восстает против зрения, задвигает его пеленой иллюзии (майи) и возвращается к простой ворчливой теплоте прежних отношений. Миф не ставит вопроса о возможной ошибке зрения или о сонной грезе матери, но и не исключает его. В исторически-художественной обработке этот вопрос включен в бесконечную рефлексию мифа о реальности и реальности о мифе, как в приведенном тем же исследователем предании о китайском философе Чжуан-цзы.

«Однажды ему приснилось, что он бабочка, беззаботно порхающая в полном неведении, что она Чжуан-цзы. И, внезапно проснувшись, он не знал, кто же он: Чжуан-цзы, к торому приснилась бабочка, или бабочка, которой в эту минуту снится, что она Чжуан-цзы?»

И все же тезис: «Влияние мифа на реальность и реальность на миф не имеет ни начала, ни конца – это цикл»[3], – должен был показаться Элиаде недопустимо релятивистским. Сонные грезы для него не аргумент против мифа. Сон не темный оборотень, а прозрачный посредник, проводник иерофании. «Единственный реальный контакт современного человека с космически священным осуществляется через бессознательное: в снах, в воображении, в созданиях воображения – стихах, играх, спектаклях и т. д.»[4].

Сопротивление Элиаде юнгианской теории архетипов, из которой он, можно сказать, вышел, связано с его страхом перед прагматизацией мифа. Омассовляя, демократизируя миф, Юнг, считает Элиаде, выводит его за пределы эстетики. Юнг утверждает: «Судьба каждого человека не менее мифична, чем судьбы греческих героев. Миф человека складывается из рождения, взросления, любви, брака, смерти, случая, победы, катастрофы, из тех моментов, в которые нам кажется, что настоящая реальная жизнь только началась»[5]. Для Элиаде это бесспорно, но недостаточно. Если «у всех и каждого», что значат тогда такие житейские выражения, как «мистификация публики», «мистическая жизнь» или «мистификация собственной жизни»? Элиаде скорее допустил бы объективную мифическую насыщенность отдельных судеб; чем сознательную мистификацию: он безусловно верил, что «мифические случаи чаще бывают с теми, кто верит в мифическое измерение жизни, кто, по словам Рильке, позволяет мифу воздействовать на свою жизнь»[6].

---

[1] Топоров В. Н. Заговоры и мифы. – В кн.: Мифы народов мира, – т. 1, – с. 451.
[2] O'Flaherty W. Op. cit, – p. 93.
[3] Ibid, – p. 99.
[4] Eliade M. Myth and reality, – p. 77.
[5] Young K. Answer to Job. – L., 1954., – p. 75.
[6] O'Flaherty. Op. cit, – p. 113.

Между официальными мифотворцами и людьми, полубессознательно творящими миф своей жизни, слагается судьба художника, его творчество. Отталкиваясь от анонимного коллективного мифа и питаясь им, он творит свой, поэтический. Если поэзия, как писал Леви-Строс, – это то, что исчезает при переводе на другой язык, то миф – это то, что выживает при всех переводах и выживает тем легче, чем меньше в нем артистизма. Инструмент искусства поэзии – слово, а миф, хотя неизбежно одетый в слово, возникает там, где слово неадекватно, где оно больше или меньше того, что хочет быть выражено. Не случайно раннее бессловесное детство так единодушно признано эпохой мифа. Помните то место в «Мэри Поппинс», где объясняется, что дети перестают понимать язык мифа, когда научаются реальному языку? Поразительно «точный образ» (как можно это проверить?) дословесного мифа воплощен в «Сказке сказок» – мультипликационном шедевре Норштейна – Петрушевской. В мифе сегодня ищут все – ищут «общую землю», «свободно конвертируемую истину» (Леви-Строс). «Когда историки не верят в объективное наблюдение, антропологи – во взаимопонимание культур, философы и лингвисты – в язык как средство познания, миф – это наша последняя надежда. За круглым столом мифов мы познаем реальность друг друга»[1]. Но надежда, на которую уповают слишком сильно, должна быть проверена тестом осторожной исторической памяти.

«То возвращение европейского духа к „высшим мифическим реальностям“, о котором Вы так убедительно говорили, – писал мастер мифопоэтического романа Т. Манн одному из своих корреспондентов, – дело, с точки зрения истории духа, действительно великое и доброе, и я вправе гордиться, что своим творчеством в какой-то мере участвовал в нем. Но Вы согласитесь со мной, если я скажу, что с модой на „иррациональное“ часто бывает связана готовность принести в жертву и помошеннически опровергнуть достижения и принципы, которые делают не только европейца... европейцем, но и человека человеком»[2].

К чести Элиаде мы должны сказать, что он не был законодателем моды на иррациональное. Оккультно-теософский бум начала века, который некоторые современные историки считают прологом к культам третьего рейха, не коснулся его. Мы не встретим в работах о символах и культах нацизма никаких упоминаний или библиографических ссылок на Элиаде, хотя при формальном подходе элементы «элиадовского мифа» можно найти, например, в «Тайной истории немцев», созданной в конце 20-х годов некоторыми венскими кружками ариософов и теософов: возведение этноса к божеству (через героев); циклические ритмы смерти и возрождения племени; тотемическая и геотопографическая символика (обязательно перемешанная с фантазией на исторические темы)[3].

Надо сказать, что Элиаде, в определенной мере занимавшийся «мифологиями XX века», как раз в национал-социализме находил очень слабую мифологическую основу, собственно, два мифа: о «расе господ» и об уничтожении богов и героев демонами и возвращении мира к хаосу, ждущему нового сотворения. Элиаде видел психологическую загадку в популярности такой самоубийственной идеологии. Значительно больше интересовали его мифологические структуры мирного «массового сознания»: экранный образ супермэна с чертами архетипического героя; культ «священного автомобиля»; переселение на «землю обетованную»; элитарный миф о «проклятом художнике»; культ непонятного в искусстве; разрушение художественных форм как способ возвращения мира к примитивной первозданности[4].

Проблема соотношения мифа и идеологии частично освещена в предисловии к настоящему сборнику. Добавим к этому четкое разведение мифа и идеологии (к стоящей за ними оппозиции «архаичное – со-

[1] Ibid., – p. 124–125.

[2] Манн Т. Письма. – М., 1975, – с. 61–62 (письмо к К. Кереньи).

[3] Скажем, по версии Йорга фон Либенфелза (1874–1954), немцы есть ариогероическая раса – потомки атлантинов, обитавших на исчезнувшем континенте (в Северной Атлантике) и происшедших от божества Теозоа. После космико-геологической катастрофы (около 8000 г. до н. э.), – писал Либенфелз, атлантины мигрировали в Европу и на юг – в Египет и Вавилонию, где они создали ариософскую или теозойскую культуру, взрастившую Платона, Пифагора, Моисея, Александра Великого. Эзотерический текст этой культуры в одной из позднейших своих интерпретаций составил Ветхий завет. В последующие века «силы зла» объявляют ариософию ересью и подавляют ее, но она возрождается в культах Бенедиктинского ордена, в его «расовом гнозисе» и жестоком иерархизме. Это была, – пишет Либенфелз, – религия, безжалостно уничтожившая квазичеловеков или державшая их в узах рабства и крепостничества, запиравшая их в гетто. После поражения тамплиеров в 1308 г. «расовый гнозис» стал тайным культом наследников ариософской мудрости – Габсбургских домов Испании и Австрии. То, что называют колониальной политикой, было, по Либенфелзу, войной против «неарийской нечисти», проигранной «из-за махинаций евреев и лютеран» (См. Goodnic-Clark N. The occult roots of nazism. The ariosophists of Austria and Germany. 1980–1935. Wellingborough, 1985).

[4] Подробнее см. об этом в работе Д. Н. Ляликова «Миф, реальность и утопия» (обзор). – В кн.: Социокультурные утопии XX в., вып II / Реф. сб. М., ИНИОН, 1983, – с. 126–129.

временное») у Е. М. Мелетинского: «Миф, безусловно, сыграл значительную роль в генезисе различных идеологий в качестве воплощения первобытного синкретизма и в этом – именно в этом – смысле является прообразом идеологических форм. Кроме того, некоторые особенности первобытного мышления (как мышления конкретного, чувственного, с сильным эмоциональным началом, с бессознательным автоматическим использованием символических клише, сакрализированных исторических воспоминаний и т. п.) воспроизводятся фрагментарно на некоторых уровнях и при известных условиях в определенных социальных средах и т. п., особенно в рамках современной западной „массовой культуры“. Наконец, некоторая ритуализированность поведения существует в любом случае как в плане социальном, так и в личном, вплоть до ослабленных или субституированных „переходных обрядов“.

Все эти аналогии, однако, не могут заслонить основного качественного различия между обществами архаическими (в широком смысле, включая сюда отчасти и высокое средневековье), где мифологизм в той или иной форме тотально господствует или решительно доминирует, является душой единой однородносемиотизированной культуры, и обществам, глубоко расчлененными идеологически, в применении к которым можно говорить о мифологизме лишь „фрагментарном“ или „метафорическом“ о квазимифологизме. В противном случае понятия „мифология“ и „культура“ будут растворены друг в друге»[1].

Предупреждение советского исследователя резонно.

Элиаде, безусловно, стремился размыть границу между архаичным и современным сознанием и делал это нетерпеливо, настойчиво, может быть, назойливо. Все отмечаемые другими исследователями черты архаического сознания описаны Элиаде в той или иной его работе, но он не сводит их таким образом, чтобы они предстали перед читателем в качестве чего-то специфического, как это сделано, например, во вступительной статье С. А. Токарева и Е. М. Мелетинского к энциклопедии «Мифы народов мира».

Признавая огромную ценность мифологии как важнейшего явления культурной истории, авторы статьи вместе с тем подчеркивают, что «мифология как форма общественного сознания, появление и господство которой было связано с определенным уровнем развития производства и духовной культуры, как ступень сознания, предшествующая научному мышлению, исторически изжила себя. Поэтому попытки апологетики и возрождения мифа как действующей системы в современном обществе несостоятельны»[2].

Элиаде не удалось аргументированно опровергнуть стадиальную концепцию мифологии и – шире – эволюционную семиотику, но его гипотеза о возможности совмещения в культуре «противоположно организованных семиотических структур» сформулирована Ю. М. Лотманом и Б. А. Успенским как «непреложный закон»[3]. Эти авторы пишут о «мифологическом пласте» естественного языка (имена собственные, экспрессивная лексика, звукоподражания и т. д.) и вместе с тем о «логическом пласте» мифологического сознания (ссылаясь на работы антрополога П. Ворсли, открывшего у австралийских аборигенов одновременно два типа классификации животных – тотемический и таксономический)[4].

«Необходимо подчеркнуть, – суммируют они данные разных исследований, – что „чистая“, то есть совершенно последовательная модель мифологического мышления, вероятно не может быть документирована ни этнографическими данными, ни наблюдениями над ребенком....Последовательно, мифологический этап должен относиться к ранней стадии развития, которая в принципе не может быть наблюдаема как по хронологическим соображениям, так и по принципиальной невозможности вступления с нею в контакт... В равной мере допустимо и другое объяснение, согласно которому гетерогенность является исконным свойством человеческого сознания, для механизма которого существенно наличие хотя бы двух не до конца взаимопереводимых систем... Итак, именно гетерогенный характер нашего мышления позволяет нам в конструировании мифологического сознания опереться на наш внутренний опыт. В некотором смысле понимание мифологии равносильно припоминанию»[5].

[1] Мелетинский Е. М. Поэтика мифа, – с. 159.
[2] Там же, – с. 16.
[3] Лотман Ю. М. Успенский Б. А. Миф – имя – культура. – В кн.: Труды по знаковым системам. Тарту, 1973, с. 302–303.
[4] Там же, – с. 287, 292–293.
[5] Там же, – с. 291–293.

Такой уровень семиотического обобщения остался чужд Элиаде. Он был неутомимым мифографом, темпераментным идеологом и публицистом мифа, но не аналитиком того масштаба, который был бы соизмерим с достижениями исторической школы.

Стремление Элиаде найти в мифологизме универсальные метаисторические элементы сознания могло быть недостаточно обоснованным или не вполне конкретным в аргументации. Но оно в принципе не противоречит ни современной научно-философской картине мира, максимально избегающей пространственной и временной спецификации, ни экуменическому по преимуществу характеру современной гуманитарности, ни новым антропо-экологическим представлениям о Вселенной.

«...Космос, проходящий через сознание живого существа», – читаем мы. Что это? Описание картины мира у примитивов? Цитата из Фрэзера, Элиаде, Леви-Строса? Ничего похожего – это цитата из В. И. Вернадского, научно-философская формула естествоиспытателя[1]. По верному замечанию Л. Гордиенко, в книге Вернадского «Геохимия» «природа предстает во всей своей величавой первозданности, напоминая образы античной мифологии и философии»[2]. Мышление, не охватывающее этой первозданности, не чувствующее целостности бытия и времени, представляется нам сегодня ущербным... архаичным. Оно кажется нам опасным для судеб культуры и природы, экологически опасным. Это в равной мере относится к научному и художественному мышлению. Исследовательница последнего Т. А. Чернышева с тревогой пишет о неполноценности художественной картины мира, из которой в последние столетия оказались исключены космогенические мифы. «Собственно мы всегда были не только сынами и дочерьми Земли, но и детьми Космоса, но как-то очень мало думали об этом. Теперь же процесс космизации затрагивает самые различные сферы практической деятельности, искусства он коснулся в первую очередь через научную фантастику и философскую поэзию»[3]. Снова неожиданное сближение «противоположно организованных семиотических структур», разделенных на этот раз не во времени, как в примере с античным мифом и «геохимией» XX века, а в пространстве – по месту в иерархии культуры. Научную фантастику принято считать явлением массовой культуры – это вопрос спорный – но, как поясняет Т. Чернышева, «дело не в этом. Дело том, что научная фантастика не принадлежит целиком беллетристике, она имеет прямое отношение к мифотворчеству наших дней...»[4]

Можно с полным основанием сказать, что в публикациях комплексной программы «Экология – человек – природа – художественное творчество» (из которой взяты приведенные выше примеры) мифотворчеству как инструменту стабилизации культуры, защиты ее от вырождения и омертвления уделено исключительное внимание. Особенно убедительной показалась нам в этом отношении статья М. Эпштейна «Мир животных и самопознание человека», удивительно точно и тонко передающая процесс оживления в культуре такого архаичного и примитивного пласта, как зооцентризм. В зеркале русской поэзии XIX и XX веков автор наблюдает чудесное превращение: став «самой уязвимой, нежной частью мироздания, реальные животные отступают в область памяти и воображения», превращаются «в прекрасную и причудливую грезу об исчезнувшем мире»[5]. В грезах современной поэзии они не анонимные пункты Красной книги, но и не теплые, шершавые жучки и савраски, а «лесной архангел» – заяц, «апостол движения» – лошадь... Имя этой грезы, конечно, миф – древний, наивный миф о «священных животных». Но в грядущих ритмах «вечного возвращения», в которые вслушивался Элиаде и которыми он утешал и утешался, «апостолы» и «архангелы» снова станут «братьями нашими меньшими», а при этом еще конструктивной, созидающей силой культуры – «знаками самой жизни, вторгающимися в нагромождения искусственных знаковых систем»[6].

...Когда-то человеку трудно было представить себе жизнь в доисторическом прошлом. Сейчас самое трудное – представить себе жизнь в будущем, саму возможность жизни «после истории». Как летопись борьбы за существование история исчерпала себя с появлением перспективы всеобщей смерти. А между тем не иссякла жажда жизни и, стало быть, идея жизни.

В поиске этой новой идеи мы и обращаемся к творческой, альтернативной фантазии наших выдающихся современников.

---

[1] Вернадский В. И. Избр. соч., – т. 5. – М., 1960, – с. 121.

[2] Гордиенко Л. К изучению историко-культурной эволюции проблемы «человек и природа». – В кн.: Художественное творчество, – с. 19.

[3] Чернышева Т. А. Художественная картина мира. Экологическая ниша и научная фантастика. – Там же, – с. 69–70.

[4] Там же, – с. 69.

[5] Эпштейн М. Мир животных и самопознание человека (по мотивам русской поэзии XIX–XX века). – Там же, – с. 145.

[6] Там же, – с. 146.

Элиаде М. Космос и история: Избр. работы. – М., 1987. – С. 252–281.

ИЗ РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ

Понятие рационального действия в социологии Макса Вебера
Печать
Москва, Весть, 1994 г.

- Бюрократизм в социокультурном контексте
- Примечания

В 1970 г. В. Чаликова представила к защите диссертацию на соискание ученой степени кандидата философских наук на тему: «Концепция рациональной организации в социологии Макса Вебера и в современных буржуазных теориях бюрократии». Публикуем две главы из этой работы.

Трудность нашего анализа состоит в том, что Вебер нигде не эксплицировал этого понятия, и только пройдя вслед за ним очерки, его социально-экономической теории, можно попытаться «схватить» это значение в разных контекстах.

Самая естественная органическая почва, культивирующая рациональность у Вебера, – экономические отношения. Рациональное здесь означает просто самое выгодное. Это обдуманное приспособление к ситуации, свободное от всех субъективных колебаний, выступает как антитеза бездумному потреблению, – с одной стороны, и следованию нормам, принимаемым как абсолютные ценности, – с другой. Но этот чистый самоинтерес обладает особым качеством: он общевыгоден.

«Торговцы на рынке рассматривают свои действия как средства к достижению цели, определяемой тем, что они считают своими экономическими интересами; и вместе с тем они видят в них условия удовлетворения соответствующих типических экспектаций других людей»[1].

На первый взгляд, взаимоориентация – просто непременное условие, ибо человек, который не считается с чужими интересами, может оказаться в ситуации, для себя неожиданной, столкнуться с непредполагаемым антагонизмом, потерпеть убыток в собственных делах. Но в том-то и дело, что в действии такого рода нет априорных условий, оно беспринципно, ненасильственно. Более того, никаким авторитарным принуждением, никакой священной верой – по мнению Вебера – нельзя достигнуть такого подобия, стойкости и постоянства в установках и действиях, которые характерны для экономической деятельности. Эгоистическое беспринципное действие оказывается общевыгодным и создает привычную, не замечаемую нами организованность бытия, наблюдение которой когда-то могло послужить импульсом к созданию политэкономии как науки.

Все случаи замены бездумного принятия древнего обычая обдуманным приспособлением к ситуации в других, неэкономических сферах жизни Вебер – с его представлением о прогрессивном историческом движении – воспринимал как «перерождение» других типов социального действия, их освобождение и редуцирование их природы до того импульса, из которого возникает экономическое действие.

«Я уверен, – писал Вебер, – что этот процесс исчерпывает концепцию рационального действия. Он может вдобавок продолжаться в разных других направлениях: позитивно – в сознательной рационализации конечных ценностей; или негативно – ценою не только традиции, но и эмоциональных ценностей, и, наконец, ценою веры в абсолютную ценность, что ведет к победе морально-скептического типа рациональности»[2].

Дальнейший поиск рационального действия, в так называемых эмпирических работах, связан с тем, что обычно называют социологией религии Вебера, но что скорее является его этикой.

Высшим объясняющим принципом современной ему институциональной жизни в капиталистическом обществе Вебер считал аскетический протестантизм.

Анализ основных компонентов этой установки, даже в ее протестантском подлиннике (поскольку современный текст несет в себе все следы разжижения идеи, овладевшей массами), приводит нас к понятиям, совпадающим с понятиями экономического действия.

Так, трансцендентальная ориентация, предубеждение против непосредственного предания земным удовольствиям гораздо ближе к экономическому эгоизму, чем кажется, ибо «делание денег» –

это своего рода беспрерывное самоограничение. Развивающийся из этой ориентации мистический аскетизм не вылился в антивещизм. Вещи были обесценены только для носителей «детской веры», вроде Лютера, массовым же вариантом этого аскетизма стало овладение вещами во имя установления сформулированного Кальвином «царства Божия на Земле».

Задача овладения миром требовала систематической переоценки традиционных и священных ценностей универсальными стандартами. По отношению ко всему поведению это значило, что ни одно действие не может быть оценено отдельно, а только с точки зрения его места в общей системе обдуманного поведения. Это превратилось в требование упорядочения частной жизни в небывалой доселе степени. В производственной деятельности ему соответствовала функциональная спецификация ролей.

«Моральное поведение среднего человека было таким образом лишено своего бесплановой и несистематического характера. Только жизнь, руководимая постоянным воодушевлением, может достигнуть победы над законами природы. Это была та рационализация, которая дала реформированной вере ее специальные аскетические тенденции»[3].

Откуда же берется вся эта конструкция, по которой целая система хозяйства, целая структура выводится из единого духа, из единой установки отношения человека к божественному? В ее основе лежит абстрактное противопоставление двух видов отношения человека к природе: мистического и религиозного. Религиозное поведение Вебер и мыслит как рациональное. Религия у Вебера – это систематизация человеческих отношений к божественному, расколдовывание заколдованного магией мира. «Все религии, – пишет Вебер, – происходят от религиозных идей». Правда, эти идеи, оговаривает Вебер, развиваются представителями разных статусных групп и определяются способом жизни этих групп, а последний – социальной структурой общества. Но идейное общение религиозных идеологов с массами предполагает в самих массах предрасположенность к идейному поведению, рассчитывает на определенную рефлексию, на то, что у них уже есть рациональные вопросы – причем, вопросы о смысле существования, а не просто о силах природы. Поэтому сельские жители, непосредственно зависящие от природы, довольствуются магией. Они религиозно индифферентны[4].

Только группы населения, которые научились калькулировать и предсказывать деятельность, и не чувствуют необходимости обращаться к «демонам», но зато постоянно сталкиваются с противоречием социальных отношений, с отчаянием существования, понуждаются к этической спекуляции.

На основе этого абстрактного противопоставления религии к магии Вебер строит свои, уже более конкретные, исторические сопоставления разных типов религии.

Дух осмысления и организации является общим для таких далеких религиозных мировоззрений, как пуританизм и конфуцианство. Оба поощряют трезвость, уравновешенность, самоконтроль, делают все земные действия предметом сознательного размышления.

Но поведение конфуцианца в современных терминах можно было бы назвать адаптацией к миру, который мыслится как всеобщая гармония и порядок. Также мыслится и человек, и отношения людей. Хотя зло в природе человека, но оно не опасно: требуется только следование традициям, тщательный самоконтроль, образование, самосовершенствование, неизменное почтительное поведение в семье как модель поведения в социальном контексте (который Вебер, между прочим, называет бюрократическим и который существенно противоположен описанной Вебером современной западной бюрократии).

Именно в социологии религии Вебер впервые отмечает характер западной рациональности как особого отношения человека к другим и к социуму. Пуританство делает центром этики вечную борьбу – борьбу человека с природой, с собственной порочной натурой, с соблазнами зла, причем, борьбу любыми рациональными, то есть выгодными относительно цели, средствами, игнорирующими в вопросах дела даже родственные узы и «голос крови». Азартная жизнь пуританина совершенно исключала эстетически рафинированное благочестие конфуцианца. Идею протестантского поведения у Вебера можно характеризовать как адаптирование мира к себе. Интенсивная вера и энтузиазм, постоянная борьба за господство содержали в себе идеал изменения – ведущую характеристику представления о западном мировоззрении. В работах, посвященных экономике, религии, мистике, магии, дух рациональности у Вебера еще ничем не замутнен и не смущен. Противоречия понятия связаны с политической социологией – самым уязвимым местом трудов Вебера.

Идеальным типом организации, адекватным демократии, Вебер, как известно, считал бюрократию. Эмпирически обнаруживаемая враждебность этих двух рациональных, казалось бы, форм организации социальной жизни друг другу стимулировала анализ внутренних противоречий концепции рационального. Макс Вебер отнюдь не считал концепцию рационального противоречивой, но она оказалась таковой.

Методологические предпосылки этого противоречия можно найти в раздвоении понятия на формальную и субстантивную рациональность, наиболее четко сформулированное и обстоятельно прокомментированное в его социологии права. Формальная рациональность – это строгое соблюдение легальности, во-первых, и принципа, «невзирая на лица», – во-вторых. Такой внеличностно-легальной представлялась Веберу идеальная бюрократия. «Ее специфическая природа, приветствуемая капитализмом, развивается тем современнее, чем больше бюрократия дегуманизируется, чем более полно она преуспевает в элиминировании от любви, ненависти и всех чисто личностных иррациональных и эмоциональных элементов, не поддающихся учету»[5]. Это Вебер считал большим достоинством бюрократии и прекрасной чертой современного права, заменившего средневековый правовой произвол. Но – и Вебер этого не мог не видеть – «этос» все-таки время от времени овладевает массами, и справедливость, которую они тогда постулируют, – совсем иного рода; она ориентирована на конкретные лица, которые должны защитить «своих людей» любыми средствами. Все неформальные возможности управления вызываются к жизни этим импульсом. «Любой вид народного права, как и любое влияние на администрацию так называемого общественного мнения, пересекает курс рациональной справедливости так же сильно, как это делает абсолютная власть»[6]. Отказать этим специфическим действиям, направляемым чистым самоинтересом, в рациональности Вебер не мог и – более того, – он назвал эту рациональность субстантивной. Впервые она им отмечается при анализе рационализации закона как истории борьбы двух тенденций.

«Рациональность, вносимая в закон авторитетом (королем, властвующей группой), по характеру субстантивна, ибо ее цель – не формальная юридическая точность, не систематизация закона и процедуры, но стремление найти тип закона, наиболее подходящий для материальных и этических ценностей данного авторитета»[7].

Но тогда эти люди не должны быть заинтересованы в отделении авторитета от этики. Вебер показывает, как в разные времена, в разных авторитарных системах позади формальной процедуры действовал священный закон или целая неформальная система. Это зависело от многих причин и в первую очередь от отношения церкви к государству.

Вебер вынужден признать, что в новые времена в буржуазном обществе ничего не изменилось в этом отношении, так как демократические демагоги заинтересованы не меньше просвещенных деспотов в отказе от формальных правил.

Таким образом, всякое обострение самоинтереса обращается против формальной справедливости. Это раздвоение Вебер уже вторично экстраполировал на экономику, где формальная рациональность – это степень предварительного расчета количественной стороны экономики, а субстантивная – возможность максимального благосостояния для населения. Если бы калькуляторы учитывали потребность каждого в вещах и сервисе, они были бы совершенно парализованы. Поэтому Вебер, очевидно, прав, утверждая, что максимум формальной рациональности может быть достигнут только в структуре, которая находится в конфликте с интересами и чувствами, подразумеваемыми высоким уровнем субстантивной рациональности, и от этого происходит напряжение современной экономической жизни.

Далее это же противоречие Вебер экстраполировал на политику, где на основе общего анализа авторитета обратил внимание на то, что два самых эффективных типа контроля централизованного авторитета: разделение власти и наличие коллективного органа рядом с монократическими позициями – асссоциируется скорее с аристократическими, чем с демократическими режимами. И что, с другой стороны – политическая концепция демократии, дедуцируемая из равных прав руководимых, предполагает минимизацию авторитета чиновников и, следовательно, автоматически приходит в конфликт с бюрократическими тенденциями, которые она сама же произвела в борьбе против господства знати.

Поэтому, признавал Вебер, мы не можем употреблять слово «демократия» в главном значении, так как оно означает минимум власти гражданских служащих – в интересах сохранения «прямой» власти демоса, которая на практике означает партию демоса.

Разделение и противоположность формальной и субстантивной рациональности в этической сфере можно обнаружить в различении морали и нравственности[8].

Проводимое Мангеймом различение субстантивной и функциональной рациональности в современной административной организации[9] подразумевает то же явление. У Мангейма – это разница между людьми, которые конструируют аппарат и по отношению к нему свободны, и теми, кто реализует этот чертеж, не постигая его принципов. (Это наблюдение Мангейма служит основой современной типологии профессий в социологии).

Не рассматривая практического применения в социологии рационального действия, обратимся к ее этическому смыслу.

Сложность антиномии «формальная – субстантивная» для Вебера заключалась в том, что ни одну из них он не мог поставить над другой по критерию законности. Ибо, если легальный закон – идеал формальной рациональности, то субстантивная историко-философская традиция, внутри которой находился Вебер, связывает с природной нравственностью, с «натуральным законом» как архетипом самой идеи закона.

Формальная доктрина натурального закона связана с кодифицированной французской революцией, свободой контракта, с гарантией прав личности буржуа против политического авторитета. Философы Просвещения понимали под ним некоторую сумму норм, ценность которых независима ни от каких позитивных законов и выше их.

Натуральный закон не нуждается для своего существования ни в чьем принятии, а наоборот, сам является последней апелляцией претендующего на принятие закона. Это общий термин для всех норм, которые обладают легитимностью не по происхождению от законника, а, как сказал бы Вебер, «по своим имманентным и телеологическим качествам»[10]. В XX веке идея натурального закона внутри буржуазной социальной мысли, как и в практике буржуазного права, подвергается атаке с многих позиций; тут и романтизм, и позитивизм новой науки, и общее усиление интеллектуального скептицизма западного мира.

Легальный позитивизм победил натуральный закон, – с грустью отмечает Вебер. Правильность закона идентифицируется с контролированием правительства людьми и, следовательно, с идеей демократического контроля, которую Вебер поддерживал. Но в целом угасание веры в натуральный закон тревожило его как симптом ослабления одного из полюсов человеческой потребности и справедливом и рациональном обосновании своих интересов, как угроза однобокой рационализации существования, его всепоглощающей конвенциональности.

Цельность общественного действия как гармонии эгоистических воль, того действия, которое Вебер приписывал европейцу (историческому европейцу, аскету и рационалисту), на наших глазах распалась. Ее разъедал поиск этического смысла многих необъяснимых в категориях целей и средств, не определяемых «нуждой и внешней целесообразностью» поступков. Когда Вебер осуждает юнкеров за прагматическое использование аристократических преимуществ в их новой жизни сельских капиталистов (хотя это было единственным спасением от разорения), за потерю «этического смысла аристократизма», он обнаруживает этим веру в существование другой рациональности, требующей иного мироощущения, иной ориентации, иной природы, общей с харизмой и с традицией.

Но тогда, если у Вебера и есть однолинейная конструкция исторического движения типов социального действия в направлении прогрессирующей организации и рационализации, то она оказывается равнодействующей двух процессов. Один из них Вебер называл «расколдовыванием мира», о другом, как об отдельном процессе, он не говорил. Но, следуя духу его работ, особенно посвященных харизматическому типу действия, этот процесс можно было бы назвать освящением, «сакрализацией».

«Мы должны поддерживать то, что кажется нам ценным в человеке: его личную ответственность, его великое стремление к высшим вещам, к духовным и моральным ценностям человечества, если даже это движение происходит перед нами в самой примитивной форме». Это «ненаучное» высказывание приводит Марианна Вебер в книге о муже. «Другую рациональность», которую так страстно поддерживал Вебер, можно было бы назвать этической рациональностью. Ее существование порой реализуется при прямо противоположных экономической рациональности обстоятельствах.

Вдохновляясь идеей рационализации, Вебер стремился стянуть весь изученный им опыт европейской истории в единственную концепцию. Однако объективное значение исследуемых им фактов

открывало другой смысл этого опыта. Рядом и параллельно с концепцией рационализации у Вебера стоит другая, не менее идеалистическая, концепция сакрализации.

Она идет по пятам за секуляризацией, завораживая обнаженные, редуцированные до технологии участки действительности мистикой, идеологией, апологетикой, социальной критикой, иронией, негативизмом, придающими «расколдованному» явлению еще большую, по сравнению с предыдущей, таинственность.

Из противоречивости процесса следует противоречивость структуры. Всякое массовое действие, всякое человеческое объединение неизбежно бюрократизируется и вместе с тем всякое рациональное отношение в какой-то момент становится иррациональным, проявляя черты отклонения и абсурда…

Бюрократизм в социокультурном контексте

Задачей настоящего параграфа является попытка проанализировать бюрократию как явление культуры, т. е. как феномен, который в принципе не может быть полностью истолкован в терминах социального взаимодействия. Такой подход определяется сформулированным в конце предыдущей главы и усиленным здесь тезисом о наличии в современном индустриальном, высокоинтеллектуализированном и рационализированном западном обществе процесса, противоположного рационализации. Эту часть исследования диссертант осуществляет в рамках традиционной философской дихотомии социального – культурного.

Надо сказать, что такой тип анализа в социологии очень редок. А он был бы важным вкладом в изучение культуры в плане реальности, т. е. в плане деятельности, а не с точки зрения «основной личности» или в рамках культурных норм, как в психологии культуры и культурологии.

Мы не сможем посвятить полностью работу бюрократии как явлению культуры, но постараемся указать на некоторые культурные смыслы ее, а главное, определить границы анализа.

Если речь идет о бюрократии как культуре управления, культуре организации, то она должна разделить общую судьбу объектов культуры: искусства и права, науки и техники – сотворенных объектов, но сотворенных особым образом. Культурное творчество – это творчество личности как объекта из неразвитого единства, через развитое многообразие, к развитому единству, или, как писал в начале века Зиммель, «путь души к самой себе»[11].

Но сотворенные объекты несут в себе трагический риск, что они приобретут логику и динамику, отклоняющие их от настоящей цели культуры.

До тех пор, пока творческим моментом является деятельность, отчужденная от существования, ее продукты могут стать несоизмеримы с человеческой жизнью, отбросить человека от себя и сделать его рабом. Риск этот, естественно, увеличивается с количественным ростом творцов и производителей, с совершенствованием техники производства, но, главное, – с перерождением творчества в производство. Пример социального анализа явлений, связанных-с тем, что человек – исторически, временно, – вырывает себя из естественного хода вещей и противопоставляет себя ему, может служить открытый Марксом фетишизм товаров, превращение его в некую силу, «вышедшую из-под нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчеты…»[12]

Маркс отмечал, что многие культурные достижения человечества недоступны культурному человеку, и хотя это казалось бы так же естественно как разница между человеком и человечеством, но переживается как нечто оскорбительное. Личность невольно претендует на все принадлежащее к сфере духа. В отдельной жизни это приводит к стремлению владеть бесплодными знаниями и наслаждаться вещами, которые не могут ничего дать душе, никак не связаны с ее «путем к самой себе». В общечеловеческой ситуации это выражается в перегруженности жизни массой ненужных вещей и процедур. Наталкиваясь на недоступный анализу момент в процессе субъекта (человека, общества) и объекта (организации), на определенную спонтанность, созданного человеком, но не до конца доступного ему института, социальная мысль либо становится в тупик, либо прибегает к объяснениям мистическим. Таков, например, анализ этого явления у Сартра. Сартр распространяет качество спонтанности на все, а не только на сотворенные объекты. «Восприятие привыкло иметь дело с миром объектов, обладающим коэффициентом противности. Практическая невозможность синтеза „в себе бытие“ – „для себя бытие“ делает из человека то, что можно назвать „бесполезная

страсть“. Но восприятие, магически преображая объекты, лишая их сопротивляемости, предупреждает и снимает трагедию. Для Сартра это снятие несомненно, поскольку для него познающий субъект есть только существующий индивид».

Что касается чисто социологической мысли, то она либо игнорирует этот факт, либо воспринимает его как вечную особенность вечного процесса между субъектом и объектом, абсолютизируя таким образом одну сторону культурного процесса.

Такой подход характерен, например, для естественно-органологического направления в современной буржуазной социологии. В нем организация мыслится как самостоятельный организм, эволюционирующий по тем же законам, что и любой другой организм. К анализу применяются данные теории информации.

Отдельные части такой организации возникают самопроизвольно и стремятся к выживанию. Люди, которых мы называем участниками организации, существуют сами по себе. Очевидный факт наличия перманентных связей между организацией и людьми, обнаруживающий себя в постоянно поддерживающей статике организации, объясняется с помощью безотказных ценностей. Ценности – защитный механизм для поддержания иллюзии управления, о котором организация и не подозревает.

Так, свойство объекта культуры приобретать имманентную логику развития превращается в независимую структуру, а тенденция, ощущаемая и недоказанная, становится единственной основой аналитической модели.

Никаких эмпирических иллюстраций к этой точке зрения не существует. Знаменитый закон Паркинсона, который иногда вспоминается в этой связи, явно говорит как раз о противоположном явлении. Многочисленные бутафорские отделы Адмиралтейства совершенно функциональны, с точки зрения его работников, и теоретическая модель Паркинсона есть порочный круг. (Исследование Паркинсона зафиксировало статистический рост организаций, необъяснимый с точки зрения общественных внешних целей ее. Так, с уменьшением английских колоний и колониального флота парадоксально выросло количество чиновников Адмиралтейства: 1914 г. – 62 линкора – 146 тыс. экипажа – 3249 чиновников и 57 тыс. рабочих; 1928 г. – 20 линкоров, 1 млн. экипажа, 4558 чиновников и 62439 рабочих; в 1935 году образуется Министерство колоний с громадным количеством чиновников и рабочих, и как раз к этому колониальный флот фактически перестает существовать.)[13]

Методологически – как это ни парадоксально на первый взгляд – такие традиционные толкования бюрократии, как «железный закон олигархии» Михельса и «железный закон демократии» Голднера, близки органологии. Они абсолютизируют одну наиболее острую проблему: проблему отношения человека и организации, односторонне моделируют эти отношения. Михельс, изучавший долгие годы структуру оппозиционных партий, как известно пришел к выводу, что она всегда становится традиционной иерархией, а политические лидеры превращаются в обычных олигархов. Этот феномен Михельс считает роковым свойством всякой упорядоченной организационной структуры. А. Гол-днер «железному закону олигархии» чисто логически противопоставляет «железный закон демократизма».

«Если волны олигархии все время размывают мосты демократизма, это вечное движение только потому и возможно, что люди искусно восстанавливают их после каждого наводнения»[14].

Для Голднера демократия – не временная политическая и организационная форма, а неизбежный и единственный способ существования людей.

Концепции типа закона Паркинсона, «железного закона олигархии» Михельса, «железного закона демократизма» Голднера всегда очень впечатляющи, ассоциативны, правдоподобны. Но они не выдерживают аналитической проверки. «Железный закон олигархии» предполагает среднюю и низшую администрацию нейтральной. Конечно, правящее меньшинство стремится сделать своих чиновников «идеальным сервисом», но вместо этого приходится, манипулируя людьми, уничтожать дух нейтральности. Так, тайная полиция Германии была вынуждена время от времени репрессировать доносчиков, которых она культивировала и которые со временем становились неруководимы. Этот подход не учитывает социально-психологических и идеологических особенностей людей, не стираемых их административными должностями, кроме того, не учитывается влияние на их психологию институциональной среды, тот исторический и психологический контекст, «взгляд со стороны», который эти люди постоянно на себе ощущают. Этот порок, на наш взгляд, связан с тенденцией свести человеческое поведение к «интериоризации господствующих ценностей», втис-

нуть его в рамки социальнопсихологических аналогий. Другой недостаток существующих попыток социокультурного анализа бюрократии – это подмена понятий. Все они сужают проблему «человек – организация» до проблемы отношений рядовых и руководства, и, наконец, третий – это преувеличение роли технологии в образовании бюрократических структур.

Абсолютная технологическая рациональность буржуазной культуры является одним из самых распространенных на Западе мифов. Но этот миф не находит себе подтверждения в конкретных социальных исследованиях, проведенных западными социологами.

Говоря о чисто технологической рационализации современного общества, следует помнить, что эта рационализация своеобразна, она ограничена координацией и дисциплиной. Один из авторитетных исследователей бюрократии П. Блау, работающий в тесном контакте с менеджерами, пишет по этому поводу: «Чтобы операции сотен рабочих и служащих координировались, каждый должен быть конформен к предписанным стандартам, даже в ситуации, когда те или иные действия ему кажутся более рациональными. Управлять организацией, обращаясь к чисто технологическим критериям рациональности, нерационально, так как при этом игнорируются иррациональные аспекты человеческого поведения»[15].

На интересные размышления наводит исследование Дракером труда неквалифицированных рабочих, вынужденных в связи с дефицитом рабочей силы во время Второй мировой войны выполнять цельный кусок работы. Неожиданно оказалось, что неквалифицированный рабочий лучше справляется с системой операций, чем с отдельной операцией. Сложное, неоправданно дифференцируемое, телескопирующее незначительные нюансы в процессе работы разделение труда диаметрально противоположно рационализации и его распространение должно быть объяснено не технологической необходимостью, а стремлением руководителей сделать их независимыми друг от друга, легко заменяемыми, но более зависимыми от руководства.

Другие особенности разделения труда на этих предприятиях оказались просто традиционными, а некоторые вообще не поддавались рациональному толкованию.

Наконец, существуют конкретные исследования, обнаруживающие в бюрократической структуре не только традиционные, но и мифические элементы, говорящие о высокой выживаемости мифа, о постоянном официальном заказе на него.

В социологии существует даже типология бюрократических мифов: культурно-бессознательный, стратегический, народный, иерархический, компенсирующий и т. д. Пример бессознательного культурного мифа – концепция мальчика-ученика у строителей. Она символизирует семейственность, высокую ценность воспитания в традиции, поддерживает ученичество как этически более трудный путь к мастерству, противопоставляя его платному обучению на заводе. Это именно миф: изучение 1600 профессиональных историй, проведенное группой американских социологов, показало, что 42 процента строителей вообще не учились, 39 вступили в профессию после 25 лет, и периода мальчика-ученика в их жизни просто не было[16].

Многие мифы рационализируют разделение труда или иерархические ограничения. Стратегические особенно фабрикуемые мифы идут сверху, широко используют технику пропаганды, они основываются на ограниченности информации рядовых участников во внутренней политике администрации, на бюрократической тайне. Сиюминутная секулярная функция таких мифов совершенно очевидна.

Но, как правило, мифические элементы в профессиональной культуре существуют как механизм сохранения явлений, дающих человеку определенное удовлетворение, получивших санкцию времени. Эта ситуация необъяснима, если исходить из представления о современном буржуазном обществе как обществе нового типа, чисто рациональном, интеллектуализированном, адаптивном, а не традиционном. Дихотомией «традиционное – адаптивное» пользовался еще Мэйо, но практически он исходил из представления о колебании в современном обществе старых и новых ценностей.

В последнее время в западной социологии получает сильное распространение тенденция, стремящаяся обнаружить в современном обществе разные пласты культуры, отложившиеся в нем подобно осадкам времени. Такое общество скорее всего можно назвать анахронистическим (термин Филиппа Хаузера)[17].

При создании концепции анахронистического общества Хаузер пользовался понятием «великой морфологической революции». Термин «социальная» морфология применял еще Дюркгейм

в «Методе социологии» при рассмотрении структуры социального порядка. Затем Вирт в классической статье «Урбанизм как способ жизни»[18] развивал мысль, что количество потенциальных контактов влияет на поведение человека. А таких контактов тем больше, чем больше социальная расходимость групп. Термин «великая морфологическая революция» отражает некоторые реальные процессы, такие, например, как увеличение плотности населения и усиление его гетерогенности, происходящее от увеличения так называемой моральной плотности, т. е. взаимопроникновения разных элементов населения. (Вследствие усиления темпов роста: от 2 процентов в тысячелетие во времена Палеолита до 2 процентов в год – в наше время.) Следовательно, современное общество должно быть особенно хаотично и анахронистично из-за большего, по сравнению с предыдущим, количества культурных слоев и большей их расходимости. Это неизбежное культурное отставание времени приводит к тому, что в классовом обществе усиливается общесоциальный хаос. В общем движении к ассоциациям нового типа сохраняются старые ассоциации, они сосуществуют с новыми, образуя неразлучные пары. В сочетаниях, как будто конфликтных, таких, как: «утилитарные отношения вместо эмоциональных», «формальный контроль вместо неформального», «большая бюрократия вместо маленьких полупатриархальных предприятий», вторые члены пар уживаются с первыми, и развести бюрократизацию по эпохам, по временам, отнести бюрократию к одному из трех времен грамматики – невозможно.

Продолжая эту мысль, мы вновь обращаемся к модели бюрократической организации, описанной в книге французского исследователя Мишеля Крозье «Феномен бюрократии»[19]. Казалось бы, неподвижность бюрократии – бельмо в глазу динамичного западного общества, ее процедуры и ритуалы совершенно иррациональны пытливому, презирающему вчерашние формы духу технического прогресса. Но, по свидетельству Крозье, в общем социокультурном контексте Франции, даже самый бюрократический гражданский сервис слишком динамичен, между ним и отечественным миром частной инициативы есть некоторое противоречие. Это противоречие выражается в разной идеологии, в разной системе символов. Исконный самобытный бизнес ценит традиции, семью, интегрированный социальный порядок. В мире функционеров котируются, наоборот, индивидуализм, мобильность. Можно предположить, что это противоречие и рождает определенное напряжение в жизни организации, описанной Крозье. Но основные моменты бюрократической модели: изоляция иерархических страт, равенство индивидов внутри страты, избегание личных контактов – преобладают и в традиционном французском обществе.

Ведь в конечном счете оба мира покоятся на одних и тех же иллюзиях классового общества: на вере в авторитет, надежде на себя, т. е. на идеализации роли человека в судьбе. И тогда неподвижность бюрократии, которая внутри ее самой выступает как латентная функция, гарантирующая индивиду минимум надежности в общении с коллегами, может быть понята в культурном контексте как важнейшее утверждение некоторых индивидуалистических ценностей доиндустриального общества: подчинение авторитету, отказ от участия, стремление к стабильности и – через нее – к автономии – все то, что, как пишет Крозье, в старой Франции называли «искусством жить» («art de vivre»).

Совмещение в одной организации прошлого и настоящего, существование в ней всего того, что классическая философия и западная социология в соответствии с традицией, рассмотренной в предыдущих главах, относила к области иррационального, подсознательного, ненужного, социально опасного, исторически обреченного, свидетельствует о неоднозначности социокультурного процесса в индустриальных обществах, об условности концепции рационализации.

В терминах процесса бюрократическая организация может быть представлена как результат воздействия двух противоположных тенденций: превращения социальных отношений в функциональные, их спецификации и анонимизации – с одной стороны, и процесса противоположного, связанного с традиционализмом, с харизматическим отклонением, – с другой.

В связи с этим мы ставим вопрос о социокультурном смысле таких терминов, как «бюрократизация» и «бюрократизм».

Вебер, например, употреблял термин «бюрократизация», как синоним рационализации. Однако существует и другое, более узкое определение, означающее перенос специфических для служебной деятельности закономерностей в иные сферы жизни.

Методологической предпосылкой такого определения в западной социологии служит, очевидно, типология отношений бюрократического сектора с «большим обществом», принадлежащая Айзенштадту[20].

1. Бюрократия служит социальным и политическим силам общества.

2. Она проникает в другие сферы и становится всемогущим органом общества.

3. Другие сферы (группы) подрывают условия существования бюрократии и ее ценность как инструментальной единицы теряется.

Второй случай и есть бюрократизация. Этот процесс не должен, по мнению западных социологов, оцениваться негативно. Бюрократия якобы нейтральна, она проектирует только «чистые формы», формализацию и функционализацию, которые практически могут быть направлены к любой цели. Но когда мир превращается в объект тотальной администрации, когда средством реализации любых общественных проектов и даже личных планов становится рациональная технология в специфической контролирующей форме, создается впечатление упорядочивания и незаметного «улучшения» реальности. В этом смысле – смысле целенаправленной оптимистической деформации реальности – бюрократизация в западном обществе есть все-таки политический процесс.

Бюрократизация так называемой частной жизни, на которой с удручающим постоянством сосредоточена сейчас социальная критика – тоже частное проявление этого процесса. Таким настроением пронизана, например, книга «Mass, Class and Bureaucracy»[21].

Авторы указывают на повышенную социабельность чиновника, на самореализацию и сверхдисциплинированность как специфические черты, развиваемые бюрократизмом.

О том, что «занятия карьерой требуют максимума работы над собой, поскольку они включают не только актуальный процесс работы, но также регуляцию всех идей и чувств, которые разрешено иметь в свободное время», писал еще Мангейм[22].

Гипертрофия одних черт ведет к атрофии других – причем знаменательно, что тех самых традиционно-буржуазных черт, которые Вебер связывает с протестантской этикой. Исчезает постепенно «жесткая ценность работы», «гордая надежда на себя». По мере практики контроль становится ненужным, бюрократическая маска превращается в «нормальное лицо».

Таков, например, административно-технологический характер знаменитых «бесед» социологов Хотторнского эксперимента с рабочими, в ходе которых жалобам придавалась «операциональность». Это и вело к деформации концепции реальности в сторону ее улучшения. Проводился постоянный перевод общих заявлений рабочих о жизни в функциональные замечания о конкретных случаях, которые не противоречат принятым стандартам. «Заработки жизни», – говорит рабочий. «Настоящий заработок А. недостаточен, чтобы покрыть расходы, связанные с болезнью жены», – выясняет в ходе беседы и «устанавливает» социолог[23].

Симптомы бюрократизации науки – это не только перенос акцентов с метафизического «почему?» на функциональное «как», но и требование абсолютной практической операциональности определения, свободной от отнесения к какой-либо сущности.

«Операциональное определение, – пишет Маркузе, – это ограничение, это логический запрет против транзитных концепций, которые могут показать факты в их истинном свете и назвать их истинными именами»[24].

Другой симптом бюрократизации науки – это стремление отделить «реальность» от целей и ценностей.

Ценности и все идеи, которые не могут быть научно верифицированы, дереализуются. «Только калькуляция!», но калькулирует человек, и вот – парадоксально – «объективный мир» только измеряемых качеств становится все более зависимым в своей объективности от субъекта.

Квантификация природы и дереализация ценностей приводят к своего рода субъективному идеализму, аналогичному тому, как до конца проведенная формализация деятельности обеспечивает полную свободу личностному произволу, административной воле, которой, естественно, легче всего манипулировать анонимными функциональными единицами.

«Самореализация, – пишут авторы книги „Mass, Class and Bureaucracy“, – есть не что иное как социализация взрослых или, во многих случаях, радикальная пересоциализация», – и приходят, в конце концов к глобальному вы воду: «Бюрократия так же как новый темп времени, возникший после первой мировой войны, изменили структуру личности»[25].

Имеет ли основание снятие с бюрократизации ценностного оттенка? Безусловно, переход хаотического производства в плановое сопровождается формализацией структур, стандартизацией производственных ситуаций. Это явление тоже можно назвать бюрократизацией. Но существует бюрократизация и как отрицательное явление, как развитие бюрократизма, хаоса, рутины, произвола. В каких случаях можно говорить именно об этом дисфункциональном негативном явлении?

Мы предлагаем здесь ориентироваться на отношение общественного мнения к этому процессу. Для того, чтобы он ощущался современниками как изменение нормального соотношения разных сторон жизни, нужны, вероятно, некоторые особенности самого общества.

В качестве исторического примера можно указать на Китай периода «Небесной империи» – наиболее стабильное из всех известных истории обществ и государств. По официальным источникам, жизнь его регулировалась конфуцианством как администрацией и основным теоретическим законом, институализированным в Цензориате, стремившемся детально ритуализировать социальную жизнь. Но формальная процедура отправления дел, ритуальная сторона не ощущались китайцами как нечто лишнее, враждебное. Порядок, структура мысли были в тысячу крат важнее, чем то, о чем говорится, чем-то или иное, случайное и уже, следовательно, зависящее от личности и не обязательно общественно важное содержание.

«Китай, – писал русский исследователь С. Георгиевский, – не есть нечто само по себе, по идее своей законченное, нечто такое, что как априорно общее проникало бы и окрашивало частность. Напротив того, нужно рассматривать его как апостериарный результат фактического сцепления однородных частностей, делающих характеристику общему и могущих расширять это общее до размеров, не ограниченных какими-либо внешними условиями»[26].

Сцепление частностей было связано с конфуцианством – китайской религией, но не только религией, а этическим и теоретическим законом, обычаем китайской жизни. (Речь идет, конечно, об одной официально узаконенной версии конфуцианства.)

Это направление чуждо поиску конечных причин, чуждо теодицеи; оно позитивно и утилитарно. Бытие представляется готовым фактом, не требующим трансцендентального объяснения. Человеку естественно зло, но он приобретает добро, и залог этого – твердо знаемые и выполняемые правила.

Это было общим мировоззрением и мироощущением для всех слоев общества. Экономические контрасты Китая были огромны, но теоретических, мировоззренческих контрастов, вследствие неразвитости мировоззренческих аспектов групповой жизни, по-видимому, не было. Не было конфликта между идеалом, полагаемым в позитивной, а не в трансцендентальной сфере, и действительностью, стремящейся достичь высот принципа.

Несомненно, Китай того периода был бюрократичен. Но осознания бюрократизма в современном смысле в Китае не было, ибо не было осознания возможности разных типов социального действия, не было «обществ в обществе». Китай и «конфуцианство» совпадали как совпадают для нас понятия «эллинистическая культура» и «Византия», «греческое государство» и культурное явление «Эллада».

Для того чтобы говорить о бюрократизации, как процессе культурной трансформации, надо иметь перед собой случай, когда определение всего общества не совпадает с определением специфической группы, дающей тон и порядок этому обществу, когда имеются в наличии разные образы реальности, разные картины мира у разных групп населения. В социологических терминах это можно было бы выразить так: чтобы общество могло служить социальным контекстом бюрократии, оно должно сочетать универсализм с высокой степенью дифференциации социальных систем. Есть некоторые условия, ускоряющие и замедляющие этот процесс. Мы предполагаем, что это в первую очередь зависит не от зрелости самой бюрократии, а от развитости социальной системы. В царской России была крайне неразвитая бюрократия с зачаточной и безалаберной функциональной спецификацией ролей. Но из-за отсталости политической и общественной жизни с одной стороны и идейной разрозненности общества – с другой, бюрократизация проходила очень интенсивно и ощущение ее было крайне острым.

С другой стороны, Англия, несмотря на наличие нескольких могущественных и вполне современных бюрократических, медленней всех стран бюрократизировалась и до сих пор лишь частично захвачена этим процессом[27].

Здесь, как во всей технической сфере, «успех» медленнее всего реализуется там, где старые структуральные формы хорошо развиты и функционально приспособлены к требованиям дня.

* * *

Среди западных социологов распространен пессимизм и фатализм в представлениях о бюрократии как неизбежном конечном продукте увеличения и усложнения организаций. Считается, что этот пафос идет от Вебера, сумевшего произвести в сознании интеллигенции снятие разницы между капитализмом и социализмом. «Если капитализм и социализм одинаково бюрократичны, значит мы мало теряем, но и мало выигрываем»[28].

Но выводы о неизбежной бюрократизации любого индустриального общества построены исключительно на факте количественного роста формализованных организаций. Он несостоятелен так же, как утверждение об абсолютной связи между современной технологией и бюрократизацией производственного процесса. Между тем на этой точке зрения стоит большинство современных социологов, в том числе Парсонс.

«Небольшие простые организации обычно управляются в большей степени партикулярно, т. е. с помощью личных контактов начальников с подчиненными. Но когда дистанция между уровнем принятия решения и операциональным уровнем увеличивается, единство и координация могут быть достигнуты только при высокой степени формализации»[29].

При этом Парсонс ссылается на следующее высказывание Вебера: «Только через возвращение во всех сферах: политической, религиозной и т. д. – к небольшим организациям можно будет избежать влияния бюрократизма»[30].

Конечно, разделение труда и современную технологию Вебер относил к числу нескольких (шести) исторических предусловий бюрократизации. (Это следующие условия: а) развитие денежной экономики, дающее возможность денежной компенсации служащих; б) возможность карьеры и развитие чувства статус-группы; в) чисто внеличностный характер служебной работы с принципиальным отделением частной сферы от служебной, которое стимулирует интеграцию служащих в фиксированный механизм, основанный на дисциплине; г) усиленная потребность в администрации, в связи с увеличивающейся сложностью цивилизации; д) усиленное политическое требование общества, привыкшего к абсолютному порядку; е) современные средства массовой коммуникации, которые, по выражению Вебера, в наших условиях играют роль мессопотамских каналов или регуляции воды на Древнем Востоке.)[31] Но у Вебера не было технологического детерминизма в том смысле, что он, во-первых, отмечал высокую степень разделения труда в сферах, почти не тронутых современной технологией; во-вторых, указывал на бюрократические формы политических, религиозных, благотворительных организаций.

Количественный рост бюрократических организаций, увеличение числа чиновников в них не были для Вебера симптомом неизбежности бюрократии. «Если бы количественная неизбежность была решающим фактором, рабский труд в античном мире превалировал бы и „неизбежные“ рабы захватили бы позиции власти»[32].

Рассмотрение культурного смысла бюрократии является проблемой, не решенной в современной социологической науке. Но подходы к ее решению могут быть намечены.

Обнаруживаемые таким подходом «белые пятна», не объяснимые схемой социального взаимодействия, необходимо ограничивают поле социологического анализа, определяя его предельные возможности.

Наконец, социокультурное осмысление явления привносит в социологический анализ необходимые элементы из других сфер: из обыденного и эстетического сознания; из публицистики и социальной критики. В данном случае это было сделано по отношению к процессу рационализации, объявленному западными социологами единственным содержанием европейской культуры. Процесс бюрократизации оказывался полностью совпадающим с процессом рационализации и, следовательно, – прогрессивным.

С помощью историко-культурных аналогий и ссылок на результаты конкретных исследований мы пытались показать несостоятельность этой точки зрения.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Weber M. Theory of social and economic organization, – N. Y., 1947, – p. 122.
[2] Weber M. Op. cit., – p. 123.
[3] Weber M. The Protestant ethics and the spirit of capitalism, – N. Y., 1930.

[4] Мнение о глубокой религиозности деревни Вебер считал проявлением «агрономического романтизма».

[5] Weber M. Theory of social and economic organization, – p. 216.

[6] Ibid, – p. 220.

[7] Ibid, – p. 225.

[8] В определенной исторической ситуации это различение выражается в непрерывном конфликте морали и нравственности.

[9] См. Manngeim K. Man and the society in the age of reconstruction, – L., 1949.

[10] Weber M. Theory of social and economic organization, – p. 288.

[11] Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры. – «Логос», 1911–1912.

[12] К. Маркс. «Немецкая идеология». Сочинения, – т. 3, – с. 32.

[13] Parkinson C. Parkinson's law and other studies in administration. – Boston, 1937.

[14] Цит. по сб. Reader on Bureacracy, Glencoe, 1952.

[15] Blau P. Bureacracy in modern society. – Chicago, 1966, – p. 58.

[16] Cm. Myers R. Myth and status systems in industry. «Social Forces», – vol. 26, (1948).

[17] Hauser P. in «American Sociological Review», – vol. 34, (1963).

[18] Wirthe in «American Journal of Sociology», 1938, – XLIV.

[19] Crozier M. Bureacratic Phenomenon. – Chicago, 1964.

[20] См. сб. Reader on Bureacracy (op. cit.).

[21] Bensman J., Rosenberg B. – N. Y., 1963.

[22] Manngeim K. The man and the society in the age of reconstruction. – L., 1944, – p. 55–56.

[23] Cm. Marcuse G. Op. cit.

[24] Ibid.

[25] Ibid., – p. 302.

[26] С. Георгиевский. «Принципы жизни Китая». Спб, 1888, – с. 459.

[27] Это отмечается в работах Крозье, Маннгейма.

[28] Цит. по сб. Reader on Bureacracy, op. cit.

[29] Parsons T. An analysis of industrial bureacracy. Glencoe, 1951, – p. 246.

[30] Ibid.

[31] Weber M. The theory of social and economic organization, – N. Y., 1947, – p. 204–213.

[32] Weber M. Op. cit., – p. 232.

СОДЕРЖАНИЕ

Утопия и свобода. Вступительное слово 1

Виктория Чаликова – Вячеслав Недошивин. Неизвестный Оруэлл 4

Размышления о «Скотном дворе» 14

Виктория Чаликова. Несколько мыслей о Джордже Оруэлле 22

Джордж Оруэлл: Философия истории 26

Идеологии не нужны идеалисты 35

Настоящее и будущее сквозь призму утопии 43

Утопия и традиция 67

Космос и история 73

Из рукописного наследия 88