

Э.Я. Баталов

**Социальная  
утопия  
и утопическое  
сознание  
в США**

Издательство «Наука»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
Институт США и Канады

---

**Э.Я. Баталов**

**Социальная  
утопия  
и утопическое  
сознание  
в США**



Москва  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
1982

В монографии исследуются генезис и диалектика развития американского утопического сознания, его основные уровни и типы, обусловленные характером общественных отношений в США. Эволюция американской утопической традиции прослеживается в связи с противоречиями, вызванными НТР и ее последствиями, обострением идеологической борьбы между капитализмом и социализмом.

Ответственный редактор  
доктор философских наук  
Ю. А. ЗАМОШКИН

Б  $\frac{0302020300-061}{042(02)-82}$

© Издательство «Наука», 1982 г.

## Вступление

Эта книга — не история американской утопии. Автор не ставит своей целью дать систематический, последовательный анализ утопических проектов, художественных или теоретических, родившихся в США за годы их существования. Его замысел иной: исследовать основные тенденции и формы развития утопии как определенного типа сознания, выполняющего специфические функции и составляющего органическую часть общественного сознания США.

Постичь сознание нации, как и отдельной личности, значит исследовать все его измерения, в том числе иллюзии и мечты, особенно те из них, которые получили представительное отражение в национальной культуре и стали ее интегральным элементом. А для этого необходимо вступить и в царство утопии. Непредубежденному читателю оно откроет многие из тайн сознания. Разумеется, чтобы решить эту задачу, необходимо обратиться непосредственно к литературным и теоретическим утопиям, которые сложились в рамках определенной национальной культуры, в данном случае американской, что и делает автор данной работы. Однако при этом он оставляет в стороне одни произведения (которые не мог бы обойти в своем исследовании историк) и сосредоточивает внимание на других, которые, с его точки зрения, позволяют лучше выявить основные типы структур, формировавшихся на протяжении двух столетий в рамках национального утопического сознания, установить их внутреннюю взаимосвязь, найти специфические истоки этого сознания в Америке.

На первый взгляд может, правда, показаться, что исследование социально-утопического сознания мало что дает для понимания, а тем более решения практико-политических вопросов современности. Но это только на первый, поверхностный взгляд. В социальных утопиях «зашифрованы» в специфической форме общественные идеалы и реальные интересы классов, групп, индивидов, что обусло-

вливают их идеологическую функцию и важную роль в борьбе идей как внутри страны, так и на международной арене. Таким образом, «расшифровка» утопий способна многое дать для понимания отношения той или иной группы к существующему обществу, ее ожиданий и устремлений, а значит и возможной направленности ее практической деятельности.

Социальные утопии, как показывает история, оказываются далеко не всегда и не везде «безобидными» и «безразличными» по отношению к реальному ходу истории. К ним вполне применимо известное положение Маркса о том, что идеи становятся великой материальной силой, когда они овладевают массами. А утопические идеи нередко получают в массовом сознании весьма широкое распространение и обладают при этом завидной устойчивостью.

Наконец, анализ социально-утопического сознания позволяет составить определенное представление об уровне развития общественного сознания, о развитости культуры (в том числе и политической) данного общества, о его историческом потенциале.

Таким образом, исследование социальной утопии составляет, на наш взгляд, органическую часть той научно-теоретической работы, которую предстоит осуществить в плане разработки марксистской политической науки и решения комплекса задач, поставленных перед советскими учеными XXVI съездом КПСС.

Исследование развития утопического сознания в США важно еще и потому, что об Америке принято судить как о стране, характерной чертой национального сознания которой являются враждебность всякому визионерству, практицизм, трезвый расчет — словом, все то, что иногда называют «реализмом» в теории и на практике и что будто бы исключает — если и не полностью, то в значительной мере — всякого рода утопизм.

Условия колонизации Америки и ее последующего освоения действительно воспитывали в американцах такие качества, как практическая сметка, строгость и трезвость расчета и т. п., которые были особенно важны на фронтире. Специфика становления американской нации и развития американского капитализма также способствовали распространению среди американцев «эмпирического» подхода к реальности, что нашло отражение почти во всех сферах национальной культуры. Но те же самые условия, равно как и особенности развития американского капита-

лизма, служили объективными предпосылками формирования утопического сознания в американском обществе. Представления о неисчерпаемых богатствах нового континента, об отсутствии жестких препон на пути проявления частной инициативы, о религиозной, экономической и политической свободе, как и сложившиеся с течением времени концепции «явного предназначения» и «американской исключительности», служили благодатной почвой для проявления волюнтаризма в теории и на практике, для развития социологического воображения и формирования проектов, в которых нередко содержалась изрядная доля утопизма, и где смелость легко переходила в авантюризм. Казалось, нет на этой земле ничего невозможного и любая мечта может стать явью, любое «сопротивление» объективной реальности можно преодолеть, если взяться за дело с должной энергией и верой в собственные силы. Так рождалась «американская мечта», так формировалось американское утопическое сознание и складывалась американская социальная утопия.

Америка, правда, не дала миру великих утопистов, какими были Сен-Симон, Фурье или Оуэн. Ее вклад в утопическую литературу по сравнению с тем, что сделали англичане или французы, относительно скромнен. Но в одном отношении она сыграла выдающуюся роль. Речь идет об утопических экспериментах, принявших в США такой размах, какого не знала ни одна другая страна. Соединенные Штаты оказались своего рода «полигоном», на котором испытывались (с большим или меньшим успехом) проекты, созданные в «лабораториях» Оуэна, Фурье, Кабе и других европейских утопистов. Не боясь преувеличений, можно сказать, что изучение этих экспериментов с марксистских позиций способно обогатить наше представление как об истории интеллектуального и политического развития Америки, так и об общих закономерностях материализации идей в контексте социально-политической практики.

Конечно, на разных этапах развития американского общества утопическое сознание не только выступало в различных формах, но и играло неодинаковую роль. Порою даже могло показаться, что оно исчерпало свой потенциал и что научно-техническая революция, способствующая усилению сциентистско-технократических тенденций, окончательно сведет его на нет. Но произошло обратное. 60—70-е годы стали периодом ренессанса утопического

сознания в США. «Утопическое подполье,— писал в 1971 г. Дэвид Плат,— выходит сегодня на поверхность, принимая разное обличье»<sup>1</sup>. Эта тенденция в общем продолжает сохраняться, хотя сегодня утопические искания проявляются не столь наглядно и широко, как десять—пятнадцать лет назад.

Актуальным остается, следовательно, и критический анализ американского социально-утопического сознания во всех его аспектах — историческом, политическом, социологическом, эстетическом. Противоречия американского буржуазного общества продолжают оставаться весьма напряженными, обещающая и впредь острую борьбу вокруг социального идеала. А там, где речь идет о социальном идеале, там — в условиях господства противоречивого общественного сознания — всегда создается благодатная почва для расцвета утопизма, формирования утопических проектов и утопического экспериментирования.

Нельзя сказать, что автор, предпринимая попытку очертить общие контуры американской утопии, начинает строительство своего «дома» с нулевого цикла. Но нельзя сказать и что это строительство продвинулось далеко вперед. Достаточно заметить, что в мировой литературе до сих пор нет ни одной обобщающей фундаментальной работы, посвященной анализу американской социально-утопической традиции и дающей всестороннюю и более или менее развернутую картину становления и эволюции утопического сознания в США. Опубликованная в 1947 г. книга В. Л. Паррингтона-младшего «Американские мечты. Исследование американских утопий»<sup>2</sup> не решает этой задачи. Довольно масштабная по числу рассмотренных произведений, она поверхностна по уровню анализа. Ее автор не выходит за пределы литературных утопий, да и те исследует скорее с внешней стороны. В целом его работа значительно уступает капитальному исследованию В. Л. Паррингтона-старшего «Основные течения американской мысли»<sup>3</sup>. Последняя хотя и не была посвящена непосредственно анализу утопий, сделала в этом направлении не меньше, чем многие из последующих работ американских историков,

---

<sup>1</sup> *Aware of Utopia*. Ed. by D. W. Plath. Urbana, Chicago, London, 1971, p. IX.

<sup>2</sup> *Parrington V. L.-jr. American Dreams: A Study of American Utopias*. Providence, Rhode Island, 1947.

<sup>3</sup> *Паррингтон В. Л. Основные течения американской мысли*. М., 1962; 1963, т. 1, 2, 3.

посвященные национальной утопии. К их числу можно отнести книги Г. Родса<sup>4</sup>, С. Холбрука<sup>5</sup>, К. Ремера и других авторов<sup>6</sup>. К этому ряду работ общего плана примыкает целая группа изданных в последние годы антологий, содержащих отрывки из художественных произведений, политических трактатов, документов, характеризующих эволюцию утопического сознания в США, а также более или менее пространный комментарий, который представляет интерес сам по себе<sup>7</sup>.

Основная масса работ по американской утопии, опубликованных в США и за их пределами, посвящена творчеству крупных американских утопистов<sup>8</sup>, а также отдельным направлениям и тенденциям в национальном утопическом сознании<sup>9</sup>. Но, пожалуй, наибольшее число исследований американских авторов — и притом наиболее интересных — посвящено утопическим экспериментам в США<sup>10</sup>. Здесь

<sup>4</sup> *Rhodes H. V. Utopia in American Political Thought.* Tucson, Arizona, 1967.

<sup>5</sup> *Holbrook S. H. Dreamers of the American Dream.* N. Y., 1957.

<sup>6</sup> *Roemer K. M. The Obsolete Necessity: America in Utopian Writings, 1888—1900.* Kent State Univ. Pr., 1976.

<sup>7</sup> *Negley G. R., Patric J. M. The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies.* N. Y., 1952; *Passport to Utopia: Great Panaceas in American History.* Ed. with an introd. by A. and L. Weinberg. Chicago, 1968; *Doig I. Utopian America.* Rochell Park. New Jersey, 1976; *The Reform Spirit in America.* Ed. with introd. by R. H. Walker. N. Y., 1976. Представляет интерес составленная Г. Негли библиография наиболее известных утопий, куда входят и произведения американских авторов. См.: *Negley G. Utopian Literature: A Bibliography with A Supplementary Listing of Works Influential in Utopian Thought.* Lawrence, 1976. См. также: *Sargent L. T. British and American Utopian Literature, 1516—1975.* An annot. bibliogr. Boston, 1979.

<sup>8</sup> См., в частности: *Bowman S. E. Edward Bellamy.* N. Y., 1962; *Hale W. H. Horace Greely.* N. Y., 1950; *Morgan A. The Philosophy of Edward Bellamy.* N. Y., 1945; *Morgan H. W. American Writers in Rebellion.* N. Y., 1965.

<sup>9</sup> См., в частности: *Akin W. E. Technocracy and the American Dream: The Technocrat Movement, 1900—1941.* Berkley a. o., 1977; *Utopias and Utopian Thought.* Ed. by Manuel F. E. Boston, 1966; *Utopia-Distopia?* Ed. by P. E. Richter. Cambr., Mass., 1976.

<sup>10</sup> *Bestor A. E., Jr. Backwoods Utopias: The Sectorian and Owenite Phases of Communitarian Socialism in America, 1663—1829.* Philadelphia, 1950; *Hinds W. A. American Communities and Cooperative Colonies.* 2nd. ed. rev., 1908. N. Y., 1964; *Holloway M. Heavens on Earth. Utopian Communities in America.* 2nd rev. ed., 1951. N. Y., 1966; *Nordhoff Ch. The Communistic Societies of the United States. (1875).* N. Y., 1965; *Noyes J. H. History of American Socialisms (1870).* N. Y., 1966; *Robertson C. N. Oneida Community. The Breakup, 1876—1881.* Syracuse, N. Y., 1972; *Webber E. Escape*



существует прочная традиция, связанная еще с именами первых американских исследователей этого феномена, которые в ряде случаев сами принадлежали к числу утопистов-экспериментаторов.

В последние годы в американской научной литературе значительно расширился круг работ, ставящих целью дать анализ не только американской или какой-либо другой национальной утопической традиции, но и рассмотреть общие тенденции развития утопического сознания и социально-утопических экспериментов<sup>11</sup>. Примечательно, что среди тех, кто обратил свои взоры к утопическому феномену, не только историки и социологи узкого профиля, но и такие фигуры, как Маргарет Мид, Бурхаз Скиннер, Герман Кан и др.

подавляющее большинство всех этих исследований принадлежит перу авторов, которые если и придерживаются либеральных ориентаций в политике, то все же опираются в основном на принципы немарксистской методологии. В итоге интересный фактический материал получает порою узкую, позитивистскую трактовку, так что связь между формированием и развитием утопического сознания, с одной стороны, и развитием общественных отношений — с другой, остается либо не вполне выясненной, либо даже затемненной.

Ряд интересных исследований по американской утопии опубликован и в марксистской литературе. Это прежде всего работы советских историков, литературоведов, социологов, которые особенно активно разрабатывают проблематику американской социалистической утопии<sup>12</sup>, а также

to Utopia. N. Y., 1959; *Zablocki B.* The Joyful Community. Baltimore, 1971.

<sup>11</sup> См.: *Aware of Utopia*. Ed. by D. W. Plath. Urbana a. o., 1971; *Kateb G.* Utopia and its Enemies. N. Y., 1963; *Manuel F. E., Manuel F. P.* Utopian Thought in the Western World. Cambr., Mass., 1979; *Shklar J. N.* After Utopia. Princeton, 1957; *Utopia*. Ed. by G. Kateb. N. Y., 1971.

<sup>12</sup> См.: *Авдеева М. А.* Идеи Фурье в США.— В кн.: История социалистических учений. М., 1976; *Гиленсон Б. А.* Социалистическая традиция в литературе США. М., 1975; *Он же.* Роман Э. Беллами «Взгляд назад» и его роль в литературной и общественной борьбе в США.— В кн.: Американский ежегодник, 1972. М., 1972; *Он же.* У. Д. Хоуэллс и социалистическое движение.— Учен. зап. Уральского ун-та. Сер. филол., вып. 15, Свердловск. 1970; *Захарова М. Н.* Энгельс и утопический социализм в США в 40-е годы XIX века.— В кн.: Энгельс и проблемы истории. М., 1970; *Она же.* Роберт Оуэн и оуэнисты в Соединенных Штатах Америки.— В кн.: История социалистических учений. М., 1976. За-

анализируют некоторые аспекты современного утопического сознания<sup>13</sup>. Что касается зарубежных марксистов, в том числе и американских, то, как можно судить по публикациям, они только приступают к работе по изучению американской утопии<sup>14</sup>.

Многие аспекты утопической традиции в США остаются неизученными. Так что предстоит еще большая работа, успех которой во многом будет зависеть как от разработки методологии исследования утопического феномена, так и от широты охвата конкретных его проявлений в условиях такой страны, как Соединенные Штаты Америки. Предлагаемая книга, задуманная как исследование общего плана, — лишь малая часть того, что следовало бы сделать, чтобы сколько-нибудь рельефно высветить утопическое изменение американского общественного сознания.

В своем исследовании автор опирался на достижения советской американистики, на работы прогрессивных американских и других зарубежных историков, философов, социологов, литературоведов. При этом там, где возможно, мы стремились обращаться непосредственно к первоисточникам — романам, трактатам, документам.

Не ставя целью воссоздать целостную историю американской утопии — эту задачу еще предстоит решить марксистам — мы в данной работе избрали путь типологического анализа. При этом автор стремился показать, как с изме-

---

метим, что ряд работ об американской социалистической утопии был опубликован в дореволюционной России. См., в частности: *Янжул И. И.* Будущий век: Новая фантазия на старую тему. — В кн.: *Янжул И. И.* В поисках лучшего будущего: Социальные этюды. СПб., 1893.

<sup>13</sup> См.: *Араб-Оглы Э. А.* В утопическом антимире. — В кн.: О современной буржуазной эстетике: Современные социальные утопии и искусство / Под ред. В. П. Шестакова. М., 1976; *Араб-Оглы Э. А., Жирицкий А. К.* Социальная критика и утопизм в концепциях «новых левых» США. — В кн.: Преемственность поколений как социологическая проблема. М., 1973; *Овновиллина Н. А.* Американская социальная утопия конца XIX — начала XX веков. Автореф. дис. канд. филол. наук. М., 1971; *Она же.* К вопросу о развитии американской социальной утопии. — Учен. зап. МОПИ им. Н. К. Крупской. Зарубежная литература, т. 256, вып. 12. М., 1971. Отдельные аспекты американской утопической традиции рассматриваются в литературоведческих работах А. А. Елистратовой, Ю. В. Ковалева, А. С. Мулярчика, А. Н. Николюкина, А. И. Старцева и др.

<sup>14</sup> Из работ американских марксистов отметим прежде всего книгу Robert Owen in the United States, N. Y., 1970 под редакцией О. Джонсона и с предисловием А. Л. Мортонна.

нением социальных и политических условий, связанных с эволюцией американского капитализма, исчерпывавшего но ходу исторического развития свой прогрессивный потенциал, эволюционирует сама утопическая традиция в США; как один тип утопии вытесняет другой или эволюционирует, наполняясь новым содержанием; как трансформируются утопические идеалы; как, наконец, изменяется общая роль утопии в контексте социально-политической жизни общества.

Автор счел необходимым предпослать конкретному анализу американских утопий методологическую главу, в которой рассматривается сущность утопического сознания как превращенной формы и его отношение к так называемой «американской мечте». Такая глава кажется нам тем более уместной, что само истолкование понятия утопии и его отношения к реальности стало в последние годы предметом острых идеологических дискуссий. Феномен утопии, как мы увидим далее, всегда был тесно связан с политикой, и за утопические идеи и эксперименты приходилось порою расплачиваться репутацией, карьерой, жизнью. Так что решая методологические вопросы, выявляя связь утопии с материальной жизнью общества, с общественно-политической борьбой, мы тем самым расчищаем подступы к более глубокому пониманию и оценке американского утопического сознания XIX—XX вв.

Автор считает своим приятным долгом выразить искреннюю признательность всем, кто помогал ему в работе над книгой и способствовал ее появлению на свет.

## Социальная утопия и «американская мечта»

### § 1. Утопия и утопическое сознание

Понятие утопии относится к числу тех конструкций сознания, которые, по словам А. Ф. Лосева, «обычно считаются общепонятными и которые без всяких усилий обычно переводятся на всякий другой язык, оставаясь повсюду одним и тем же словом»<sup>1</sup>, но в действительности оказываются в числе «самых туманных, сбивчивых и противоречивых понятий»<sup>2</sup>.

Томас Мор, назвав свое великое произведение «золотой книжечкой о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия», затерянном в океанских просторах, казалось бы, исключил возможность последующих разнотолков: Утопия — это вымышленная страна; воображаемое общество, которому отдается предпочтение перед реальным и в образе которого с большей или меньшей полнотой воплощается представление о совершенном обществе и человеке, о социальном идеале<sup>3</sup>. Однако за четыреста с лишним лет своего существования понятие утопии подверглось значительной трансформации и приобрело ряд новых значений.

Умножение и «разброс» значений некоторых ключевых понятий культуры — явление в общем неизбежное, поскольку темпы накопления человечеством социального опы-

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976, с. 3.

<sup>2</sup> Там же, с. 4.

<sup>3</sup> Впрочем, сам Мор придал созданной им лексической конструкции некоторую загадочность. «Утопия» — сочетание двух греческих слов. Но каких? Если «топос» (место) и «у» (нет), то тогда «утопия» означает «несуществующая страна». Если же «топос» и «ев» (благо), то в таком случае «утопия» означает «прекрасная страна». Поскольку Мор писал на латинском языке, передававшим греческие слова в транскрипции, последняя скрадывала различие между «у» и «ев», так что замысел самого Мора остался неясным. Высказывается предположение, что Мор умышленно построил название книги на игре слов: страна прекрасная, но (или: и поэтому) несуществующая.

та и потребность в его рационализации и систематизации далеко обгоняют экстенсивный рост понятийного аппарата, находящегося в распоряжении общества. В итоге новый опыт нередко осваивается с помощью старых понятий, в результате чего последние сами начинают постепенно трансформироваться и приобретать неожиданные и странные на первый взгляд значения. При этом в разных исторических ситуациях акцент в трактовке того или иного ключевого понятия может смещаться в сторону то одного, то другого значения («гнезда» значений). Именно так произошло с понятием утопии. По словам американского социолога Дж. Кейтеба, «слова „утопия“ и „утопический“ приобрели множество значений, выходящих за пределы того, которое было предложено книгой Мора. Общим для всех случаев является указание либо на воображаемое, либо на идеальное, либо одновременно на то и другое»<sup>4</sup>.

Основная причина разнобоя в трактовке понятия утопии заключается в том, что его анализ ведется с различных позиций и на основе различных методологий. Одни исследователи сосредоточивают внимание на генетических особенностях утопии и выводят сущность последней из ее происхождения; другие (они составляют большинство) определяют утопию, исходя из ее социальных функций, которые опять-таки трактуются далеко не однозначно; третьи рассматривают утопию, отталкиваясь от ее структурных особенностей и формальных признаков. В итоге в современной социологии и философии отсутствует общепризнанная концепция утопии, а ее генезис, структура и функции по-прежнему остаются предметом разногласий и

---

<sup>4</sup> «Но иногда,— продолжает Кейтеб,— эти слова используются для выражения насмешки или с такой долей неопределенности, которая лишает их всякой подлинной полезности. Например, заманчивая или неправдоподобная идея часто клеймится как «утопическая» независимо от того, заключено в ней какое-либо идеалистическое содержание или нет. Близко к этой стоит и трактовка «утопического» как обозначающего все то, что недопустимо отличается от привычного или радикально по своим требованиям...» Кейтеб считает, что понятие утопии должно быть зарезервировано для обозначения «размышлений... об идеальных обществах и идеальном образе жизни, направленных на достижение совершенства, определяемого в соответствии с общими предрасположениями, а не личными пристрастиями. При этом совершенство понималось бы как гармония каждого человека с самим собой и с окружающими его людьми» (*Kateb G. Utopias and Utopianism.*— In: *Encyclopedia of Philosophy.* N. Y., 1972, vol. 8, p. 212, 213).

дискуссий не только между буржуазными исследователями и марксистами, но и внутри буржуазной социологии и философии. Существует, правда, концепция, которая хотя и не является общепризнанной, однако пользуется широкой известностью на Западе и позволяет достаточно четко выявить принципиальные расхождения в трактовке утопии. Такова концепция Карла Мангейма, сформулированная им в основных чертах еще в 20—30-х годах XX в.

Мангейм видит в утопии воплощение определенного типа сознания (противопоставляемого им идеологическому сознанию, или просто «идеологии»), «которое не находится в соответствии с окружающим его бытием»<sup>5</sup>. «Данное несоответствие всегда проявляется в том, что подобное сознание в переживании, мышлении и деятельности ориентируется на факторы, которые реально не содержатся в этом бытии»<sup>6</sup>. Это «трансцендентное» по отношению к бытию, «чуждое действительности», «неадекватное», «нереальное» сознание. В существующих условиях оно не может быть реализовано и действовать в соответствии с ним невозможно<sup>7</sup>.

Но те же самые характеристики Мангейм распространяет и на идеологию. Это, с его точки зрения, тоже «трансцендентное», «неадекватное», «нереальное» сознание. Разница между идеологией и утопией лишь в том, что они проявляют «слепоту» по отношению к разным элементам социального бытия, фиксируют разные явления и в итоге выполняют прямо противоположные социальные функции. Утопическое сознание — критическое сознание, оно видит только те элементы действительности, которые способствуют подрыву существующего порядка. «Оно отворачивается от всего того, что может поколебать его веру или парализовать его желание изменить порядок вещей»<sup>8</sup>. Напротив, идеологическое сознание выполняет апологетическую функцию. Оно направлено на стабилизацию существующего положения вещей и бессознательное сокрытие тех «элементов ситуации», которые нарушают данный социальный порядок.

Рассматривая утопию в корреляции с идеологией, немецкий социолог поднимает тем самым интересный вопрос о соотношении этих двух феноменов сознания. Однако в

<sup>5</sup> *Mannheim K.* Ideologie und Utopie. Frankfurt/Mein, 1969, S. 169.

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, S. 171.

<sup>8</sup> *Mannheim K.* *Op. cit.*, S. 36—37.

принципе утопия может рассматриваться и вне связи с идеологией, точнее сказать — в иной связи, чем та, которая устанавливается автором «Идеологии и утопии».

Обращение Мангейма к идеологии как корреляту утопии случайно: просто ему нужно было найти мыслительную конструкцию, которая по основным своим параметрам была бы противоположна утопии и вместе с тем соизмерима с ней. В качестве таковой немецкий социолог выбрал идеологию. Сопряжение этих двух феноменов сознания казалось ему соблазнительным, ибо понятия «утопия» и «идеология» обрели за длительный период своей исторической эволюции высокую степень неопределенности, открывающую широкие возможности для произвольных толкований, сопоставлений и противопоставлений. Мангейм абсолютизирует одну из многих трактовок идеологии («ложное», апологетическое сознание), игнорируя в своем анализе другие ее трактовки, которые находятся совсем в ином отношении к утопии. Если, скажем, рассматривать идеологию как *уровень общественного сознания*, присущий всем его формам, — философии, религии и т. д., или как совокупность философских, политических, религиозных, эстетических и нравственных взглядов, выступающую в качестве *механизма* защиты интересов группы, класса или общества в целом, и выражения их *самосознания*, то при таком подходе тип связи идеологии с утопией оказывается во многом иным, чем это представляет Мангейм. Утопия будет здесь уже выступать по отношению к идеологии как вид к роду, как частное проявление идеологии, которая, в свою очередь, может принимать утопические формы.

Возможность взаимопроникновения идеологии и утопии не отрицал, правда, и сам Мангейм, полагавший, что «в рамках исторического процесса элементы утопического и идеологического не противостоят друг другу в чистом виде. Утопии поднимающихся слоев часто пронизаны элементами идеологии»<sup>9</sup>. Но такое взаимопроникновение, по логике немецкого социолога, не меняет противостояния идеологии и утопии: они остаются несовместимыми и взаимоисключающими конструкциями.

«Слепота» утопического (и идеологического) сознания вызвана, по Мангейму, спецификой социального бытия той группы, к которой принадлежит субъект сознания. Групповое бытие «ущербно», но это, так сказать, естественная,

---

<sup>9</sup> *Mannheim K. Op. cit., S. 177.*

неизбежная ущербность конкретного социального положения, не позволяющего охватить умственным взором целостную картину мира. Иначе говоря, субъект утопического (и идеологического) сознания видит (не может не видеть) бытие не совсем таким, каково оно есть «на самом деле» или каким его видят те, кто погружен в иное бытие. Это сознание может рассматриваться, таким образом, как «шифр» бытия его субъекта и в то же время как форма сознания, неадекватная данному бытию и направленная на его разрушение.

Мангейм отвергает широко распространенное и по сей день в научной литературе представление об утопии как проекте, реализация которого в принципе невозможна<sup>10</sup>.

«Утопии сегодняшнего дня могут стать действительностью завтрашнего дня»<sup>11</sup>, пишет он, цитируя афоризм Ламартина: «Утопии часто не что иное, как преждевременные истины». Больше того, с точки зрения Мангейма, подлинная утопия — и в этом, как он считает, заключается еще одно ее отличие от идеологии — непременно должна получить адекватное осуществление. «Находясь в центре борющихся представлений, действительно чрезвычайно трудно установить, что следует рассматривать как подлинные (т. е. осуществимые в будущем) утопии и что следует отнести к идеологии господствующих классов. Однако применительно к прошлому, — как добавляет немецкий социолог, — мы располагаем достаточно достоверным критерием для определения того, что следует считать идеологией и что утопией. Этим критерием является реализация»<sup>12</sup>. Именно осуществимость утопии, настаивает Мангейм, позволяет ей выступить в качестве силы, которая оказывает «на историко-социальное бытие преобразующее воздействие»<sup>13</sup>.

Таким образом, по Мангейму, утопической является всякая идеальная конструкция (идея, доктрина), дающая неадекватное представление о социальной реальности, т. е. фиксирующая в ней только отрицающие ее элементы, которая впоследствии получает практическое осуществле-

---

<sup>10</sup> См. например: *Utopia: Begriff und Phänomen des Utopischen*. Hrsg. von A. Neuss. B., 1968, S. 104; *Aware of Utopia*. Ed. by D. W. Plath. Urbana, Chicago, London, 1971, P. IX.

<sup>11</sup> *Mannheim K. Ideologie und Utopie*, S. 177.

<sup>12</sup> *Mannheim K. Ideologie und Utopie*, S. 178.

<sup>13</sup> *Ibid.*, S. 179.



ние и тем самым оказывает воздействие на ход исторического процесса.

Нетрудно заметить, что Мангейм выводит сущностные характеристики утопии из той роли, какую она играет в обществе и которая определяется ее социальными функциями. При этом остается невыясненным, каким образом возникает утопия и какими характеристиками она должна обладать, чтобы выполнить свои функции. В итоге остается неясной и сущность утопического феномена. И хотя сам Мангейм утверждает, что предлагаемая им дефиниция утопии связана «с историческим значением этого термина»<sup>14</sup>, что «утопии в их историческом понимании содержат в качестве существенных моментов элементы, которые входят в нашу конструкцию»<sup>15</sup>, характер связей утопии с общественным бытием и общественным сознанием остается нераскрытым.

Исследуя сущность утопии, мы, очевидно, должны исходить не из ее функций, а из *способа продуцирования* тех исторически сформировавшихся конструкций сознания, которые на уровне рациональной интуиции воспринимаются (и фиксируются культурной традицией) как утопические. Только через сравнительный анализ способа продуцирования сознанием таких произведений, как «Государство» и «Законы» Платона, «Утопия» Мора, «Город солнца» Кампанеллы, «Океания» Гаррингтона, «Путешествие в Икарию» Кабе, «Взгляд назад» Беллами, трактатов Сен-Симона, Фурье и Оуэна, посвященных устройству «наилучшего общества», а также многих других произведений, принадлежность которых к утопическому кругу представляется очевидной, можно раскрыть сущность утопии как феномена сознания, обладающего определенными структурными и функциональными характеристиками и определенной «культурной субстанцией».

Критическое отношение К. Маркса и Ф. Энгельса к утопии, использование ими этого понятия как отрицательной метафоры не должны заслонять от нас того очень важного обстоятельства, что они никогда не видели в «неосуществимости» утопии выражение ее сущности. Последнюю они искали в ее ненаучности, в несоответствии содержания утопических конструкций реальному характеру объективных отношений. Маркс видит в утопии «непонима-

---

Ibid., S. 176.

Mannheim K. Op. cit., S. 176.

ние необходимого различия между реальной и идеальной структурой буржуазного общества и вытекающее отсюда желание предпринять совершенно излишнее дело: претворить опять в действительность само идеальное выражение...»<sup>16</sup>

Будучи целенаправленной и предметной, человеческая деятельность — материальная и духовная — есть деятельность, направленная на достижение идеала, формируемого сознанием субъекта<sup>17</sup>. Но идеал, в соответствии с которым строится и на достижение которого направляется эта деятельность, может полагаться различными способами — обстоятельство, имеющее первостепенное значение для понимания природы и сущности утопии. История общественной мысли и социально-политической практики позволяет абстрагировать два полярных способа полагания идеала, находящих отражение в соответствующих им типах сознания.

В одном случае идеал полагается субъектом «по необходимости», т. е. в соответствии с объективными законами и тенденциями, действующими в данной сфере бытия.

Социальный идеал, отмечал К. Маркс, должен иметь «земное» происхождение, т. е. выводиться не из головы философа, даже если это хорошая голова, а из действительного исторического движения самого общества. При этом он должен не только выражать реальные потребности последнего, осознанные и сформулированные определенной его частью, но и соответствовать наметившимся — и ставшим на каком-то этапе необходимыми — тенденциям социально-исторического развития. Поэтому для Маркса социальный идеал не образ желанного, а образ необходимого (которое, конечно, может совпадать с желанным) состояния общества, возникающего в результате разрешения существующих противоречий и естественного перехода от одной стадии его развития к другой. Социальный идеал выступает в этом случае как итог конкретного социологического анализа состояния общественного организма, взятого в его историческом движении.

---

<sup>16</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. II, с. 457.

<sup>17</sup> Принципиальные характеристики человеческой деятельности как деятельности в соответствии с общественным идеалом раскрыты Марксом в «Капитале» и в подготовительных рукописях к «Капиталу». Из работ советских авторов, рассматривающих этот вопрос, следует отметить прежде всего работы Э. В. Ильепкова, в частности его книгу «Об идолах и идеалах» (М., 1968).

В соответствии с этой установкой деятельность субъекта исторического процесса направляется не на осуществление умозрительно сконструированного идеала, а на реализацию потенций данного общества или данного общественно-политического движения. Именно такую постановку вопроса мы находим в «Немецкой идеологии»<sup>18</sup>. Четверть века спустя в «Гражданской войне во Франции» К. Маркс возвращается к этой проблеме. «Рабочий класс,— пишет он о французском пролетариате,— не ждал чудес от Коммуны. Он не думает осуществлять *par décret du peuple* (по декрету народа.— *Ред.*) готовые и законченные утопии. Он знает, что для того чтобы добиться своего освобождения и вместе с тем достигнуть той высшей формы, к которой неудержимо стремится современное общество в силу собственного экономического развития, ему придется выдержать продолжительную борьбу, пережить целый ряд исторических процессов, которые совершенно изменят и обстоятельства и людей. Рабочему классу предстоит не осуществлять какие-либо идеалы, а лишь дать простор элементам нового общества, которые уже развились в недрах старого разрушающегося буржуазного общества»<sup>19</sup>.

Но история знает и другой — иногда сопутствующий первому — способ полагания идеала: не «по необходимости», а по произволу («свободе») воображения. Следуя этому способу, субъект стремится мысленно освободиться от «тирании» необходимости, встать над временем и над историей.

Именно установка на произвольное конструирование идеала лежит в основе утопического творчества. Утопист строит проект желаемого (и в этом смысле совершенного) общества чисто умозрительным путем. Он придумывает, «сочиняет» его, не заботясь о том, соответствует создаваемый им мир требованиям объективных законов общественного развития или нет.

Конечно, произвол утописта имеет свои границы, он сам детерминирован как объективными, так и субъективными факторами. Утопист, как мы увидим далее, не в

<sup>18</sup> «Коммунизм для нас,— писали К. Маркс и Ф. Энгельс,— не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние. Условия этого движения порождены имеющейся теперь *налицо* предпосылкой» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 34).

<sup>19</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 17, с. 347.

состоянии полностью порвать ни со своим временем, ни со своим обществом, даже если он сознательно к этому стремится. В его социальном идеале мы обнаруживаем в «зашифрованном» виде следы тех проблем и противоречий, тех потребностей и интересов, которые присущи современному ему обществу.

И все же, если мы хотим понять суть утопии, то должны исходить из того, что субъективная логика утописта — это логика *произвола*, ибо он стремится, как сказал однажды Генри Торо, «устроить нашу жизнь так, чтобы сохранить все преимущества и устранить недостатки»<sup>20</sup>. Эта установка на создание общества, в котором «преимущества» и «недостатки» не давали бы нулевой суммы, т. е. не уравнивали бы друг друга вопреки диалектике общественного развития, согласно которой всякий прогресс сопряжен с разрешением определенных противоречий, — классическое выражение ориентации на конструирование утопического идеала, как и той процедуры, к которой прибегает утопическое сознание. Реальный мир предстает перед ним раздробленным, фрагментаризованным, разъятым на элементы, между которыми отсутствует органическая связь — функциональная или каузальная. Это мир контрастных элементов («+» и «-»), совершенно лишенный переходов и оттенков; мир, в котором «порвалась связь времен» и распалась связь вещей. Однако, разлагая мир на «позитивные» и «негативные» элементы и тем самым разрушая в воображении его целостную картину, утопическое сознание одновременно испытывает потребность проделать обратную работу, т. е. синтезировать новый целостный образ мира, ибо, как и всякий другой тип сознания, оно может «работать» только с целостными образами. А это значит, что ему приходится замещать вытесненные реальные «негативные» элементы «позитивными», конструируемыми, как правило, из материала данной реальности. В конечном итоге на свет рождается образ (идея) искусственного мира, подчиняющегося своим собственным, произвольно сконструированным законам, которые могут совпадать с действительными законами лишь по чистой случайности. Именно таковы миры, созданные воображением Мора, Кампанеллы, Кабе, Фурье, Платона и всех других утопистов — великих и рядовых: в этом отношении все они равны, ибо

---

<sup>20</sup> Торо Г. Уолден, или Жизнь в лесу. М., 1962, с. 23.

все они социальные изобретатели, хотя и наделенные разной мерой таланта. «Решение общественных задач, еще скрытое в неразвитых экономических отношениях, приходилось выдумывать из головы... требовалось изобрести новую, более совершенную систему общественного устройства и навязать ее существующему обществу извне, посредством пропаганды, а по возможности и примерами показательных опытов»<sup>21</sup> — так характеризовал Ф. Энгельс ситуацию, в которую поставили себя социалисты-утописты XIX в. К. Маркс, критикуя в «Классовой борьбе во Франции» «доктринерский социализм», писал: «Эта *утопия*, этот *доктринерский* социализм, подчиняющий все движение в целом одному из его моментов, заменяющий совокупное, общественное производство мозговой деятельностью отдельного педанта, а главное, устраняющий в своей фантазии при помощи маленьких фокусов и больших сентиментальностей революционную борьбу классов со всеми ее необходимыми проявлениями, этот доктринерский социализм в сущности лишь идеализирует современное общество, дает лишенную теневых сторон картину его и старается осуществить свой идеал наперекор действительности этого же общества»<sup>22</sup>.

Утопическому сознанию присущи черты, свойственные идеальным конструкциям, которые К. Маркс называл «превращенными формами» сознания. Бытие предстает в них в том виде, в каком оно проявляется на поверхности, оторванное от скрытой под ней связи и посредствующих промежуточных звеньев<sup>23</sup>. Мир превращенных форм — это мир видимостей, принимаемых субъектом за мир подлинностей. Действительные связи и отношения здесь вытеснены или замещены мнимыми связями, не отражающими сути явлений. В итоге вся сложная система социальных детерминаций оказывается скрытой от субъекта, так что последний сплошь и рядом выносит такие суждения о социальной реальности и способах ее преобразования, которые находятся в резком несоответствии с действительными тенденциями развития общества и его потенциями.

Как превращенная форма утопическое сознание имеет социально обусловленный характер. К. Маркс, характеризуя способ мышления вульгарных экономистов, для которых «земля становится источником *земельной ренты*, ка-

<sup>21</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 194.

<sup>22</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 91.

<sup>23</sup> Там же, т. 26, ч. III, с. 471.

питал — источником прибыли, а труд — источником заработной платы», поясняет: «та извращенная форма, в которой выражается действительно существующее извращение, естественным образом воспроизводится в представлениях агентов этого способа производства»<sup>24</sup> «Извращенные» общественные отношения, в систему которых включен субъект, воспроизводят превращенное сознание и в качестве условия собственного существования, и в качестве критической реакции на эти условия. Иначе говоря, этот индивид (и представляемая им группа) поставлен историей в такое социальное положение, которое позволяет ему видеть общество лишь под определенным «углом», скрывающим действительные социальные детерминации. Они «упрятаны» от его непосредственного взора, и чтобы их зафиксировать и проанализировать, необходимо выйти — реально или абстрактно — за пределы границ, в которых он находится.

Однако из этого вовсе не следует, что утопическое сознание должно непосредственно выводиться из однозначно истолкованной социальной «ситуации» индивида или группы, ассоциируемой с априорно критическим отношением к существующим общественным отношениям, как это делает Мангейм. Гораздо плодотворнее Марксова методология, когда тип сознания «выводится» не только из отрицания или поддержки существующих общественных структур (хотя отношение к последним со стороны субъекта сознания, несомненно, должно приниматься в расчет), а из всей противоречивости бытия класса и его отдельных представителей, из тех объективно фиксируемых напряженностей, которые определяют функционирование субъекта в системе общественных отношений.

Социальная детерминированность утопического сознания не означает также, что оно должно рассматриваться исключительно как результат действия превращенных форм бытия или механическое отражение социального статуса субъекта. Утопическое сознание — это еще и продукт познавательного процесса. Познавая объект, субъект познания неизбежно подвергает его идеальному преобразованию — мысленно разлагает его, опускает в нем какие-то элементы и звенья, «разрывает» объективную связь вещей. В итоге возникающий в его сознании «слепок» (образ, идея) вещи может при определенных условиях выступать

---

<sup>24</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 26, ч. III, с. 471.

по отношению к материальной субстанции как ее произвольная форма. При этом субъект может видеть в познаваемом объекте только то, что он хотел бы в нем видеть и не замечать того, что он по тем или иным мотивам (известным или неизвестным ему) не хотел бы видеть, что, например, мешает ему функционировать в определенном качестве. Подобного рода когнитивная процедура совсем необязательно жестко связана с социальной «ситуацией» субъекта, т. е. с его положением в обществе и сознательным отношением к существующим порядкам. Здесь сказывается и общий уровень развития общества, и уровень индивидуальной культуры, и психические особенности индивида, и его непосредственные жизненные заботы.

Таким образом, следуя марксистской традиции, при рассмотрении утопического сознания мы обращаем первостепенное внимание именно на способ его продуцирования (полагания идеала) и уже отсюда выводим способ его функционирования и роль в обществе. Именно способ полагания идеала, присущий утопическому сознанию, определяет такие его черты, как «несоответствие» окружающему бытию, трансцендентность и критичность<sup>25</sup>, о которых говорил Мангейм.

Утопическое сознание может быть определено как сознание, порывающее с объективными законами функционирования и развития общества и полагающее его идеальный образ путем произвольного конструирования, а социальная утопия — как произвольно сконструированный

---

<sup>25</sup> Ни трансцендентность, ни критичность не являются сущностными признаками утопии. Можно строить свою деятельность в расчете на принципиально новые, пока еще реально не существующие институты и ценности и при этом не быть утопистом, если эти институты и ценности не конструируются на основе имажинативного произвола, а выступают итогом научного анализа выявленных тенденций общественного развития. И, напротив, можно ориентироваться на сохранение, а не разрушение существующих социальных структур и при этом выступать с утопических позиций. Вообще надо заметить, что «несоответствие окружающему бытию» присуще в той или иной мере разным типам сознания, поскольку они в чем-то «опережают» данное бытие, а в чем-то неизбежно «отстают» от него. Суть дела, таким образом, не в самом факте «несоответствия», а в его природе. Только специфика природы «несоответствия» и трансцендентности данного типа сознания (раскрывающаяся в способе продуцирования) позволяет выявить и зафиксировать его качественную определенность.

образ желаемого (и в этом смысле идеального) общества<sup>26</sup>.

Утопическое сознание получает широкое распространение и приобретает массовый характер, как правило, в периоды радикальных социальных, политических, культурных и научных сдвигов, в эпохи социально-исторических катастроф, когда, говоря словами Германа Гессе, «пересекаются две эпохи, две культуры и две религии... когда целое поколение оказывается между двумя эпохами, между двумя укладами жизни в такой степени, что утрачивает всякую естественность, всякую преемственность в обычаях, всякую защищенность и непорочность»<sup>27</sup>.

Расцвет утопического сознания приходится на периоды распада традиционных общественных связей, зыбкости социального бытия, туманности исторических перспектив, т. е. на периоды безвременья. В такие радостно трагические, исполненные надежд и отчаяния эпохи индивид, наделенный обостренной социальной чувствительностью, испытывает неодолимую потребность «подняться над временем», освободиться от «пут», детерминирующих его деятельность отношений, а в итоге — либо «подтолкнуть»

---

<sup>26</sup> «Утопический подход,— пишет И. В. Бестужев-Лада,— произвольное, не связанное непосредственно с провиденциализмом представление о желаемом будущем, которое субъективно кажется научным, т. е. опирающимся на знание, а не на веру, но объективно оказывается неоснованным на научном понимании закономерностей развития природы и общества и потому несуществующим (по крайней мере в том виде, в каком задумывается)» (*Бестужев-Лада И. В. Окно в будущее. М., 1970, с. 16*). В соответствии с этим предлагается «определение утопии (в историко-социологическом смысле) как произвольного представления о желаемом будущем человечества» (Там же, с. 37). Это определение нуждается, на наш взгляд, в одном существенном дополнении. История дает достаточно оснований, чтобы не связывать однозначно образ (понятие) иного, альтернативного мира, рождающийся в утопическом сознании, исключительно с будущим. Представление об ином бытии (ином пространстве) исторически возникает вместе с представлением о социальном времени, т. е. не только о будущем, но и о прошлом и настоящем. Так что утопическое самосознание (которое, кстати сказать, далеко не всегда мнит себя научным) может соотноситься конструируемый им проект и с будущим, и с прошлым, и с настоящим (в последнем случае он соотносится с иным пространством). Если таким образом существующие типы «подхода к проблемам будущего Земли и человечества» (Указ. соч., с. 15) включают утопический подход, то для последнего ориентация на будущее является лишь одной из конкретных форм имманентной ему ориентации на иныбытие.

<sup>27</sup> *Гессе Г. Избранное. М., 1977, с. 222, 223.*



историю, либо обратить ее течение вспять. Характеризуя истоки утопизма Платона, А. Ф. Лосев пишет, что великий мыслитель «ясно увидел, что современное ему общество идет к гибели, что совершенно не за что ухватиться ни в общественной, ни в политической жизни, что нужно избрать какой-то свой путь... Поэтому Платону... приходилось использовать ту область человеческого сознания, которая всегда приходит на выручку в моменты великих социальных катастроф. Эта область — мечта, фантазия, новый — и уже рационализированный — миф, утопия. В самом деле, куда бы деваться такому человеку, как Платон, с его социально-политическим критицизмом, с обостренным чувством негодности современных порядков, при полном неведении будущих судеб своего народа и одновременно жажде немедленного переустройства всей жизни? Оставались только мечты и утопия. Оставался идеализм»<sup>28</sup>.

История буржуазных революций XVII—XIX вв. подтвердила существование связи между подъемом утопической мысли и распространением утопического сознания, с одной стороны, и состоянием общественного и политического кризиса — с другой. Социальная революция стимулирует утопию, причем утопическое сознание активизируется не только в процессе ее непосредственного осуществления, но и в предреволюционный период, который рождает столько ожиданий и надежд у потенциальных участников революции. «Французская революция,— пишет А. Мортон,— должна была освободить людей от политической тирании и начать век, открывающий, благодаря торжеству разума, путь к Утопии. Машины были призваны беспрдельно увеличивать национальное благосостояние и снять с людей проклятие, наложенное на них после грехопадения Адама, в силу которого, как бы тяжело и продолжительно ни трудился человек, он не мог выработать много больше того, чем требовалось ему, чтобы поддержать свою жизнь. В 1789 году казалось, что это бремя будет снято с плеч, и люди чувствовали себя так, точно им оставалось лишь разогнуть спину и шагнуть прямо в земной рай.

Такие ожидания не новы, особенно в Англии. Нечто похожее мы уже наблюдали в XVII веке, когда английская революция казалась преддверием к „золотому веку“...»<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона.— В кн.: Платон. Соч., М., 1968, т. 1, с. 24, 25.

<sup>29</sup> Мортон А. Л. Английская утопия. М., 1956, с. 24, 25

Утопию часто стимулируют и первые послереволюционные годы, когда утопические настроения и ориентации вызываются не надеждой, как до или во время революции, а прежде всего глубокими разочарованиями, вызванными нежеланием или неспособностью победившего класса выполнить прежние обещания, либо недовольством «медленным» осуществлением революционных преобразований.

Утопическое сознание, рассматриваемое в широком историческом контексте, обнаруживает нечто вроде «пульсации»: на какое-то время оно как бы «угасает», «замирает», чтобы потом начать «биться» вновь, быть может, еще сильнее, чем прежде. При этом «угасание»<sup>30</sup> и последующее «возрождение» утопии может сопровождаться изменением приоритета ее функций и степени трансцендированности утопического идеала. В предреволюционный и революционный периоды на передний план чаще всего выдвигаются утопические проекты реформаторского типа. Они провозглашают идеал, который представляется субъекту революционных изменений осуществимым либо непосредственно в ходе проводимых преобразований, либо в недалеком будущем. К тому же революционная эйфория сплошь и рядом пробуждает в массе представление — поддерживаемое авангардом — о чуть ли не безбрежных возможностях революционеров, об их способности «творить чудеса». Такие представления приобретают особое значение, когда революция осуществляется под религиозными лозунгами или под руководством религиозных сил. В итоге в сознании определенной части теоретиков и практиков революции рождается иллюзия «конца утопий», т. е. осуществимости чуть ли не всякого утопического проекта — та самая иллюзия, которая леворадикалами 60-х годов XX в. так и была сформулирована: «конец утопии», но которая отнюдь не была новаторским порождением современного леворадикального сознания и время от времени воспроизводилась в сознании буржуазных революционеров XVII—XIX вв.<sup>31</sup> В период послереволюционных разо-

<sup>30</sup> Это проявляется не столько в уменьшении числа публикуемых утопий, сколько в падении их влияния на общественное сознание, в сужении сферы распространения и воздействия утопического сознания.

<sup>31</sup> «Утопия на короткое время перестала быть сказкой, — пишет Мортон об ощущениях, владевших участниками английской революции XVII в. — Тысячи людей поверили в то, что она уже где-то близко, что до нее уже рукой подать. Новый класс, сме-

чарований или в межреволюционные периоды, когда возможности радикальных изменений еще слишком далеки, чтобы их можно было разглядеть невооруженным глазом, усиливается тяга к поискам метафизических оснований грядущих преобразований и тех идеалов, под знаменем которых они могли бы быть осуществлены. Тогда степень трансцендированности утопического идеала обычно снова возрастает, а возможности его практического осуществления либо связываются с отдаленным будущим, либо вообще рассматриваются как проблематичные.

«Пульсация» утопии совсем не означает, что утопическое сознание движется «по кругу» и механически воспроизводит в новых исторических условиях прежние свои формы. История утопии — это история ее эволюции, которая распространяется на непосредственные объекты и сферы утопического конструирования, утопические идеалы, выражающие не только уникальные признаки эпохи и нации, но и стоящие за этими идеалами интересы сменяющих друг друга на исторической арене общественных классов.

Хотя перечень объектов утопического конструирования в принципе традиционен — общество в целом или какая-то частная его сфера (экономика, политика, культура, мораль), природа, быт, сам человек, в различных утопиях эти объекты получают неодинаковую акцентировку, исследование которой может многое дать для понимания соответствующей эпохи, личности утописта и т. п. Например в одних утопиях акцент делается на развитии определенной социальной общности, тогда как в других — на индивидуе; в одних — предлагается модель утопической перестройки экономического порядка, поскольку предполагается, что все остальное изменится само собой, коль скоро будет изменен этот порядок, в других — модель реконструкции политической системы и т. п.

Примеры разнотипных акцентировок мы находим в утопиях разных исторических эпох, и все же, если говорить о тенденциях, характеризующих общее направление динамики изменения утопических *объектов*, то можно установить зависимость между историческим прогрессом (как переходом от одной исторической эпохи, формации к другой) и постепенным перемещением акцента в рамках уто-

---

лый и предприимчивый, еще не видел пределов своей власти, если даже они где-либо существовали» (Мортон А. Указ. соч., с. 76, 77).

нической модели с социального целого на индивида, с родового человека — на личность, с морали — на психологию. Непосредственным объектом конструирования в современном утопическом сознании все в большей мере становится индивид, личность, тогда как общество, хотя ему еще по-прежнему уделяется большое внимание, выступает как контекст, «рамка». Одновременно происходят изменения и в пределах этого контекста, суть которых — в перенесении акцента с проблем потребления на проблемы производства и распределения производимого продукта, с проблем экономики — на проблемы политики и управления.

Естественным следствием изменения объектов утопического конструирования оказывается изменение его *сфер*. Наиболее наглядно это проявляется в тенденции к изменению масштабов Утопии: сначала полис или община, затем — уже в условиях буржуазного общества — город, потом страна (островная или континентальная), континент, наконец, мир в целом, космос. Одновременно намечается тенденция к постепенному перемещению локализации Утопии из сферы материального в сферу духовного, из сферы духовного — в сферу психического. Утопия оказывается уже не просто желаемым состоянием общества, а состоянием человеческого духа, человеческой души. Раньше, конечно, тоже предполагалось, что построение утопических социальных структур, становление новых общественных отношений должны в конечном счете сделать человека счастливым, «очистить» его душу и возвысить дух. Теперь же акцент переносится на непосредственное конструирование этих состояний, которое уже не обязательно сопровождается радикальной перестройкой общественных институтов и отношений.

Разумеется, речь идет не более чем о тенденциях, которые к тому же не имеют всеобщего характера. Но показателен уже сам факт появления этих тенденций, фиксирующий новый этап в развитии утопической традиции.

Изменение объектов и сфер утопического моделирования сопровождается постепенной эволюцией самих *утопических ценностей* (идеалов), их спектра, внутреннего соподчинения (иерархии) и приоритетов. И хотя в рамках каждой конкретной утопии выкристаллизовывается уникальный спектр ценностей, фиксирующий не только особенности эпохи, нации и класса, к которым принадлежит автор данной утопии, но и его индивидуальные черты, тем не менее в массе утопических идеалов, выработанных человечеством за две с лишним тысячи лет, можно выделить

определенные инварианты, обнаруживающие устойчивую склонность человека к достижению одних и тех же, каждый раз заново полагаемых, целей к решению одних и тех же проблем. Структура и приоритет утопических идеалов определяются в конечном счете структурой и приоритетом исторически формирующихся общественных потребностей, так что, имея представление о потребностях эпохи, нации, класса, группы, наконец, самого индивида, воплощающего в данной утопии собственное видение желаемого мира, можно в какой-то степени предугадать состав и приоритет провозглашаемых ею ценностей. И наоборот, анализ конкретной утопии может дать некоторое представление о потребностях соответствующего индивида, группы, класса, нации, эпохи.

Утопические ценности детерминируются реальными потребностями прежде всего по принципу компенсации: в Утопии имеет место то, в чем субъект испытывает потребность, которую он не в состоянии удовлетворить в реальном обществе. Его дополняет другой принцип детерминации, который можно назвать принципом подкрепления: в Утопии многократно усиливается то «положительное», что существует в реальном обществе и в той или иной мере удовлетворяет потребности субъекта. В этом смысле любая социальная утопия — сколь бы фантастичной она ни выглядела — есть обратная проекция настоящего в прошлое или будущее, в которой устранены все «минусы» и усилены все «плюсы» существующего общества.

Утопия как бы удваивает мир, надстраивая над реальным материальным миром ирреальный мир мечты. Поскольку последний всегда остается элементом реального мира культуры, из которого черпает свои идеи и представления не только безвластный теоретик, но и обладающий властью практик, утопия способна оказать прямое или косвенное влияние как на теорию, так и на политическую практику. Да и сами утопические проекты, сколь бы далекими ни казались они порою от реальных политических задач и проблем современности, всегда несут на себе их более или менее отчетливую печать и выступают как специфическая форма поисков пути к их решению.

Среди западных социологов существуют две противоположные точки зрения на характер отношений между утопией и политикой. Одни из них (Мангейм, Фрейе) признают духовную близость и взаимозависимость утопии и политики, другие (Квабб, Полак) подчеркивают их различие

или даже враждебность. «...утопия в действительности принадлежит Дон-Кихоту, а не Дон-Карлосу; она стоит ближе к Сократу и Иисусу, чем к Ницше и Шпенглеру; духовно она сродни скорее Канту и Гете, нежели Макьявелли и Парето»<sup>32</sup>. Утопия и политика враждебны потому, поясняет Полак, что «политика поддерживает (имплицитно) существующий порядок и работает в его рамках, даже если он ставит перед собой цель достичь социальных реформ и прогресса. Утопия отвергает (эксплицитно) существующий порядок как неестественный, неразумный и аморальный, как несовместимый с развивающимися идеалами человеческого достоинства и духовного совершенства»<sup>33</sup>.

Легко заметить, что тезис о враждебности утопии и политики выводится Полаком (и всеми, кто разделяет его точку зрения) из односторонней трактовки политики как институционализированной, легальной деятельности. Если же трактовать политику как деятельность, связанную с процессами завоевания и отправления власти — а это более адекватный подход, — то утопия не только не будет выглядеть чем-то враждебным политике, но предстанет как одна из форм ее конкретного проявления. Не случайно среди утопистов всегда были люди, непосредственно причастные к большой политике. Достаточно назвать имена Платона, Мора, Бэкона, Кампанеллы, каждый из которых играл видную роль в политической и общественной жизни своего времени.

При всей своей абстрактности и «потусторонности» утопия воплощает социальный идеал, который носит более или менее отчетливо выраженный классовый характер и потому выступает в качестве орудия политической борьбы. Идеализация патриархальных отношений у Ямбула, защита «рационализированного» рабовладельческого общества у Платона, обоснование коммунизма и социализма у Мора и Оуэна — все это органически вплетается в контекст социально-политической борьбы, которая пронизывает общественную историю. Кстати сказать, сами политики (во всяком случае многие из них) прекрасно понимали или интуитивно чувствовали, какой политический заряд несут в себе утопии, и нередко стремились использовать их для осуществления своих целей. В этом, очевидно, одна из причин

---

<sup>32</sup> Polak F. E. *The Image of the Future*. Leyden, 1961, vol. 1, p. 425.

<sup>33</sup> Polak F. *Op. cit.*, p. 425, 426.

того, почему в XX в. утопия занимает прочное место в арсенале средств идеологического и психологического воздействия на массы. Достаточно напомнить, какую роль отводили утопии фашистские идеологи в пропаганде идеи «тысячелетнего рейха»<sup>34</sup>. С другой стороны, утопии довольно широко используются прогрессивными, антифашистскими силами, массовыми демократическими движениями, развивающимися под антикапиталистическими лозунгами. На утопию пытаются опереться противостоящие друг другу в идейно-теоретическом отношении группы буржуазии и мелкой буржуазии, выступающие как под либеральными, так и под консервативными лозунгами, т. е. как те, кто пытается реформировать существующие в буржуазном обществе структуры, так и те, кто пытается воспрепятствовать осуществлению этих реформ или же сузить и затормозить их. Утопия оказывается, таким образом, оружием не только тех сил, которые стремятся «взорвать» существующий порядок, как это утверждает К. Мангейм, но и тех, которые хотят сохранить его в неприкосновенности или в несколько преобразованном виде<sup>35</sup>.

Установка на произвольное формирование образа предмета, сочетающего в себе совершенные, с точки зрения субъекта, качества, находит выражение не только в конструировании социальных (социально-политических) утопий<sup>36</sup>. Мы говорим об «архитектурной утопии», «кинематографической утопии» и т. п. Правда, в большинстве случаев эти понятия употребляются как метафора, либо фиксируют вторичную форму — соответственно архитектурную, кинематографическую и т. п. — выражения все тех же

---

<sup>34</sup> См.: *Aware of Utopia*. Ed. by Plath D. W. Urbana, Chicago, London, 1971.

<sup>35</sup> Надо, правда, заметить, что политик, как и писатель, не всегда осознает, что создал утопию или опирается на утопию в практической деятельности. Однако подобная «невинность» не меняет ни природы проекта, который пытается осуществить данный политик, ни его позиции как утописта.

<sup>36</sup> Как уже отмечалось в советской литературе, «утопическое сознание... „говорит“ на многих „языках“ — на языке искусства, науки, философии, религии — словом на «языках» культуры, каждый из которых имеет свои особенности, детерминированные как спецификой находящегося в поле зрения объекта сознания, так и традиционно сложившимися в данной сфере культуры приемами творчества» (*Багалов Э. Я. Современное капиталистическое общество и утопическое сознание. — Вопросы философии*, 1973, № 10, с. 84).

социально-утопических идеалов<sup>37</sup>. Между тем есть все основания использовать эти понятия в точном смысле слова, когда речь идет о произведениях архитектуры, кинематографии или других сфер деятельности, построенных в соответствии с императивами утопического сознания, непосредственно сказывающимися на языке и логике построения произведения, его отношении к реальности и, конечно, содержанию. Так, мы имеем дело с утопическим архитектурным проектом, если он построен произвольным воображением, которое порывает с канонами архитектуры, с утвердившимся в ней представлением о необходимости<sup>38</sup> и отвечает представлениям его автора об архитектурном идеале в «чистом» виде<sup>39</sup>. Утопические установки могут также лежать в основе определенных форм социально-политической практики. Подобная ситуация имеет место, когда

---

<sup>37</sup> Подразумевается своеобразный «пересказ» социальной утопии на языке кинематографа, архитектуры и т. п. Наглядным примером такого «пересказа» могут служить многочисленные экранизации утопических романов Г. Уэллса. Однако такого рода произведения не имеют никакого отношения к утопическому кинематографу, как проекты общежитий, разработанные в соответствии с рекомендациями утопистов, могут не иметь никакого отношения к утопической архитектуре.

<sup>38</sup> «Изображения полуфантастических и совершенно фантастических „городов будущего“ на какое-то время (речь идет о 50—60-х годах XX в.— Э. Б.) заполнили страницы архитектурных журналов. Проблемы, не разрешимые в пределах современной реальности, здесь решались без всяких затруднений... Этот своеобразный вид архитектурной деятельности развивался по своим внутренним законам и как бы в некоем ином измерении, нежели то, в котором существуют реальные трудности жизни и реальная архитектура... Авторы визионерских проектов основывали модели желаемого будущего на достаточно произвольном соединении идеальных качеств, образующих противоположности наиболее очевидным и трудноустраняемым недостаткам материальной среды современных городов Запада» (*Иконников А. Утопия и антиутопия в современной архитектуре.*— В кн.: *О современной буржуазной эстетике.* М., 1976, с. 104, 105). А. Иконников описывает здесь не что иное, как именно утопическую архитектуру в строгом смысле этого слова.

<sup>39</sup> Разграничивая проекты «тотального переустройства жизни в направлении к утопическому идеалу средствами архитектуры» и проекты, авторы которых «основывали модели желаемого будущего на достаточно произвольном соединении идеальных качеств» (*Указ. соч., с. 107 и 105*), А. Иконников тем самым разграничивает архитектурную утопию как специфическую форму выражения социально-утопических идеалов в сфере архитектуры и утопическую архитектуру как воплощение принципов утопического сознания в самом способе конструирования архитектурного произведения.



утопические идеалы привносятся в эту практику (будь то крестьянские войны, массовые движения протеста или организация общин) либо когда последняя развивается в радикальном несоответствии с объективными тенденциями общественного развития.

Как видим, утопическое сознание представляет собой относительно самостоятельный, бытующий в различных сферах творчества устойчивый *тип сознания*, т. е. соответствующий определенной установке способ подхода к реальности, получающий конкретное воплощение в способе видения и идеального полагания предмета. Говоря об утопическом сознании как типе, следует подчеркнуть, что последний качественно отличается от форм общественного сознания в том смысле, в каком мы говорим о «формах сознания» применительно к науке, религии или искусству<sup>40</sup>.

Разграничение между типом и формой сознания имеет существенное значение для понимания характера отношений между утопией и религией, утопией и наукой и т. п. В частности, наука (в ее идеальном срезе) есть форма общественного сознания, тогда как социальная или любая другая утопия есть воплощение определенного типа сознания. Поэтому оценка утопии в соответствии с критериями науки не имеет под собой достаточных оснований, как и распространенное представление, будто развитие научных представлений чуть ли не автоматически элиминирует утопическое сознание.

Но разве Ф. Энгельс, возразят нам, не сопоставлял и не противопоставлял науку и утопию, разве не ставил он их в один ряд — и в «Анти-Дюринге», и тем более в работе «Развитие социализма от утопии к науке»? Внимательный анализ этих и других работ показывает, что Ф. Энгельс никогда не ставил вопрос о «превращении» утопии в науку, не рассматривал их как тождественные по своей структуре и функциям продукты идеализирующей деятельности человека и в этом — содержательном — смысле не ставил их в один ряд. Развитие социализма от утопии к науке для

---

<sup>40</sup> Историко-культурный анализ любой социальной эпохи убеждает в том, что в рамках одной и той же формы общественного сознания могут сосуществовать различные типы сознания, хотя какой-то из них оказывается, как правило, доминирующим. С другой стороны, один и тот же тип сознания может быть действительным для различных форм, хотя и здесь какая-то из них обычно оказывается преобладающей.

Энгельса — это не вытеснение одной формы общественного сознания другой и не превращение одной формы сознания в другую, а изменение характера, принципа подхода при рассмотрении социализма, при анализе социалистических тенденций, существующих в обществе. Об этом свидетельствует и то, что последняя из упомянутых работ

Энгельса имела и другое название (французское издание 1880 г.) — «Социализм утопический и социализм научный».

Конечно, утопическое сознание «как таковое» — это идеологическая конструкция, которая в «чистом» виде существует только в сфере теории. В реальное, практически функционирующее сознание как сознание «хоровое», многоголосное» оно интегрировано (как и всякий другой тип) в форме установки на определенный способ восприятия и продуцирования идеального образа. Такая установка, выступающая как один из конструктивных принципов практически функционирующего сознания, и составляет, по нашему взгляду, основное содержание понятия утопизма. Последнее нередко употребляется как синоним утопии, что не всегда оправданно. Как справедливо отмечал В. П. Шестаков, «следует различать термины „утопия“ и „утопический“». Отождествление этих понятий часто приводит к недоразумениям, к перенесению в философский и социологический анализ сугубо оценочных и субъективных суждений»<sup>41</sup>. Точно так же следует различать термины «утопия» и «утопизм». Мы будем пользоваться понятием «утопизм» для обозначения способа выражения (проявления) утопического сознания, способа теоретической и практической деятельности в соответствии с императивами последнего. Что касается социально-утопической традиции в истории, которую тоже часто именуют «утопизмом», то мы ее так и будем называть «утопическая традиция».

## § 2. Формы и функции социальной утопии

Хотя определение понятия утопии имеет важное значение для исследования стоящего за ним феномена, это пока еще не более чем абстрактная предпосылка успешного решения поставленной задачи. Только тогда данное понятие

<sup>41</sup> Шестаков В. П. Понятие утопии и современные концепции утопического. — Вопросы философии, 1972, № 8, с. 151.

обретет конкретно-исторический смысл и даст ключ к постижению национального — в нашем случае американского — сознания в его утопическом измерении, когда будут уточнены *формы выражения (жанровое оформление)* утопического идеала, *сферы формирования* социальной утопии, ее *типы и функции*.

Одним из наиболее важных для понимания утопии и вместе с тем спорных является вопрос о *форме выражения* социально-утопического идеала. Его решение, в свою очередь, во многом предопределяет представление о границе утопического феномена, его *функциях* и роли в обществе.

Самым простым (и самым распространенным) решением данного вопроса является ограничение социальной утопии *литературно-художественным жанром*. Возникновение, эволюция, *функции* утопии связываются в этом случае с развитием литературного процесса, ее *форма* сводится к роману (в XIX в. утопию часто именовали «государственным романом»), а ее роль определяется *общей* ролью художественной литературы в общественной жизни. На такой позиции стоит, в частности, А. Л. Мортон, книга которого («Английская утопия») ограничена исследованием художественных произведений английских писателей и общественно-политических деятелей и отчасти — английского фольклора. Такую же позицию в сущности занимают и многие американские исследователи, в том числе Гленн Негли и Джон Патрик, составители антологии «В поисках утопии», ограниченной исключительно художественными произведениями. «Существуют, — утверждают они, обосновывая принятый ими принцип отбора произведений, — три характерные черты, отличающие утопию от других литературных или спекулятивных форм. 1) Она представляет собой вымысел. 2) Она описывает определенное государство или сообщество. 3) Ее темой является политическая структура этого вымышленного государства или сообщества... Конечно, — поясняют далее Негли и Патрик, — утопии служат выражением политической философии и теории, но они являются описанием фиктивных государств, в которых философия и теория уже воплощены в институтах и процедурах социальной структуры»<sup>42</sup>.

Действительно, классическая утопия зачастую имела художественную *форму* и потому была подчинена закономерностям литературного процесса. К тому же выход в

<sup>42</sup> Negley G., Patrick J. The Quest for Utopia. N. Y., 1952, p. 3.

поисках социально-утопического идеала за пределы художественной литературы и обращение к более широкому кругу источников таит в себе угрозу включения в число утопий сочинений типа Декларации независимости (против чего возражают Негли и Патрик) и подобных ей политических документов, которые по многим параметрам отличаются от утопических романов. Вместе с тем в истории было немало случаев, когда социально-утопический идеал находил воплощение в произведениях, имеющих форму не романов, а социальных, политических и экономических трактатов, как это было, скажем, у Сен-Симона, Фурье, Оуэна и многих других.

Должны ли подобного рода трактаты быть исключены из круга социальных утопий только на том основании, что они не имеют формы «фикций»? Видимо, нет, тем более что традиция давно уже включила их в этот круг. Очевидно, имеет смысл провести грань между литературной утопией как одним из жанров художественной литературы, подчиняющимся общим закономерностям последней и тесно связанным в своем развитии с литературным процессом, с одной стороны, и социальной утопией, которая включает литературную утопию, но не ограничивается ею и подчиняется в своем развитии собственным законам — с другой. При этом необходимо учитывать, что социальная утопия не может быть сведена к романам и трактатам, т. е. к самостоятельным, целостным утопическим произведениям.

В тех случаях, когда социальный идеал как содержательное ядро утопии формируется в рамках самостоятельного и целостного утопического произведения (будь то роман или трактат), социальная утопия и утопическое произведение выступают как тождественные понятия. Но утопический идеал может формироваться, как показывает история культуры, и за пределами таких произведений, при этом он принимает формы, отличные от той, в которой присутствует в утопическом романе или трактате. Он может, например, предстать в *форме теоретической концепции* или *гипотезы*, составляющих часть более широкой теоретической структуры, не имеющей в целом утопического характера. При этом возможны, как показывает практика, две различные ситуации — когда утопическая природа построенной концепции или гипотезы остается скрытой от самого ее автора и когда последний осознает ее утопический характер.

Другой, тоже довольно распространенной, формой выражения социально-утопического идеала является *политическая декларация, манифест* или *программа*. И в этом случае утопический идеал может оказаться интегрированным в политический документ, который в целом не имеет утопического характера и автор которого не принадлежит к числу утопистов в строгом смысле слова. Такого рода документы были во множестве порождены буржуазными революциями XVIII—XIX вв. К их числу принадлежит и французская Декларация прав человека и гражданина, и американская Декларация независимости.

Было бы, конечно, неправомерно однозначно квалифицировать последнюю как социальную утопию в строгом смысле слова. Многие ее положения отражали объективные тенденции политического и социального развития Америки и фиксировали реальные возможности и практические установки молодой американской буржуазии. Вместе с тем Декларация независимости с самого начала содержала в себе более или менее отчетливо выраженные утопические черты. Как и многие документы буржуазных революций (например, Декларация прав человека и гражданина, принятая в период Великой французской революции), она воспроизводила некоторые существенные элементы образа той Америки, какой ее хотели бы видеть передовые представители восходящего класса буржуазии. Иными словами, в ней произвольно конструировался идеал общества <sup>43</sup>, который расходился с объективными тенденциями развития капитализма и с реальными возможностями (а в конечном счете и интересами) американской буржуазии.

Это свободное общество, народ которого обладает политическим суверенитетом и имеет право свергать правительство, не способное обеспечить «очевидные права граждан». Общество, основанное на признании равенства людей: «все люди сотворены равными и все они одарены своим создателем очевидными правами... на жизнь, свободу и стремление к счастью» <sup>44</sup>, осуществление которых,

<sup>43</sup> В советской исторической литературе не раз отмечалось, что Декларация независимости выражала социальный идеал. «В ней определяется социальный идеал и государственно-правовые принципы независимости американского общества...» (Война за независимость и образование США. М., 1976, с. 141). Мы обращаем внимание на двойственную природу этого идеала.

<sup>44</sup> Американские просветители. Избр. произв.: В 2-х т. М., 1969, т. 2, с. 27.

как предполагалось, и должно обеспечить в конечном счете независимость всей нации.

Примечательно, что в локковской формуле, которая взята здесь за основу (жизнь, свобода, собственность) последний элемент заменен на «стремление к счастью» — идеал, который имеет отчетливо выраженное социально-утопическое звучание.

Согласно Декларации независимости отношения между народом и властями, как, впрочем, и само отправление власти, строятся на демократической основе: правительство правит «справедливо», на основе «согласия управляемых».

Основой свободного общества, согласно Декларации независимости, является не государство, а частное лицо, гражданин, индивид. Таким образом, не национальное, государственное или общественное целое, не коллектив, а его автономная часть, личность составляет фундамент новых форм общежития.

Как показала двухсотлетняя история Америки, большинство социальных идеалов, провозглашенных в Декларации независимости (и некоторых других документах американской революции), так и не получило полного и последовательного осуществления на практике. «Искренние устремления создателей американской республики впоследствии были опрокинуты ходом экономического и социального развития»<sup>45</sup>. И произошло это не только и даже не столько потому, что буржуазия «отреклась» от того, что прежде провозглашала, но потому, что «отцы-основатели» ориентировались на такие идеалы, которые как целостная система не соответствовали логике развития капитализма и не были, так сказать, «обеспечены» со стороны Истории.

Таким образом, политические документы типа Декларации независимости представляют естественную, исторически сложившуюся форму выражения социально-утопического идеала, которую мы не можем игнорировать при исследовании путей становления и форм проявления утопического сознания буржуазного общества.

После второй мировой войны выкристаллизовывается новая форма выражения социально-утопического идеала — *футурологический прогноз (сценарий)*, который, на наш

---

<sup>45</sup> Федоров К. Г. История государства и права зарубежных стран. Л., 1977, с. 191.

взгляд, занимает промежуточную позицию между научной теорией и утопическим романом и с течением времени приобретает все более важную роль в формировании массовых представлений об альтернативном утопическом мире.

Специфической формой выражения утопического идеала, тесно связанной с общественно-политической практикой, являются социальные и политические *лозунги* и *программы*, стихийно рождающиеся в ходе массовых движений (прежде всего движений протеста — как левых, так и правых — против господствующих ценностей, отношений и институтов). Значение утопических лозунгов и программ в эволюции национального сознания показали уже средневековые крестьянские войны, которыми так богата история Европы, а тем более Азии (достаточно вспомнить гражданскую войну в Германии XVI в., глубоко проанализированную Ф. Энгельсом, или тайпинов в Китае XIX в.). Америка таких войн не знала, но зато она дала неизвестный Европе и Азии пример устойчивой народной оппозиции (фермерство, городские средние слои), которая хотя и «поглощалась» в конечном счете истеблишментом или нейтрализовалась им, однако неизменно служила существенным фактором социальной эволюции страны, равно как и действенным «ферментом» развития общественного сознания.

Наконец, нельзя не упомянуть и о такой форме выражения социально-утопического идеала, как *коммунитарный эксперимент*, который далеко не всегда опосредовался теоретической программой или хотя бы планом действий. Это был идеал в действии, который оказывал значительное воздействие на формирование общественного сознания.

Рассмотренные выше формы выражения социально-утопического идеала — теоретическая концепция, политическая программа, футурологический сценарий, лозунги массовых движений, коммунитарный эксперимент — могут не представлять специального интереса для литературоведа, который вправе отвлечься от их рассмотрения при анализе социальной утопии. Но они весьма важны для тех историков и социологов, которые исследуют движение социально-утопической мысли или утопического сознания в целом во всем его объеме.

В зависимости от поставленной задачи формы утопического сознания могут исследоваться при помощи различных методик. Так, если мы хотим понять логику развития

этого сознания (в рамках национальной традиции), эволюцию социально-утопических идеалов и их взаимную борьбу как выражение противоборства классовых интересов, необходимо избрать путь построения интегральных типических форм, или аналитических типов, которые могли бы служить методологической «рамкой» при описании той или иной конкретной утопической концепции, лозунга и программы.

При таком подходе сферы формирования социальной утопии (которые лишь частично совпадают со сферами формирования утопического сознания) рассматриваются как выходящие за пределы художественной литературы. Разумеется, последняя, как и социальная теория, остается сферой интенсивного формирования социальной утопии, а писатель, как и философ (социолог), — активным создателем утопического идеала. То же самое может быть сказано об *искусстве* и *архитектуре*. Достаточно вспомнить о Моррисе или Корбюзье, чтобы понять, сколь важную роль способен сыграть художник или архитектор в формировании социально-утопических проектов (идеалов).

Несколько сложнее обстоит дело с *наукой*. Хотя она и выступает как сфера формирования утопического сознания, однако вплоть до начала XX в. наука, как правило, не претендовала на конструирование социально-утопического идеала, а ученый-естественник не претендовал на роль создателя социальной утопии. Он, конечно, мог быть ее автором, но не как представитель науки, а как философ, писатель или даже политик, т. е. если пользоваться современным жаргоном, не как «физик», а как «лирик». Только к началу XX в. утопические претензии науки приобрели характер широкой и устойчивой тенденции и только полстолетия спустя эта тенденция стала одной из господствующих в социально-утопическом творчестве и даже проникла в массовое сознание<sup>46</sup>.

Социальная утопия формируется также в сфере *практи-*

---

<sup>46</sup> Это четко прослеживается на истории формирования социальных утопий технократического типа. Во второй половине XIX в. складываются некоторые ее принципы (Сен-Симон, Конт); в первой четверти XX в. она выступает в форме проектов общественного переустройства (Веблен, Скотт, Чейз), а во второй половине XX в. технократическая утопия занимает господствующее положение в развитых капиталистических странах, прежде всего в США.



ческо-политической и социальной деятельности. Поэтому так часто в числе утопистов оказываются политики и социальные реформаторы, далеко не всегда, правда, имеющие доступ к власти, но тем не менее активно стремящиеся преобразовать общество на основе своих планов.

Рисуя картины альтернативного общества, социальные утопии отражают дух и потребности своего времени. Претендуя на общезначимость, на выражение «общечеловеческого идеала», они вместе с тем прямо или косвенно отражают борьбу классов в современном им обществе, столкновение интересов различных социальных групп и личностей. Поэтому исследование утопий, в частности анализ эволюции утопических идеалов, имеет большое значение для понимания эволюции сознания противоборствующих социальных сил.

Однако, несмотря на все существующие между ними различия, социальным утопиям присущи некоторые общие функции, которые в конечном итоге определяют их роль в общественной и политической жизни. Рождаясь из стремления субъекта выйти за пределы своего времени и выражая установку на вытеснение из его «поля зрения» нежелательных элементов, т. е. вырастая из духа критики, социально-утопическое сознание само выполняет *критическую функцию*. Эту функцию отмечает большинство исследователей, причем некоторые считают ее центральной<sup>47</sup>. Утопическая критика может быть пассивной, молчаливо противопоставляющей реальному бытию иное, воображаемое бытие, а может быть и активной, нацеленной на осуществление предполагаемой альтернативы. Исходя из этого различия, Льюис Мэмфорд подразделял утопии на две различающиеся по своим функциям группы. «Одна из этих функций,— писал он в „Истории утопий“,— бегство или компенсация; она выражает стремление к немедленному освобождению от трудностей или фрустраций, выпавших на нашу судьбу. Другая заключается в попытке обеспечить условия для нашего освобождения в будущем. Утопии, которые соответствуют этим двум функциям, я назову утопиями бегства и утопиями реконструкции. Первые оставляют внешний мир таким, каков он есть; вторые стре-

---

<sup>47</sup> «...ценность всякой утопии,— писал А. Свентховский,— бывает по преимуществу отрицательная, т. е. заключается в критике и протесте против существующего уклада отношений» (Свентховский А. История утопий. М., 1910, с. 61).

мится изменить его таким образом, чтобы строить отношения с ним на своих собственных условиях»<sup>48</sup>.

В общественной истории мы и в самом деле обнаруживаем утопические типы, которые можно соотнести со схемой Мэмфорда<sup>49</sup>. Но, несмотря на эти различия, всем утопиям свойственна — в неодинаковой степени, разумеется, — критическая функция, ибо уже сам акт отрицания утопическим сознанием наличного бытия есть не что иное, как критика последнего, которая получает позитивное воплощение в ином бытии, трансцендентном по отношению к существующему, сконструированном утопическим сознанием<sup>50</sup>. Это, кстати сказать, еще одно доказательство того, что абсолютная, универсальная типология утопий невозможна, а их классификация имеет познавательную ценность лишь в том случае, если ориентируется на конкретно-исторический контекст.

Говоря об активной и пассивной критике существующего общества, необходимо учитывать, с каких позиций ведется эта критика. Утопист может отвергать господствующие порядки как извращение или поругание прежних, дорогих его сердцу «истинных и должных» порядков. Он может лелеять надежду на возвращение минувших времен, символически воплощенных в представлении о некогда существовавшем «золотом веке». Он может строить образ желаемого будущего в соответствии с идеалами прошлого. Своеобразным выражением данной позиции является ситуация, когда объектом утопической критики становится не наличное социальное бытие, которое утопист может в принципе принимать и даже оберегать, а вырисовываю-

---

<sup>48</sup> Mumford L. The story of Utopias. N. Y., 1926, p. 15.

<sup>49</sup> Оба типа утопий достаточно четко просматриваются в истории Америки. Многие утопические общины, создававшиеся в стране, несли в себе что-то от европейских монастырей, являясь именно результатом «бегства» от «общества» и из общества. Герои готорновского «Блайтдейла» не ставили перед собой прямых реформаторских целей. Они хотели просто «оставить позади железные рамки общества»: «каждый из нас имел те или иные причины быть недовольным прежним обществом, и каждому хотелось уйти из него (Хаугорн Н. Блитдейл. М., 1913, с. 67).

<sup>50</sup> Те самые герои «Блайтдейла», которые стремились, каждый по своим мотивам, уйти из общества, собравшись вместе, решили «показать человечеству пример жизни, основанной на принципах, лучших, чем те лживые и жестокие принципы, которые во все времена управляли жизнью человеческого общества» (Там же, с. 21).

щиеся тенденции его развития, нежелательное будущее, грозящее уничтожить настоящее. В такой ситуации умному утописту консервативной ориентации не остается ничего другого, как выступить с умеренной критикой данного бытия, дабы попытаться предотвратить его грядущий распад, а в итоге — сформировать такое будущее, которое оказалось бы либо «опрокинутым» прошлым, либо «усовершенствованным» настоящим.

Но может иметь место и иная позиция, когда социальный критик стремится радикально изменить социальный статус-кво и направить движение истории по качественно новому руслу. Такая позиция объединяет столь не похожие друг на друга фигуры, как Мор и Фурье, Моррис и Уэллс. За создаваемыми ими утопиями стоят чаще всего восходящие социальные силы, самосознание и реальная власть которых находится пока еще в стадии предварительного формирования.

Социальная утопия никогда не ограничивала свою задачу критикой существующих общественно-политических структур. Тем более что эта критика часто носила косвенный, если не скрытый, характер и составляла своеобразный фон, на который проецировались картины иного мира, воплощавшего представления утописта об общественном идеале. Здесь обнаруживается еще одна функция социальной утопии — *нормативная*, основным содержанием которой является разработка идеала — социального, политического, эстетического, нравственного<sup>51</sup>.

Роль утопии в формировании идеала предопределялась по крайней мере двумя обстоятельствами. Во-первых, его конструирование требовало раскованного воображения, а утопия всегда была тем «пограничным» между наукой и искусством царством, где воображение чувствовало себя легко и свободно. Во-вторых, утопическая форма оказывалась наиболее адекватной представлению об идеале как недостижимом совершенстве, высшем пределе, абсолюте, «максимуме» — представлению, получившему глубокую разработку в немецкой классической философии (особенно у Канта) и господствовавшему в западной культуре вплоть до середины XIX в., до возникновения марксизма.

---

<sup>51</sup> Хотя понятие идеала менялось по ходу истории (эти изменения прослеживаются, в частности, в книге: Лосев А. Ф., *Шестиков В. П.* История эстетических категорий. М., 1965, с. 294—325), он в принципе может быть определен как совершенный образ объекта, составляющий цель деятельности субъекта.

Кант, конечно, понимал, что идеал призван направлять практическую деятельность людей, стремящихся к максимально полному его осуществлению. Но именно это обстоятельство, по логике рассуждений немецкого философа, и требует максимального дистанцирования идеала: чем он выше, чем недоступнее, тем более высокого уровня могут достичь общество и человек, сознательно строящие свою деятельность в соответствии с этим идеалом. «Платоновская республика,— пишет Кант в «Критике чистого разума»,— вошла в поговорку как якобы разительный пример несбыточного совершенства, возможного только в уме досужего мыслителя. Брукер считает смешным утверждение философа, что государь не может управлять хорошо, если он не причастен идеям. Между тем было бы гораздо лучше проследить эту мысль внимательнее и осветить ее новыми исследованиями (там, где великий философ оставил нас без своих указаний), а не отмахнуться от нее как от бесполезной под жалким и вредным предлогом того, что она неосуществима... Хотя этого совершенного строя никогда не будет, тем не менее следует считать правильной идею, которая выставляет этот *tabula rasa* в качестве прообраза, чтобы, руководствуясь им, постепенно приближать законосообразное общественное устройство к возможно большему совершенству. В самом деле,— разъясняет далее Кант,— какова та высшая ступень, на которой человечество вынуждено будет остановиться, и, следовательно, как велика та пропасть, которая необходимо должна остаться между идеей и ее осуществлением,— этого никто не должен и не может определить, так как здесь все зависит от свободы, которая может перешагнуть через всякую данную границу»<sup>52</sup>

По Канту, получается, что чем более практически неосуществимым оказывается идеал, тем в итоге выше реальный уровень его практического эффекта. Отсюда следует, что и утопии должен быть присущ парадоксальный характер: она обнаруживает свою практическую ценность и служит социальному прогрессу тем в большей мере, чем ближе формулируемый ею идеал к «максимуму». Этот красивый парадокс оказывается действительным лишь в той мере, в какой действителен кантовский категорический императив, в соответствии с которым немецкий философ и трактует идеал. Иными словами, Кант был прав в своих

---

<sup>52</sup> Кант И. Соч. М., 1964, т. 3, с. 351, 352.

рассуждениях постольку, поскольку люди действительно могли стремиться к осуществлению заведомо неосуществимого, побуждаемые к этому исключительно чувством долга. Такой подход сам по себе был воплощением утопического принципа, поскольку вырастал из представления не о действительном, а о должном поведении субъекта исторического процесса. Это был рыцарский кодекс, чуждый массе. Между тем условия буржуазного общества, открывавшего эру массовой политики, требовали разработки новой, реалистической концепции идеала. За решение этой задачи взялся К. Маркс.

Марксистская интерпретация общественной истории диктовала иной подход к идеалу. Последний оставался и совершенным образом, и целью, но он выводился из объективных тенденций общественного развития, фиксируемых наукой. А это значит, что идеал становился осуществимым. Но при этом он переставал быть «последним пределом» и оказывался подвластным законам диалектики, т. е. представлял как развивающийся образ, наполняющийся новым содержанием по мере своего практического осуществления.

Материалистическая интерпретация истории опиралась на осознание того действительного факта, что только массовые действия могут привести к осуществлению социального идеала и что только представление об осуществимости идеала, а не категорический императив способно побудить массы к систематическим действиям, направленным на его реализацию. Указывая путь, на котором человечество должно искать социальный идеал, способный придать смысл его существованию и при этом не остаться звездой в небе, а воплотиться более или менее полно в жизнь, марксизм тем самым лишал утопию прежней роли в формировании социального идеала. Однако поскольку утопия продолжала существовать, то за ней продолжала сохраняться и нормативная функция, тем более что ее нацеленность на выработку социального идеала предполагала наличие в утопии внутреннего стремления к постижению социальной истины, т. е. фиксировала ее познавательную функцию.

Действительно, при всем том, что в конкретно-историческом плане она дает иллюзорную картину мира, утопия выступает как одна из форм *познания* социальной реальности, ибо то, что неистинно в пределах данного конкретно-исторического контекста, может оказаться истинным как «момент» диалектического процесса познания. Как заметил однажды Ф. Энгельс, «ложное в формально-экономиче-

ском плане может быть истиной во всемирно-историческом смысле»<sup>53</sup>.

Сама «неистинность» утопий исторически относительна: проекты, не соответствующие объективным тенденциям общественного развития на данном этапе, могут оказаться адекватными историческим условиям в рамках более широкой перспективы. Выступая как проявление «неистинного» сознания, утопия фиксирует в специфической форме как противоречивость самого социального развития, породившего данную утопию, так и реальность факта его идеального, интеллектуального освоения. Напомним в этой связи, что в европейской философии нового времени уже Гегелем была заложена традиция отказа от вульгарно-метафизического противопоставления заблуждения истине<sup>54</sup>. Утопия — «искаженное», «перевернутое» отражение социальной реальности. Но в полифоническом «сознании эпохи» утопия всегда оказывалась исторически необходимым элементом и условием: она помогала «высветить» истину. И сегодня, когда наука завладела многими ключевыми высотами в области культуры, утопия сохраняет за собой *социально-познавательную функцию*. С развитием науки внеучные формы идеального освоения окружающего мира не теряют полностью своей практической ценности: «сложные взаимоотношения теоретического и практического сознания порождают различные промежуточные формы постижения социальной действительности, где элементы теоретического подхода могут сочетаться с утверждением некоторых ценностных установок. Задача состоит, очевидно, не в том, чтобы как-то стремиться элиминировать эти формы из современного социального познания, а в том, чтобы иметь по отношению к ним четкую рефлексивную позицию, позволяющую отличать элементы научности от элементов мифотворчества, утопий и т. п.»<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 184.

<sup>54</sup> Поскольку «заблуждение есть нечто положительное, как мнение, касающееся того, что не есть само по себе сущее мнение, знающее и отстаивающее себя» (Гегель. Соч. М., 1937, т. 5, с. 517), т. е. поскольку заблуждение очерчивает границы положительного знания, постольку оно органически интегрировано (в снятом виде) в истину.

<sup>55</sup> Швырев В. С. К проблеме специфики социального познания. — Вопросы философии, 1972, № 3, с. 127. Занять по отношению к утопии «четкую рефлексивную позицию», конечно, не всегда просто, особенно когда теоретические элементы в системе знания сознательно замещаются ценностными или когда утопические построения возводятся в ранг официальной идеологии.

Познавательная ценность утопии не ограничивается только тем, что она высвечивает какие-то стороны реального исторического процесса. Утопия содержит также определенную информацию относительно самого субъекта деятельности, выражающего в утопическом идеале представления об альтернативном мире. Особую ценность этот идеал (выступающий часто в «зашифрованном» виде) представляет для социолога и историка, которые, рассматривая его в социально-историческом контексте, могут получить дополнительную информацию о ценностных ориентациях интересующего их субъекта, уровне развития его классового сознания, отношении к официальной культуре и о ряде других параметров его сознания (в свою очередь, проливающих свет на сознание современной ему эпохи).

Роль утопии в познании социальных явлений определяется еще и тем, что на протяжении всей истории своего существования она выступала как специфическая, ценностно ориентированная форма *социального прогноза*. Где бы утопист ни помещал конструируемое им общество — в прошлом, настоящем или будущем<sup>56</sup>, оно в любом случае представляло собой попытку заглянуть именно в будущее (сознавал это сам утопист или нет).

Это, разумеется, еще не дает основания для отождествления утопии и прогноза. Непосредственная цель прогноза — выявить круг реальных возможностей развития системы (в данном случае — общества) на той или иной ее стадии и определить вероятность каждой из этих возможностей. При этом чем в большей мере учитывает прогноз объективные тенденции развития системы и чем больше «очищен» он от субъективизма, тем более достоверным может он оказаться.

Утопия, напротив, рисует образ не возможного и вероятного, а желаемого — и в этом смысле идеального — обще-

---

Но иная позиция лишает субъекта исторического процесса необходимой социальной зоркости и снижает его творческий потенциал.

<sup>56</sup> Одни переносили свою воображаемую страну в иные временные координаты (как, например, Беллами, нарисовавший «Бостон 2000-го года»), другие, как скажем, Мор или Кампанелла, помещали ее в иных пространственных координатах. (Кстати сказать, на этом различии основаны попытки некоторых современных исследователей провести грань между «утопией» как конструкцией, не имеющей определенной пространственной локализации, и «ухронией», не соотношенной с определенными временными координатами.)

ства. Желаемый порядок вещей может совпасть с возможным или даже наиболее вероятным в данных исторических условиях — тогда утопия выступает как прогноз. Но необходимость такого совпадения не заложена в самой утопии. Ведь утопист творит не как ученый, а как «свободный» художник, который если и приоткрывает завесу, отделяющую будущее от настоящего, то исключительно в силу интуиции.

В современной теоретической социологии и политической науке утвердилась точка зрения, что рождающиеся в общественном сознании образы будущего вовсе не нейтральны по отношению к реально формирующемуся будущему, тем более когда эти образы сознательно кладутся в основу программы практического действия. Опережающее отражение социальной истории оказывается, таким образом, *конструктивной* социально-исторической силой. Как отмечает, в частности, А. Бауер, «решающий момент прогнозирования состоит в активном обратном воздействии на общественную практику. Решающую функцию общественных прогнозов следует рассматривать в их функции обратной связи»<sup>57</sup>.

Конечно, не все мыслимые образы альтернативного мира в равной мере практически осуществимы (а значит, и эффективны в своем обратном воздействии). Наиболее радикальное и устойчивое воздействие на общественную историю оказывают те образы, для реализации которых созрели объективные условия. И все же утопические образы, даже тогда, когда их искусственный характер был очевиден, в определенных условиях оказывались весьма активной и действенной социально-конструктивной силой. Это связано прежде всего с тем, что история делается не абстрактным субъектом, априорно познавшим законы истории, а реальными людьми с их надеждами, иллюзиями, заблуждениями и волей, с их стремлением сделать мир лучше, с их верой, что это стремление может быть осуществлено. В той мере, в какой историческая необходимость не существует как априорно заданная, а творится в процессе столкновения различных тенденций, а субъект истории свободен в своем социальном выборе, — в той мере, по-видимому, уже сам акт выбора исторической альтернативы и превращения ее в цель практической деятельности (носит ли эта

<sup>57</sup> Бауер А. Актуальные проблемы научного управления социальными процессами. — В кн.: Исторический материализм как теория социального познания и деятельности. М., 1972, с. 147.



альтернатива научно обоснованный или утопический характер) определяет направление изменения общества.

Конечно, утопическая природа альтернативы, ставшей программой действий, рано или поздно дает о себе знать: утопический проект, по всей вероятности, не получит полного и окончательного воплощения. Но и тогда он может наложить заметную печать на ход социально-исторического процесса. Может, например, произойти частичная реализация утопического проекта или его временное осуществление, конечным итогом которых окажется, как это уже не раз случалось, либо реставрация «старого порядка», либо возникновение некоей промежуточной структуры. Наконец, попытки осуществления утопических требований и программ могут привести к результатам, которых не ожидали ни массы, ни их лидеры. Так, например, произошло с утопическими движениями в Европе XVI—XVII вв., которые способствовали возникновению не справедливого общественного строя, как на то рассчитывали их участники, а становлению капитализма.

Есть два основных пути воздействия утопии на социально-исторический процесс. Это, во-первых, прямой путь, когда утопия выступает в качестве программы действий больших и малых групп. По этому пути в Америке шли Оуэн, Кабе и их последователи, а также фурьеристы, пытавшиеся перестроить общество в соответствии со своими утопическими планами. Другой путь — косвенный, когда образы утопии выступают в качестве источника идей или вдохновения и при этом оказывают порою на сознание субъекта большее воздействие, чем реальные факты истории. Как справедливо заметил в «Истории утопий» Л. Мэмфорд, «икарийцы, которые жили лишь в сознании Этьена Кабе, или фрейландцы, обитавшие лишь в воображении маленького сухого австрийского экономиста (имеется в виду Теодор Герцка.— Э. Б.), оказали большее влияние на жизнь наших современников, чем этруски, принадлежавшие к миру, который мы называем реальным, тогда как фрейландцы и икарийцы обитали в Нигде»<sup>58</sup>.

Особенно осязательно воздействие утопических образов и идей на некоторых философов, писателей, общественных и политических деятелей, выступавших в качестве авторов программных социальных проектов и политических документов. Классический пример такого воздействия, на

---

<sup>58</sup> Mumford L. Op. cit., p. 24.

который ссылаются едва ли не все историки утопий — влияние «Океании» Дж. Гаррингтона на формирование взглядов некоторых американских «отцов-основателей», получивших отражение в основополагающих документах американской революции<sup>59</sup>. Очевидно, что выполнить приписанные ей функции<sup>60</sup> социальная утопия способна лишь при наличии определенной структуры. Речь идет не о структуре утопического произведения (которая может стать предметом специального социологического или литературоведческого анализа)<sup>61</sup>, а о структуре утопического образа, в основе которого лежит социальный идеал. Кант, как мы уже видели, рассматривает утопический идеал как предел, который должен задать генеральное направление историческому движению социума. Но идеал всегда выражает определенный предел, поскольку предполагает дистанцию между данным и желаемым состоянием общества. В этом смысле социальная утопия тоже всегда есть выражение произвольно положенного предела.

Однако предел, фиксируемый утопией, может обладать разной степенью трансцендированности, т. е. находиться на разном отдалении от существующего общества. При этом в зависимости от исторической ситуации он может то приближаться к «переднему краю» наличного общества («утопия-минимум»), то удаляться от него на максимально возможную в данных условиях дистанцию («утопия-максимум»).

И. Кант требовал, чтобы утопический предел был отодвинут на максимально возможную дистанцию, что придавало бы идеалу характер абсолюта, а в конечном счете позволило бы, по мнению немецкого мыслителя, как можно дальше продвинуть «передний край» существующего общества и

<sup>59</sup> «Всякий, кто изучал сочинения Гаррингтона, — писал американский историк Р. Смит, — был поражен сходством между политическими идеями, которые содержались в этом сочинении, и теми идеями, которые были успешно претворены в Америке. Снова и снова возникает соблазн поставить вместо Океания — Америка...» (Цит. по: *Doig I. Utopian America. Rochell Park, 1976, p. 139*).

<sup>60</sup> Критическая, нормативная, познавательная и конструктивные функции не исчерпывают всего функционального богатства социальной утопии, однако именно они определяют ее роль в обществе, хотя на отдельных этапах социального развития та или иная из этих тесно связанных между собой функций может получать приоритет и выступать на передний план.

<sup>61</sup> См., напр.: *Frye N. Varieties of Literary Utopias. — In: Utopias and Utopian Thought. Boston, 1966.*

тем самым максимально приблизиться к заданному социальному идеалу, остающемуся недостижимым. Так рассуждал не только Кант. Этой установкой интуитивно руководствовались многие утописты (включая создателей народных утопий) — Платон, Мор, Кампанелла, Кабе, Фурье, Беллами, Моррис и другие, мечтавшие о «золотом веке», «счастливой земле», «земном рае» и т. п.<sup>62</sup>

Может быть, именно в силу неизбывности стремления человека к максимальному пределу и веры в то, что предел-максимум несет с собой добро, среди исследователей утопии утверждалось представление, что утопия как таковая выражает максимально предельный (и именно поэтому неосуществимый в целом) идеал и этот максимум имманентен любой утопии и потому может рассматриваться как ее устойчивый критерий.

В самом деле, утопические общества, рисуемые Платоном, Мором или Моррисом, статичны: в них нет никакого движения, никакого развития, поскольку максимальный характер предела не оставляет пространства ни для продвижения вперед, ни для исторического «маневра». В лучшем случае они способны, как абсолютный дух Гегеля, разворачиваться в пространстве. В некоторых проектах статичность подчеркивается даже конструктивно: утопический город (государство) построен в соответствии с канонами симметрии, которая по своей внутренней логике есть отрицание движения.

Эти общества «очищены» от всяких противоречий не в силу существования совершенного механизма их своевременного и адекватного разрешения, а в силу своей изначальной непротиворечивости. В них просто отсутст-

---

<sup>62</sup> Как писал Н. И. Конрад, «в каких бы образах мысль об этом пределе (утопическом пределе-максимуме.— Э. Б.) ни выступала, она никогда не покидала человечество и вдохновляла его на борьбу с тем, что препятствует достижению идеального, достойного человека состояния общества. Об этом с великой яркостью и силой сказал русский писатель Достоевский: „Золотой век — мечта самая невероятная из всех, какие были, но за которую люди отдавали всю жизнь свою и все свои силы, для которой умирали и убивались пророки, без которой народы не хотят жить и не могут даже умирать“». (Конрад Н. И. О смысле истории.— В кн.: Восток—Запад. М., 1966, с. 512). Эту мысль повторяет А. И. Клибанов, говоря об идее «идеального общественного строя», который осуществляет «оптимальные условия жизнедеятельности всех и каждого» (См.: Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России. М., 1977, с. 4).

пуют условия для столкновения интересов, ибо заранее предусмотрены все необходимые средства их обеспечения. Иными словами, это запрограммированное и потому строго регламентированное общество, где все заранее обдуманно, вычислено, предусмотрено, предписано, расписано, а в конечном счете все заранее решено.

Такого рода утопическое общество оказывается (при внимательном рассмотрении) полностью исчерпавшим свой творческий потенциал, достигшим сияющих высот, к которым оно стремилось на протяжении всего своего исторического пути, и лицезреющим в немом восторге собственное совершенство, которое обнаруживает, к величайшему изумлению утописта, антигуманный характер.

Размышляли ли творцы утопий, воплощавших идеал-максимум, к чему может привести практическая реализация (или уже одна ее попытка) их проектов? Понимали ли великие умы прошлого то, что сегодня ясно среднему интеллектуалу, умудренному опытом истории XX в.? Некоторые утописты, как, например, Кабе, искренне верили в то, что придуманные ими проекты могут быть полностью осуществлены и что это принесет счастье человечеству. Для других, в том числе, конечно, и для Канта, сознательная максимализация утопического предела была связана с четким представлением об утопии как исключительном *царстве духа*: если она когда-то и окажется прототипом реального общества, то только в некоторых — и при том лишь частично реализованных — чертах, тогда как общая картина практического мира будет, конечно иной, лишь приближенной к идеалу. Утопия служила эталоном, предназначенным для того, чтобы сверять с ним практически ориентированные проекты, или для демонстрации несовершенства существующего общества и указания тех направлений, в которых надлежит действовать, чтобы сделать его более совершенным, а человека — более счастливым<sup>63</sup>.

Нужны были радикальные изменения в общественной жизни, чтобы возникла массовая потребность разрушить «стену» между сферами идеального и материального, тео-

---

<sup>63</sup> Как всегда, были исключения (т. е. попытки осуществить утопию на практике), основанные на вере в могущество человеческой воли или санкционированность утопических прозрений божественной силой. Такие попытки предпринимались прежде всего в ходе массовых движений протеста и крестьянских войн, а их непосредственными инициаторами были зачастую люди, лишенные реальной политической власти.

ретического и практического, и были предприняты попытки осуществить провозглашенные социальные идеалы. Исторически эти изменения были связаны с утверждением капитализма, рождавшего в своих недрах силы, готовые «штурмовать небо». В том случае, когда ориентация на радикальное преобразование материального мира сочеталась с новым подходом к самому идеалу, как это имело место в марксизме, такая ориентация могла быть плодотворной и открывала новые перспективы социально-исторического развития. Когда же стремление к реализации общественного идеала не сопровождалось радикальным пересмотром способа его полагания и осуществления, открывался прямой путь к попыткам осуществления утопий-максимум, которые, обнаруживая амбивалентность утопических проектов, рождали иллюзорное представление о крахе утопии как таковой, о ее «коварстве» или «перерождении».

К. Маркс по-новому поставил вопрос о природе социального идеала, о способе его полагания: идеал должен быть не произвольно сконструирован, не положен спекулятивно-умозрительно, а выведен из практики, из реальных отношений. Маркс по-новому поставил также вопрос об отношении субъекта исторического процесса к этому идеалу: действовать «по идеалу» надлежит лишь в той мере, в какой он отражает и выражает реальные исторические тенденции.

В каждую историческую эпоху в общественном сознании существует целый спектр образов альтернативного мира, воплощенных в различных формах и отдаленных от максимума на большее или меньшее расстояние, которые отвечают всем признакам утопии. Демаксимализация идеала, конечно, не проходит бесследно для структуры и содержания утопического образа. Чем более утрачивает он свой блеск и размах, чем более утопический предел приближается к границам существующего общества, тем утопия становится более осуществимой и тем более приближается она к реформаторскому проекту<sup>64</sup>. Но означает ли это разрушение утопии? Если социальный проект вопло-

---

<sup>64</sup> В обширной антологии «Реформаторский дух в Америке», включающей многочисленные «образцы реформаторских документов», американский историк Роберт Уокер совершенно справедливо отводит целый раздел «создателям моделей», как называет он утопистов. См.: *Walker R. The Reform Spirit in America*, N. Y., 1976.

идет произвольно положенный образ альтернативного мира, отличного от мира существующего (пусть даже от одного до другого — рукой подать, и пусть утопический идеал будет «приземлен»); если этот проект выполняет *функции, присущие утопии*; если, наконец, он выступает как *цель* деятельности той или иной общественной группы или даже общества в целом, то перед нами не что иное, как социальная утопия, которая заслуживает такого же внимательного исследования, как утопия-максимум.

Степень трансцендированности утопического идеала во многом определяется историческими условиями общественного развития. Утопия-максимум рождается, как правило, в условиях господства исторического оптимизма и идеи общественного прогресса. Когда же оптимизм и вера данного класса (или общества) в прогресс уступают место скепсису и пессимизму, появляются более скромные и вместе с тем более насущные задачи и цели, которые вытесняют предел-максимум. Утопический идеал деградирует, символизируя тем самым деградацию породившей его цивилизации, но утопия как таковая остается. Таким образом, исследование социальной утопии и утопического сознания (в пределах конкретной цивилизации или национальной традиции или даже в широком историческом плане) должно основываться на изучении всего спектра существующих социально-утопических идеалов, поскольку они выступают как реальный факт общественного сознания — признаем мы это или нет — и оказывают воздействие на социально-утопическую практику.

### § 3. Утопия и миф

Как показал К. Маркс, в процессе общественного движения превращенные формы сознания взаимодействуют, «накладываются» друг на друга и в известных пределах «заменяют» друг друга. Именно поэтому исследователи, рассматривающие ту или иную из этих форм, так часто оказывались перед необходимостью ставить (и решать так или иначе) вопрос о соотношении превращенных форм сознания, в первую очередь о соотношении идеологии, утопии и мифа<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Взаимопереплетение превращенных форм сознания объясняет неоправданное смещение и отождествление таких понятий, как утопия и миф, которые часто используются просто как мета-

Одним из первых, кто поставил (под давлением прямого политического интереса) и попытался теоретически сформулировать вопрос о соотношении утопии и мифа, был Жорж Сорель. Его концепция получила широкое распространение в западной немарксистской литературе и наряду с концепцией Карла Мангейма, исследовавшего вопрос о соотношении идеологии и утопии, образовала ту теоретическую основу, на которую и по сей день опираются многие буржуазные философы и социологи, исследующие превращенные формы сознания.

Будучи прежде всего политиком, Сорель рассматривает миф не как сформировавшийся в определенных исторических условиях род литературы и не как внеисторический литературный жанр, а как форму (в том смысле, в каком мы говорим о форме применительно к утопии) сознания, форму идеального освоения социальной реальности. Поэтому он часто говорит не просто о мифе, а о «социальном мифе»<sup>66</sup>.

Социальный миф — фикция, которая выражает какие-то представления о социальной реальности, объединенные некоей общей идеей, и которая может получать концептуальное оформление. И при этом совершенно неважно, реализуются мифоструктуры (как продукты мифосознания) на практике или нет, ибо дело не в собственно мифических структурах, а в том воздействии, которое они производят на массу, — таковы исходные постулаты Сореля.

Классическим примером социального мифа Сорель считает «идею всеобщей забастовки»: «...всеобщая забастовка есть именно та мифологическая концепция, в которой заключается здесь социализм; совокупность образов, способных вызвать именно те чувства, которые соответствуют различным проявлениям социалистической борьбы против современного общества... мы интуитивно полу-

---

ффы, как отрицательно-оценочные понятия. Несостоятельную с точки зрения критика концепцию могут назвать «утопией», а могут и «мифом», хотя ни к мифу, ни к утопии она может не иметь никакого отношения.

<sup>66</sup> Хотя сам Сорель и не предпринял анализа мифологического сознания, он продемонстрировал, насколько необходимо разграничивать миф как литературный жанр и миф как форму сознания. Вырастая на базе общего подхода к социальной реальности и потому обладая некоторыми общими чертами, они в то же время отличаются друг от друга, как различаются утопия — литературный жанр и утопия — форма сознания.

чаем такое полное представление о социализме, которого мы не получили бы благодаря одним рассуждениям»<sup>67</sup>.

Как теоретик и практик анархо-синдикализма, движимый стремлением отыскать эффективное средство революционной мобилизации масс, Сорель противопоставляет миф — это непосредственное, нерефлектированное и потому внутренне нерасчленимое выражение массами их глубинных влечений и интересов — утопии, которая, по мнению Сореля, принципиально отличается от мифа. «Утопия,— пишет он в письме к Даниэлю Галеви,— продукт интеллектуального труда, она является делом теоретиков, которые путем наблюдения и обсуждения фактов пытаются создать образец, с которым можно было бы сравнивать существующие общества и оценивать хорошие и дурные стороны последних; это совокупность вымышленных учреждений, которые, однако, представляют достаточную аналогию с существующими для того, чтобы юристы могли о них рассуждать... О мифе,— продолжает Сорель,— нельзя спорить, потому что в сущности он составляет одно [целое.— Э. Б.] с убеждениями социальной группы, является выражением этих убеждений на языке движения и вследствие этого его нельзя разложить на части и рассматривать в плоскости исторических описаний. Утопия же, наоборот, может подлежать обсуждению, как всякая социальная конструкция... ее можно опровергать, показывая, как та экономическая организация, на которой она покоится, несовместима с нуждами современного производства»<sup>68</sup>.

Нельзя, конечно, сказать, что Ж. Сорель целиком неправ в своих оценках роли мифа, в определении его характеристик и в сравнительном анализе утопии и мифа. У французского анархиста были основания говорить о впечатляющей роли, какую играл миф в массовых социально-политических движениях и народных революциях, особенно тех из них, которые развивались на непролетарской основе и в условиях общей экономической отсталости. Можно лишь добавить, что семьдесят лет, минувшие со времени появления работ Сореля,шний раз подтвердили способность мифа выполнять в определенных условиях мобилизующую функцию в массовых исторических процессах и

---

<sup>67</sup> Сорель Ж. Размышления о насилии. М., 1907, с. 58.

<sup>68</sup> Сорель Ж. Введение в изучение современного хозяйства. М., 1908, с. XXVI.



направлять их против существующих порядков<sup>69</sup>. Однако Сорель явно переоценивает роль мифа в политическом процессе, и прежде всего в социалистической революции, однозначно трактуя последнюю как анархистский бунт, возникающий и развивающийся на иррациональной основе в условиях высокого нравственно-эмоционального подъема<sup>70</sup>. В то же время он столь же явно недооценивает роль социальной утопии в массовых движениях и совершенно необоснованно приписывает ей такие качества, как элитарность и конформность.

Между утопией и мифом, как превращенными формами сознания, имеются существенные различия, некоторые из которых отмечает и Сорель. Миф, выражающий в своих образах и общем эмоционально-психологическом настрое представление о целостном, нерасчлененном, едином космосе, сам обладает теми же чертами — целостностью, нерасчлененностью, единством. Он вырастает из интуитивного представления о существовании единства между человеком и человеком, человеком и обществом, человеком и природой, об их нерасторжимой взаимосвязи. Причем само это единство полагается мифосознанием, как освещенное некоей высшей силой, стоящей над человеком. Утопия же рождается из разложения мифологического

---

<sup>69</sup> Миф сыграл существенную роль в национально-освободительном движении стран Азии и Африки, националистически настроенные лидеры которого широко использовали его в своей политической практике. В послевоенные годы «в концепциях различных идеологов национально-освободительного движения является сильный „мифологический“ элемент, порой осознаваемый и квалифицируемый как историческая неизбежность». В частности, указывается на появившуюся у Л. С. Сенгора и его сторонников идею необходимости негритюда как «социального мифа», как идеологического инструмента «пробуждения людей угнетенной расы» (*Гордон А. В. Проблемы национально-освободительной борьбы в творчестве Франца Фанона. М., 1977, с. 157*).

<sup>70</sup> Сорель не отвергает марксистской концепции социальной революции, но он трактует ее... как социальный миф. «Исследуя те пути, которыми умы подготавливались к революции,— пишет он,— нетрудно заметить, что люди всегда прибегали к помощи социальных мифов, формулы которых изменялись с течением времени... Надо поставить в заслугу Марксу то, что он очистил свой миф революционный от всех тех фантазмагорий, которые слишком часто толкали людей на поиски страны с медовыми реками.

Миф не поддается разложению на части, из которых можно было бы составить ряд событий, растянутых на длинный период времени, так, чтобы получилась эволюция. Подобное превраще-

представления о целостном мире<sup>71</sup>. Утопическое сознание — это сознание, постигшее внутреннюю противоречивость общества, отчужденность людей друг от друга и от природы, внутренний разлад человека с самим собой. Это сознание, стремящееся преодолеть образовавшийся «разрыв», «собрать» распадающийся космос воедино.

Миф — порождение и воплощение жесткого детерминизма, исключаящего любой произвол и всякое насилие над предустановленным порядком вещей. Утопия же, как мы уже говорили, вырастает из стремления порвать с детерминизмом и ориентирует именно на насилие и произвол по отношению к законам истории.

Мифосознание преданалитично и иррационально. Как проявление сознания неотчужденного субъекта оно лишено критического измерения. Напротив, оно фиксирует конформное, некритическое (и в этом смысле фаталистически покорное) отношение человека (не индивида, а рода, ибо оно не знает индивида как самостоятельного субъекта) к социальному космосу. Это в подлинном смысле слова массовое, «коллективное» сознание. Для него не существует границ между естественным и сверхъестественным: и то и другое одинаково реально и онтологически равноправно. Напротив, утопическое сознание есть выражение веры человека в собственные силы, в собственный разум, помноженной на желание реализовать эти силы в практическо-преобразующей деятельности. Всякая утопия есть по своей сущности отрицание, бунт, ересь, даже если это всего лишь ересь «внутренней эмиграции» сознания.

Однако, фиксируя различия или даже противоположность утопии и мифа, мы не можем вслед за Сорелем оставить без внимания то обстоятельство, что в реальном социально-историческом процессе, в массовом революцион-

---

ние необходимо в деятельности всякой политической партии, и оно произошло всюду, где социалисты вошли в парламенты. Оно невозможно по отношению к марксистскому мифу, который представляет революцию как неделимое целое» (*Сорель Ж. Эволюция социализма. — В кн.: Социальное движение в современной Франции. М., 1908, с. 224*). Не нужно специально доказывать, что ни сам Маркс, ни его действительные последователи не занимались конструированием «социальных мифов» или утопий, так что критика Сореля, когда он говорит о марксизме, бьет мимо цели.

<sup>71</sup> Ф. Полак прав, когда утверждает, что «утопия может фактически рассматриваться как один из самых старых и чистых примеров демифологизации». (*Polak F. L. Op. cit., vol. 1, p. 419*).

ном творчестве утопия и миф совсем не так полярны, как это кажется Сорелю и его последователям.

Неверно, что утопия в отличие от мифа элитарна и что, в то время как последний стихийно рождается в «народной гуще», утопия возникает как продукт «мудрствования» идеологов, возвысившихся над массой. И миф, и утопия имеют единое, народное начало, представляя собой продукты коллективного творчества, на базе которых рождаются структуры, аранжируемые идеологами и мифотворцами. Как справедливо замечает в этой связи английский историк Мортон, «поэты, пророки и философы превратили утопию в средство развлечения и поучения (здесь Мортон, конечно, сам впадает в некоторое преувеличение. — Э. Б.), однако раньше этих поэтов, пророков и философов существовал простой народ, со своими заблуждениями и развлечениями, воспоминаниями и надеждами... Эта Утопия появилась раньше других и оказалась наиболее распространенной и долговечной»<sup>72</sup>.

Неверно, на наш взгляд, также и то, что утопия в отличие от мифа не способна выполнять социально-мобилизующую функцию, поскольку она обращена не столько к чувству, сколько к разуму и потому не в состоянии «зажечь» массу. История знает великое множество случаев, когда именно образ желаемого мира, а не интуитивно постигаемая идея, выступал в качестве движущей силы народных движений.

Вообще следует подчеркнуть, что вопреки довольно распространенной точке зрения<sup>73</sup> (сложившейся не без влияния — хотя и не всегда признаваемого — со стороны Ж. Сореля) в условиях господства мифосознания остается место и для утопического сознания. Конечно, если брать ранние стадии развития общественного сознания, нетрудно сделать вывод, что миф играет доминирующую роль, препятствуя развитию утопии. Однако на более поздних ступенях развития общества положение меняется: мифосознание утрачивает прежние позиции в обществе и даже тогда, когда оно на какой-то период вдруг вновь обретает силу, как это случилось в первой половине XX в. в Германии

---

<sup>72</sup> Мортон А. Л. Английская утопия, с. 17, 18. К аналогичным выводам, сделанным уже на русском материале, приходит советский историк А. И. Клибанов. См.: Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России.

<sup>73</sup> «Там, где господствует миф, — пишет Ф. Полак, — утопия не имеет шанса» (Polak F. L. Op. cit., vol. 1, p. 419).

и некоторых других странах, то это уже совсем не то «чистое» и цельное мифосознание, каким оно было много столетий тому назад. Испытав «разлагающее» воздействие со стороны утопии, миф интегрирует в себя некоторые утопические элементы или даже принимает — по крайней мере частично — форму утопии. В свою очередь, утопия может обретать некоторые мифологические характеристики или даже превращаться в миф, если утопический проект утрачивает свои прежние функции, «окостеневает» и становится просто выражением некоей абстрактной идеи, используемой либо господствующим, либо угнетенным классом в своих политических интересах.

Одним словом, утопия и миф не просто сосуществуют, но испытывают потребность друг в друге, обогащают друг друга, выражают себя друг через друга. В социально-политическом плане такое взаимодействие связано с борьбой общественных классов и групп, которые видят в мифе удобное орудие идеологической защиты или наступления. К. Мангейм говорил о том, что поведение социальных групп антагонистического общества, положение которых «не требует особого проявления инициативы или спекулятивного предвидения... до известной степени регулируется мифами, традициями и верой в вождя»<sup>74</sup>. Сегодня это уже не просто стихийный процесс, а последовательная политическая линия, результат сознательной политики, проводимой господствующим классом антагонистического общества и направленной в конечном итоге на то, чтобы, как говорил В. И. Ленин, вытравить из сознания народа образы свободы, в том числе и те, которые формируются в русле социальной утопии.

В чисто познавательном плане существование мифосознания связано с тем, что человечество, по-видимому, не может полностью преодолеть в процессе интеллектуальной эволюции те формы сознания, через которые оно прошло на предшествующих стадиях своего развития, и совершенно «очиститься» от этих форм: последние продолжают сохраняться в общественном сознании в «свернутом» или редуцированном виде, а в определенных ситуациях, как мы уже видели, они даже могут усиливаться.

В американском общественном сознании связь между утопией и мифом отчетливо прослеживается на взаимоот-

---

*Mannheim K. Ideologie und Utopie, S. 179.*

ношении национальной социальной утопии и «американской мечты».

Исследователи этого феномена справедливо жалуются на трудности, связанные с определением его сущности, объема и границ. «Необходимо сразу отметить, — пишет В. П. Шестаков, — что „американская мечта“ — трудно определяемое понятие. Некоторые американские исследователи вообще считают невозможным сформулировать его точный смысл, утверждая, что это не логическое понятие, а некая иррациональная коллективная надежда»<sup>75</sup>. В подтверждение В. П. Шестаков ссылается на мнение Ф. Карпентера: «Американская мечта никогда не была точно определена и, очевидно, никогда не будет определена. Она одновременно и слишком разнообразна, и слишком смутна: разные люди имеют в виду различный смысл, говоря о ней»<sup>76</sup>.

Все трудности вызваны, на наш взгляд, не столько неясностью или неопределенностью содержания «американской мечты», сколько невозможностью расчленить ее на автономные элементы и описать их как рациональные структуры без ущерба для целого. А это как раз и характерно для мифа, который «задает» не столько конкретное содержание, сколько общую идею, общее представление, по-разному конкретизирующиеся в сознании различных индивидов и классов (и в разное время). Можно без конца перечислять атрибуты «американской мечты», разбирать ее бесчисленные трактовки — и все равно мы не исчерпаем ее содержания, ибо, как и всякий миф, она представляет собой фикцию, в основе которой лежит некая идея, развертывающаяся по ходу американской истории и обнаруживающая бесчисленное множество граней.

В чем же общая идея «американской мечты»? Ее суть проста: *счастливый человек в счастливом мире*, только человек этот — американец со всеми присущими американскому национальному характеру чертами, и мир этот — Америка с характерными для нее особенностями исторического развития. Все остальное зависит от интерпретации этих символов, тесно связанной и с пониманием особенностей американской истории, и с борьбой различных социальных идеалов.

<sup>75</sup> Шестаков В. П. «Американская мечта» и моральный кризис. — США: Экономика, политика, идеология, 1979, № 2, с. 25.

<sup>76</sup> Carpenter F. American Literature and the Dream. N. Y., 1955, p. 3. Цит. по вышеупомянутой статье В. П. Шестакова, с. 25.

Поскольку понятие «американский мечты» никогда не имело четко определенного круга значений, оно использовалось для идентификации разнородных явлений. Более того, порой через призму «мечты» (которая сама трактовалась как выражение «божественного предначертания») рассматривалась вся американская история и даже предыстория, если иметь в виду под последней период, непосредственно предшествовавший колонизации Америки. В итоге американская утопия, как мы уже отмечали, часто оказывалась «растворенной» в «американской мечте», а «американская мечта» выступала как синоним утопии (если не формально — терминологически, то по существу).

Конечно, «американская мечта» тесным образом связана с утопией, поскольку включает в себя определенный социальный идеал, представление о желаемом обществе. Но именно включает, а не сводится к нему и потому не может рассматриваться как синоним утопии, как «тип утопизма». Американская утопия и «американская мечта» — понятия разного объема: «мечта» как миф полностью входит в утопию, утопия — лишь частично «покрывает» мечту, включающую такие ценности, ориентации и установки, которые не имеют ничего общего с утопией. Если бы существовала археология сознания, то, очевидно, можно было бы показать, что «строительным материалом» для «американской мечты», которая начала складываться еще в колониальный период и которая продолжает «достраиваться» и «перестраиваться» и по сей день, были цельные «глыбы» и «обломки» многочисленных социальных утопий, как привезенных из Старого Света, так и рождавшихся на американской земле. В свою очередь, «американская мечта» как миф, не нуждающийся ни в каких доказательствах и обоснованиях и существующий как факт сознания, служит стимулом и основанием формирования социальных утопий, которые могут уже на логической, рациональной основе доказывать и оправдывать те или иные постулаты «американской мечты», облекать их в конкретные, исторически уместные образы и идеи, выступающие либо в качестве эталона, либо в качестве непосредственной программы действий.

## Становление и развитие социально-утопической традиции в США в XIX — первой половине XX в.

### § 1. Диалектика развития американского социально-утопического сознания

С момента открытия Колумбом Америки она рисовалась европейцам, а затем и самим американцам не просто благодатным краем, но исключительной страной, где может быть достигнуто «мировое социальное спасение»<sup>1</sup> и осуществлена утопия<sup>2</sup>. Это представление, как показала последующая история, никогда не покидало американцев, и если оно явно преувеличивало исключительность Америки и ее возможности по части осуществления утопии, то в другом отношении оно было ближе к истине: Америка действительно стала благодатной почвой для формирования утопического сознания, страной, где утопические взгляды оказывали заметное воздействие на социальную и политическую жизнь. Как писал в этой связи М. Харрингтон: «Америка... была исключительной капиталистической страной. Ее утопические традиции были глубже, чем в любом европейском государстве, что привело к значительным сложностям при попытках изменить существующий строй»<sup>3</sup>.

Причины такого явления коренятся в конкретных условиях социального бытия американского общества, в том, что принято называть «историческими судьбами нации» и «национальным характером».

Если обратиться к периоду ранней колонизации Америки, то нетрудно заметить, что «лишние люди», покидавшие Европу, отправлялись в Новый Свет не просто в надежде жить «лучше», но зачастую движимые стремлением «порвать с прошлым» и начать «новую жизнь»<sup>4</sup>, осуще-

<sup>1</sup> *Fellman M.* The Unbounded Frame. Westport a. o., 1973, p. IX.

<sup>2</sup> Само открытие Америки воспринималось переживавшей период Ренессанса Европой как давно ожидавшееся открытие земли обетованной. См.: *Lasky M.* Utopia and Revolution. N. Y., 1976, p. 19, что служило своеобразной установкой на способ видения этой страны — как «изнутри», так и «извне».

<sup>3</sup> *Harrington M.* Socialism. N. Y., 1972, p. 250.

<sup>4</sup> Само собой разумеется, представления о «новой жизни» были неодинаковыми у разных классов, что учитывали в своих «про-

ствии свою мечту об идеальном обществе. И хотя эти надежды часто терпели полный крах, Америка все же давала больше шансов на их осуществление, чем Европа XVII в.

Дело не только в том, что она таила в себе огромные материальные ресурсы. Гораздо важнее было то, что в этой стране, как неоднократно подчеркивали К. Маркс и Ф. Энгельс, отсутствовали многие из ограничений, существовавших в Европе в качестве наследия феодализма. А это благоприятствовало реализации многих из тех идеалов, которые были неосуществимы в Старом Свете, что, конечно, создавало и преувеличенные представления о возможностях Америки. Покинув Европу, отягощенную сословными предрассудками и ограничениями, несущую на себе тяжелый груз минувших веков, который, воплощаясь в традициях культуры, одновременно и стимулировал движение вперед, и ограничивал его, экс-европеец оказывался в «открытой», по его представлению, стране<sup>5</sup>, характерную черту которой он видел в «отсутствии прошлого» как целостной, неделимой традиции, детерминирующей настоящее. Он мог, конечно, знать или смутно догадываться, что его новая родина имеет свою историю, но это мало его интересовало, ибо эта история не влияла на *его* свободу и не ограничивала *его* деятельности. Сознание «свободы от прошлого» рождало представление о свободе от всяких ограничений, о состоянии *tabula rasa*<sup>6</sup>, которое позволяет

кламациях и воззваниях» компании, занимавшиеся вербовкой рабочей силы. Одних они пытались соблазнить тем, что «в Америке они смогут получить за свой труд „втрое больше, чем в Англии или Уэльсе“, других — тем, что в Америке они смогут подыскать себе... богатых мужей... Те, кто колебался, получали из Америки письма — среди них было немало подложных — от первых поселенцев, убеждавших родных и знакомых упаковать вещи и начать жизнь заново» (Фонер Ф. История рабочего движения в США. М., 1949, т. 1, с. 23, 24).

«...Целые поколения европейских рационалистов смотрели на Америку как на страну, открытую для конструирования обществ, основанных на их всепроясняющих абстракциях» (*Fellman M. Op. cit.*, p. XI.)

<sup>6</sup> Т. Джефферсон так и писал в письме Д. Картрайту 5 июня 1824 г.: «Наша революция началась на более благоприятной основе. Она подарила нам альбом, на котором мы вольны были сделать любую надпись. У нас не было возможности рыться в устарелых документах, отыскивать королевские рукописи на пергаменте или заняться исследованием законов и учреждений полуварварских предков. Мы обратились к тому, что было дано природой, и нашли эти законы отпечатанными в своих сердцах» (Американские просветители. М., 1969, т. 2, с. 141. 142).



произвольно выбирать из теперь уже «чужого» (т. е. европейского, как, впрочем, и всякого другого) прошлого, из «чужой» истории все то, что «полезно», отбрасывая при этом то, что «вредно» или «бесполезно», — словом, рассматривать историческое наследие как *материал*, из которого можно произвольно «лепить» едва ли не любую модель общества<sup>7</sup>.

Нельзя сказать, что уклад жизни колониальной Америки — пуритански строгий и размеренный, хотя и более демократичный, чем в Европе, — давал широкий простор воображению и способствовал социальным экспериментам. Однако, во-первых, по мере того как колонии развивались и дело шло к революции, ослабевали узы теократии. А во-вторых, параллельно процессу разрушения утопических иллюзий шел процесс их постоянного воспроизведения — как в сознании новых групп иммигрантов, так и в сознании новых поколений американцев.

Особую роль в становлении и развитии американского социально-утопического сознания играла в XIX в. «ситуация фронта». Концепция фронта фиксировала представление о том, что, отодвигая границу все дальше на Запад, там, на новых землях, можно заново попытаться счастья в осуществлении своего социального идеала, построить свою утопию<sup>8</sup>. Для утопического сознания вообще чрезы-

---

<sup>7</sup> Так казалось не только самим американцам, но и европейским наблюдателям, попадавшим в Америку. А. Токвиль видел особенности исторического развития Америки в том, что они с самого начала «высвободили, так сказать, принцип демократии от всех других, с которыми он должен был бороться в среде старинных европейских обществ, и пересадили его в чистом виде на берега Нового Света» (*Токвиль А. де. О демократии в Америке. М., 1897, с. 9. Курсив мой.— Э. Б.*).

<sup>8</sup> Историк Гарольд Родс, подразделяя американские утопии на три основные группы — «потусторонне-направленные» («upward» utopia), «внутренне-направленные» («inward» utopia) и «внешне-направленные» («outward» utopia), определяет последние как образ идеального общества, «существующего в настоящее время не здесь, но где-то» (*Rhodes H. V. Utopia in American political perspective. Tucson, Arizona, 1967, p. 17*). Чтобы попасть в такую утопию, нет нужды перестраивать существующее общество — надо просто оставить его и перебраться в это утопическое «где-то» (*Ibid.*, p. 18). «Так, для Джефферсона утопия могла быть осуществлена путем переезда из портового города (как воплощения индустриально-торгового «зла». — *Э. Б.*) во внутренние районы страны, где человек мог обратить свои таланты и приложить свою энергию к земле, воспользовавшись преимуществом добродетельной и спокойной жизни» (*Ibid.*,

чайно важен символ «границы», рубежа, ибо утопизм в самом общем смысле есть не что иное, как именно *преодоление границы* — пространственной или временной, т. е. выход за пределы освоенного, освященного законом, санкционированного обычаем, стабильного, одним словом, — «нарушение» и «разрушение» по отношению к статус кво. Утопическое сознание рождается в ситуации, когда «граница» либо «поджигает» и ее преодоление становится непременным условием дальнейшего развития, либо постоянно, без особенного давления, отодвигается все дальше и тем самым как бы не существует, рождая иллюзию не ограниченного никакими рамками пространства, в котором протекает деятельность человека.

Предложенная Тернером концепция фронтира выглядит весьма уязвимой, когда с ее помощью пытаются объяснить чуть ли не все особенности исторического развития Америки. Вместе с тем невозможно отрицать, что наличие «свободных земель»<sup>9</sup> и непрерывно продолжавшееся вплоть до последней трети XIX в. смещение фронтира, а следовательно, отсутствие жесткой границы на Западе Соединенных Штатов, служили важными факторами формирования и воспроизводства утопического сознания в США.

Эти представления были во многом иллюзорными, они явно преувеличивали степень свободы поселенцев на вновь осваиваемых землях и их реальные возможности построить жизнь «по утопии». Тем не менее «миф о фронтире», как

---

р. 19). Ту же самую схему достижения утопии, замечает Г. Родс, мы обнаруживаем в концепции Тернера. Согласно аргументации последнего, «существование американского фронтира открывало новые возможности перед людьми, испытывавшими недовольство и депрессию, которые были уделом тех, кто жил в более заселенных районах страны. „Пока существуют свободные земли, до тех пор существует и возможность для обеспечения лучшей жизни“...» (Turner F. J. *The Frontier in American History*. N. Y., 1921, p. 32). Т. е., «внешне-направленная» утопия является, согласно Тернеру, выходом из того положения, в котором пребывает сегодня человек... (Rhodes H. V. *Op. cit.*, p. 19).

<sup>9</sup> В сознании американца здесь происходила та же абберрация, которая определяла его представление об «отсутствии истории». Земли Америки, конечно, не были «свободными», они были заняты индейцами, но в сознании «белого человека», покорявшего Америку, это было равносильно представлению об их занятости.

называет его Рэй Биллингтон<sup>10</sup>, оставался в течение десятилетий существенным фактором формирования социально-утопического сознания в Америке. Этому в немалой степени способствовал постоянный, усилившийся во второй половине XIX в. приток иммигрантов, которые, как и их предшественники, отправлялись в Америку с верой и надеждой на то, что им удастся порвать с прошлым и построить — по свободе, а не по необходимости — новую жизнь.

Социально-утопическое сознание рождалось в американском обществе не только из представления об отсутствии временных и пространственных границ, т. е. о существовании неограниченных возможностей, открывающихся перед обитателями Нового Света. Оно рождалось также из прямо противоположного представления об *ограниченности* реальных перспектив, которую непосредственно ощущали, особенно в кризисных ситуациях, представители различных групп американского общества, прежде всего рабочего класса, фермерства, национальных меньшинств, не интегрировавшиеся в общество иммигранты. Заняв критические позиции в отношении существующих институтов и отношений, они конструировали утопические проекты иного — более свободного, более демократического и справедливого — общества.

Пафос социального критицизма, как мощный импульс формирования социально-утопического сознания пронизывает всю историю Америки. Его первые проявления, как и первые попытки сформулировать утопический идеал, относятся еще к колониальному периоду. В известном смысле сама американская революция 1776 г. была подготовлена социальным критицизмом и социально-утопическими исканиями предшествующих лет. «Колонисты,— пишет Р. Уокер,— начинали как британские подданные, у которых были в общем те же самые поводы для политического недовольства (что и у англичан.— Э. Б.). Однако поскольку эти жалобы продолжали оставаться неудовлетворенными, колонисты начали строить в своем воображении общество,

---

<sup>10</sup> «На Западе, согласно мифу о фронтире, раскинулся Сад Земной, готовый принять вновь прибывающих, чтобы превратить их в высшие существа. Там, где изобильность природы гасит инстинкт конкуренции, люди живут в мире и довольстве, освобожденные от зависти и скаредности, неизбежных на Востоке, где сгрудился люд» (Billington R. A. The American Frontier. Wash., 1958, p. 23).

которое было ближе к идеалу, чем какое-либо из обществ, существовавших в Европе. Это видение общества, основанного на свободе, наличии обширных земельных угодий, и также возможности избежания институциональных отклонений, нашло свое выражение в очерках, декларациях и конституциях. Хотя большинство революционеров 1776 г. просто выступали против британского правления, в сознании некоторых из них уже вполне созрела идея модельного общества»<sup>11</sup>.

Особенно отчетливо наличие «границ» — экономических, политических, культурных — стало обнаруживаться со второй половины XIX в. — в условиях ускоренного победой Севера развития американского капитализма и развертывания присущих ему внутренних противоречий, которые проявлялись в США с не меньшей остротой, чем в Европе. Пожалуй, ни одна другая национальная форма капитализма не испытала на протяжении столь короткого отрезка истории таких острых и глубоких социальных кризисов, не порождала такой напряженности в отношениях между общественными классами и этническими группами, как американский капитализм. И если за двести лет своего существования Соединенные Штаты так никогда и не оказались на грани революционной ситуации, то причиной тому было не отсутствие массового недовольства и порождаемых им взрывов протеста или стремления перестроить американское общество, а отсутствие *политических условий* революционного переворота. Но несостоявшиеся или «отложенные» революции (как и свершившиеся) часто дают новый импульс развитию утопического сознания, хотя порождаемые им проекты далеко не всегда получают четкую артикуляцию (30-е и 60-е годы XX в.).

На протяжении всей своей истории американский капитализм периодически воспроизводил социально-утопическое сознание, порождавшееся одновременно ощущением силы и бессилия, границ и безграничности, отчаяния и надежды. За время своего существования в качестве независимого государства Америка пережила по крайней мере *четыре фазы* своеобразного утопического «ревайвела», три из которых приходились на периоды более или менее глубокой дисфункции традиционных социально-по-

---

<sup>11</sup> The Reform Spirit in America. A Documentation of the Pattern of Reform in the American Republic. Ed. with introd. by Robert H. Walker. N. Y., 1976, p. 503.

литических механизмов и интенсивного поиска новых институциональных структур и ценностей.

Первая из этих фаз — 20—40-е годы XIX в., вошедшие в историю США как период обострения социальных противоречий и первого крупного экономического кризиса. В тот период на повестке дня стоял вопрос не о ломке старых структур и замене их новыми, а прежде всего о том, чтобы придать национальным политическим, экономическим и культурным институтам, которые еще находились в стадии становления, такое направление и содержание, которое отвечало бы принципам «равенства, свободы и стремления к счастью». Это был период романтических увлечений, надежд и поисков, который, по общему мнению историков, стал «золотым веком» американской утопии. Именно в эти годы оформились или, по крайней мере, намечались в общих контурах те социально-утопические идеалы, которые распространялись, развивались и артикулировались (претерпевая при этом соответствующую эволюцию) на протяжении всего XIX, а отчасти и первой половины XX в. В 20—40-е годы достигает расцвета американский романтизм и оформляется — усилиями Ф. Купера, Г. Мелвилла, Г. Торо, Н. Готорна и других выдающихся писателей — национальная романтическая утопия. Одновременно происходит знакомство американцев с европейскими утопическо-социалистическими доктринами (Оуэн, Фурье, Сен-Симон, Кабе)<sup>12</sup> и появляются первые ростки собственно американских социалистических утопий (Томас Скидмор и др.). Наконец, именно эти годы стали периодом наибольшей за всю историю XIX в. вовлеченности американцев в эксперименты с утопическими коммунами. Дальнейшее развитие получают социально-утопические идеалы, сформировавшиеся в русле джефферсоновской традиции и составившие основу так называемых (о чем речь в дальнейшем) «утопий фермерской Америки».

Новая фаза развития утопического сознания приходится на последнюю четверть XIX в., когда отчетливо обна-

---

<sup>12</sup> Современный уровень разработки вопроса не позволяет составить полного представления о распространении европейских социально-утопических идей в США и их влиянии на формирование американской социально-политической мысли. Большинство историков ограничивается указанием на влияние Гаррингтона, Оуэна, Фурье, на знакомство американской общественности с утопиями Платона, Мора, Бабефа, Герцки и др. Однако степень и формы их влияния остаются не исследованными с марксистских позиций (за исключением, пожалуй, Оуэна).

ружались явления, свидетельствующие о вступлении США в эпоху империализма. Массовые выступления фермерства, поддержанные рабочим классом, против монополий, политика которых все более грубо разрушала иллюзию «равных возможностей»; рост напряженности в отношении между трестами и государством, которому становилось тесно в рамках традиционно освященной политики «laissez faire», вновь сделали актуальным — и для «низов», и для «верхов» — вопрос «куда идет», «куда может пойти», «куда должна пойти» Америка. Пожалуй, никогда в стране не возникало такого количества утопических проектов (выдвигавшихся грейджерами, гринбекерами, фермерскими союзами, народной партией, «национализаторами») и не публиковалось такого количества утопических романов (Беллами, Доннелли, Хоуэллс и множество других), как в 80—90-е годы, что, собственно, и дало американским историкам основание назвать этот период «утопической эрой»<sup>13</sup>. Основная борьба в эти годы развернулась между утопическими идеалами мелкобуржуазной, индивидуалистической «фермерской Америки», которые явно переживали кризис и требовали обновления и пересмотра, и идеалами «социалистической Америки», которые, как тогда казалось, завоевывают все более прочные позиции в сознании американских трудящихся.

Третья фаза в развитии утопического сознания и формирования социальных утопий в США связана была, как этого и следовало ожидать, с кризисом 20—30-х годов и политикой «нового курса». Америка вновь оказалась на перепутье, с той, правда, разницей, что в новой ситуации она имела перед глазами два разных подхода к разрешению противоречий капиталистического общества: с одной стороны, Германия, где к власти пришел фашизм, а с другой — Советская Россия, вставшая на путь социализма. «Оторванная от прошлого и от будущего, нация словно дрейфовала в хмуром море нереального. Ощущение кануна чего-то и ощущение изменений — вот те чувства, которые тогда владели ею, но образ будущего ускользал с

<sup>13</sup> Согласно подсчетам Вернона Паррингтона-младшего, с 1887 по 1900 г. в США было опубликовано свыше 50 утопических романов. См.: *Parrington V. L. Jr. American Dreams*. Providence, 1947. Более поздние изыскания, осуществленные Кеннетом Ремером, рисуют еще более внушительную картину: с 1888 по 1900 г. в Америке появилось около 160 утопических («частично» утопических) произведений. См.: *Roemer K. M. The Obsolete Necessity: America in Utopian Writings, 1888—1900*. Kent., 1976.

такой же легкостью, как и воспоминание о прошлом», — писал об этом периоде много лет спустя Артур Шлесинджер<sup>14</sup>.

«Выбор будущего» давался Америке действительно нелегко и происходил в условиях противоборства социально-политических альтернатив, радикально отличавшихся друг от друга. Снова становятся популярными социалистические идеи и образы, нередко приписывавшие утопическую окраску. С другой стороны, именно в этот период оформляется новый тип социальной утопии, которому суждено было впоследствии занять ключевые позиции в американской утопической мысли, — технократическая утопия. Существенные изменения происходят в рамках «официальной утопии». Наконец, именно в эти годы получает «права гражданства» новый жанр, не тождественный литературной утопии, но во многих отношениях близкий ему, — научная фантастика.

И, наконец, четвертая, последняя фаза в развитии американского утопического сознания приходится на послевоенный период, точнее, на 60—70-е годы нашего века. Колоссальные сдвиги в развитии науки и техники (научно-техническая революция), наложившиеся на фундаментальные изменения социально-политического характера (образование мировой социалистической системы, перерастание монополистического капитализма в государственно-монополистический капитализм), повлекли за собой изменения в сфере общественного сознания, вызвав, в частности, трансформацию социального — в том числе и утопического — идеала. При этом сложились — как в институте, так и за его пределами — новые представления о самом утопическом феномене, о его роли в социальном и политическом развитии американского общества. Возник новый, требующий самостоятельного исследования, утопический массив, «геология» и «география» которого почти неизвестны, но который является фактором «силового поля» современной политики и, следовательно, влияет на «поведение» попадающих в сферу его действия индивидов, групп, движений.

Условия формирования социально-утопического сознания в США повлияли на типологию утопий, содержание и приоритет идеалов, их связь с социально-политической

---

*Schlesinger A. Jr. Age of Roosevelt. Vol. 1. Crisis of the Old Order. Boston, 1957, p. 456.*

практикой и т. д.— одним словом, определили специфику американской социальной утопии как национального феномена.

Одна из наиболее характерных черт американской утопии — *америкоцентризм*. Если Мор, Кампанелла, Сен-Симон, Фурье, Оуэн, Кабе, Герцка, Уэллс и множество других европейских утопистов строили проекты, имевшие, так сказать, интернациональный характер и предполагавшие изменение положения всего человечества, то американские утопии (в значительной своей части) были более конкретны, но и более узки по масштабам и целям: изменение положения *американцев*, преобразование *Америки*. Положение принципиально не изменилось и тогда, когда страна вступила на путь империалистической экспансии, а поиски буржуазией новых форм «мирового порядка», стимулированные первой мировой войной и социалистической революцией в России, дали толчок к созданию проектов «мирового правительства». Даже в тех случаях, когда американская утопия не имеет строго национальной локализации или когда вопрос прямо ставится о перестройке человеческого общества в глобальном масштабе, Америка по-прежнему оказывается либо центром мирового утопического сообщества, либо моделью, в соответствии с которой это сообщество должно быть создано, либо тем и другим<sup>15</sup>. Влияние концепций «американской исключительности» и американского мессианизма («явное предназначение») здесь налицо.

Другая характерная черта американских утопий — их отчетливо выраженный крен в сторону *эгалитарных идеалов*. Это вовсе не значит, что в американской утопической традиции не было и нет места *антиэгалитарным идеалам* или что они имеют однородную, внеклассовую природу. Речь идет лишь о том, что эгалитарные тенденции получили здесь более отчетливое выражение и более широкое распространение, чем, например, в Европе, — явление, вполне объяснимое с точки зрения исторических условий формирования США.

---

<sup>15</sup> Так, например, согласно проекту создания Международного федерального союза, предложенному в конце 30-х годов Клэрнсом Стрейтом (*Streit C. K. Union Now: a Proposal for a Federal Union of the Democracies of the North Atlantic*. N. Y., 1939), в основу конституции Союза должна была быть положена Конституция США с некоторыми поправками на основе «опыта» Швеции и Канады.



Среди американских утопистов мы находим как приверженцев революционных методов преобразования общества (путем использования насильственных средств), так и сторонников ориентации на «законные», ненасильственные формы осуществления утопии<sup>16</sup>. Однако последние всегда составляли большинство. Даже многие из радикальных критиков режима апеллировали, выдвигая свои утопические проекты (как мы увидим далее), к Декларации независимости и конституции США. Таким образом, ориентация на использование *легитимных политических механизмов* составляет еще одну характерную черту американской утопической традиции.

Наконец, нельзя не упомянуть и о такой ее особенности, как *практическая направленность*. Большинство американских утопистов были, как их называет Р. Уокер, «практическими идеалистами»: создававшиеся ими умозрительные конструкции и «живые модели» (утопические общины) были не просто игрой ума, цель которой заключена в ней самой, а либо *образцом* для подражания, либо реальным *планом действий*, который должен быть претворен (хотя бы частично) в жизнь.

Однако, несмотря на присущую ей специфику, американская утопическая традиция не представляла собой чего-то «исключительного», ибо все отмеченные особенности проявлялись в рамках общих закономерностей формирования, функционирования и развития утопии как интернационального феномена.

Прежде всего нужно подчеркнуть, что американские утопии не составляли «единого потока», в котором бы стирались все социальные и политические различия. Возникнув в условиях антагонистического общества, они сами были воплощением классовых антагонизмов. В этом нетрудно убедиться, сравнив утопии, скажем, Джона Элиота и Томаса Скидмора, Генри Торо и Эдварда Беллами, Генри Джорджа и Бурхаза Скиннера. Американских утопистов, пишет В. Паррингтон-младший, подчеркивая внутреннюю противоречивость национальной утопической

<sup>16</sup> Г. Роде считает характерной чертой национальной утопической традиции отрицание «политического процесса» как «средства осуществления» утопического идеала (*Rhodes H. V. Op. cit.*, p. 26). Такая оценка справедлива лишь отчасти, ибо многие американские утопии связывают надежды на построение утопии в США именно с «политическим процессом», каким он должен быть в соответствии с буквой и духом Декларации независимости, Конституции и Билля о правах.

традиции, «объединял только их интерес к иному государственному устройству или к лучшему образу жизни. Одни из них были умны, другие глупы, а некоторые просто невежественны. Предлагавшиеся ими изменения в области экономики, политики, общественной, интеллектуальной и религиозной жизни значительно отличались друг от друга. Каждое поколение разрабатывало формулы, которые казались ключом к решению современных ему проблем. Каждое поколение заново нуждалось в поддержке и находило удовлетворение в различных обещаниях»<sup>17</sup>.

Как это было и в Европе, к утопии обращались прежде всего классы и группы американского общества, которые или были лишены реальной власти, или стояли перед угрозой ее утраты. Вот почему подавляющее большинство утопических проектов, возникавших в США на протяжении XIX и первой половины XX в., принадлежало — если иметь в виду их социальное содержание и те классовые силы, интересы которых они выражали, — к утопиям *мелкобуржуазного типа*, либо — хотя и в меньшей степени — *социалистическим* утопиям. И только позднее, в XX в., и особенно отчетливо во второй его половине, в условиях общего кризиса капитализма социальная утопия стала постоянным прибежищем *буржуазии*, озабоченной сохранением собственной власти в американском обществе и стабилизацией капитализма. Подобная тенденция к «обуржуазиванию» утопии была характерна не только для Америки — еще раньше она дала о себе знать в Европе, где господствующие классы располагали меньшим пространством для социального маневра, сильнее были революционные традиции и где существовал политически более зрелый и активный рабочий класс.

Рассматривая американскую социально-утопическую мысль в ее историческом развитии, мы обнаруживаем в ней *три уровня*, различающиеся по генезису, содержанию и социальным функциям.

Первый уровень (им зачастую и ограничиваются исследователи) — это *литературная* и *социально-теоретическая утопия*, создаваемая усилиями писателей, философов, проповедников, — словом, деятелей культуры. Эти утопии, авторская идентификация которых не вызывает обычно никаких проблем и которые составляют основной массив со-

---

Parrington V. L. Jr. American Dreams. A Study of American Utopias. Providence, Rhode Island, 1947, p. VII.

циально-утопической литературы, всегда были и остаются важным фактором духовной жизни общества.

В Америке литературная утопия, развивавшаяся вместе с национальной литературой, не чувствовала себя ее «бедной родственницей», как в некоторых европейских литературах, где сочинение утопий было преимущественно делом литературных поденщиков или графоманствующих политиков и прожектеров. Правда, и в США основная масса из тех сотен утопий, что были произведены на свет за три века существования американской литературы, принадлежит второразрядным сочинителям, создававшим посредственные в художественном отношении, хотя порою и сильные по социально-политическому звучанию романы. (Классический пример — роман Э. Беллами «Взгляд назад», который отнюдь не был литературным шедевром.) Но при этом утопия в Америке не была обделена вниманием крупных, порою выдающихся, писателей XIX—XX вв. Ф. Купер («Колония на кратере»), Г. Торо («Уолден»), Г. Мелвилл («Тайпи», «Моби Дик»), Н. Готорн («Блайтдейл»), Дж. Лондон («Железная пята»), У. Хоуэллс («Путешественник из Альтрурии», «Сквозь игольное ушко»), С. Льюис («У нас это невозможно»), К. Воннегут-младший («Механическое пианино») — вот далеко не полный перечень видных представителей американской литературы, обращавшихся к жанру утопии — как они его трактовали — и пытавшихся воплотить в художественной форме свои представления о социальном идеале и о силах, которые препятствуют его претворению в жизнь. Добавим к этому, что Америка была одной из тех стран, где зародился и расцвел жанр, который мы сегодня именуем научной фантастикой (и который можно рассматривать как своеобразную форму утопического романа).

Правда, большинство из упомянутых нами выше и стоящих в одном ряду с ними художественных произведений не оказали сильного влияния на американскую общественно-политическую жизнь. Средний американец XIX в. склонен был скорее отзываться на социальный трактат, политический памфлет или декларацию, нежели на роман. В этом смысле Джефферсон, Пейн или Джордж сделали для развития американской утопической традиции больше, чем их современники — писатели. Были, разумеется, исключения (роман Беллами «Взгляд назад» стал настоящим событием), но они имели, как правило, политическую подоплеку: удача выпадала на долю тех утопистов,

которые были прежде всего политиками, публицистами, общественными деятелями и использовали «художественную» форму для пропаганды социально-утопических взглядов, излагавшихся ими прежде в трактатах и декларациях. Напротив, те из крупных писателей, которые непременно хотели воздействовать на общественное сознание, обращались, пропагандируя свой социально-утопический идеал, к трактату, памфлету, социально-политической публицистике, как это сделал, скажем, Эптон Синклер<sup>18</sup>.

Повышение социальной роли американской литературы в XX в. способствовало усилению эффекта ее воздействия на общество, но эти изменения совпали по времени с выходом на литературную сцену научной фантастики (часть произведений этого жанра можно было назвать «социальной фантастикой»), которая, присвоив — пусть не полностью — функции «утопической беллетристики», в целом не стала органической частью «большой литературы».

Наряду с литературно-теоретической утопией в американской традиции всегда существовала так называемая *народная утопия*. В этой утопии выражены представления масс, точнее говоря — трудящихся классов, о желаемом социальном мире, их мечты и надежды — мудрые и naive, глубокие и поверхностные — на создание здесь, на земле, иного, лучшего мира. Специфика народной утопии заключается еще и в том, что она *создается* не профессиональными писателями, учеными и политиками, а самим *народом*, т. е. непрофессионалами из трудящихся классов, имена которых остаются зачастую неизвестными. Лишенные систематической, «академической» формы, народно-утопические взгляды находят воплощение в фольклоре, лозунгах и программах, стихийно рождающихся в повседневной жизни и особенно в процессе массовых движений, которые всегда были характерны для Соединенных Штатов.

Конечно, народная утопия не стоит особняком по отношению к остальным утопическим слоям. В содержательном отношении она воспроизводит в той или иной степени и форме многие из идеалов, лежащих в основе литературно-теоретических утопий, которые, в свою очередь, черпают из народной утопии. Чем дифференцированнее общество, чем более развиты средства массовой коммуникации, тем

---

<sup>18</sup> Upton Sinclair Anthology. N. Y., 1947.

выше уровень и интенсивность этого обмена и тем труднее, конечно, выделить народную утопию в ее «чистом» виде. Но пока существует обыденное сознание (частично кристаллизующееся в общественном мнении), пока существует «неофициальная» культура, как форма народной оппозиции истеблишменту, до тех пор будет существовать и народная утопия.

Есть, наконец, еще один уровень социально-утопической мысли, который хотя и не выделяется исследователями, однако существует как относительно самостоятельный во многих культурах. Речь идет — назовем ее так — об «официальной утопии», под которой понимается совокупность социально-утопических идей, лозунгов, проектов, программ, провозглашаемых официальной инстанцией (в лице государства, партии, например, президента США) в качестве национальных идеалов и целей (и обычно фиксируемых в соответствующих документах, в том числе в конституционных актах).

В Америке традиция «официальной утопии» просматривается весьма четко. Президент США, проводя избирательную кампанию или формулируя основные цели своей деятельности на предстоящее четырехлетие, обычно не просто излагает основные принципы, которыми он намеревается руководствоваться — он, как правило, выдвигает целостную программу, комплекс национальных целей, составляющих курс, увязываемый обычно с первоначальными, фундаментальными идеалами нации, провозглашенными американской революцией и закрепленными в основополагающих документах. Эта линия, идущая от Джефферсона (как автора проекта Декларации независимости) и продолженная Вашингтоном, Э. Джексоном, Линкольном и рядом других президентов США, особенно четко прослеживается в периоды, отмеченные социальной напряженностью и наличием острых национальных проблем. Так, — если брать XX век — Ф. Д. Рузвельт провозглашает «новый курс», Дж. Кеннеди — «новый фронт», Л. Джонсон — «великое общество». Истоки же этой традиции восходят к периоду американской революции, в частности к 1776 г., когда были сформулированы основные принципы Декларации независимости, к которой официально апеллировали почти все те, кто на протяжении последующих двухсот лет формулировал «официальную утопию».

Сказанное, разумеется, ни в коем случае не означает, что официальные программы могут быть однозначно ква-

лифицированы как социальные «утопии» (трактуемые к тому же как неосуществимые проекты). Мы хотим лишь подчеркнуть, что в этих программах, наряду с идеалами и целями, соответствующими действительным тенденциям американского общества, а также реальным возможностям и намерениям администрации, содержатся такие идеалы и цели, которые положены произвольно и отражают субъективные, не основанные на изучении действительных тенденций и возможностей представления о путях и целях развития Америки, о ее месте в мире, об исторических судьбах американцев, об образе мира в целом — представления, имеющие ценностный характер.

Чьи идеалы и цели отражает официальная утопия? Чисто номинально — идеалы и цели нации, американского народа, тем более что лексикон этой утопии часто заимствуется (по крайней мере, отчасти) из народной утопии. В самом деле, официальная утопия может выполнять свою интегрирующую функцию только при условии, что будет в какой-то степени отражать идеалы, цели, иллюзии и ориентации «простого народа». Важно здесь учитывать и то обстоятельство, что хотя за двести лет своего существования эта утопия претерпела значительную эволюцию, она не могла полностью и окончательно порвать с идеалами и целями, провозглашенными в Декларации независимости и ряде других основополагающих документов американской революции, выдержанных в духе идей американского Просвещения и отражавших интересы значительной части трудящейся массы.

Вместе с тем на официальную утопию распространяется известное положение К. Маркса о том, что господствующей идеологией является идеология господствующего класса, и в этом смысле она может рассматриваться как выражение социально-утопических идеалов американской буржуазии<sup>19</sup>, а ее эволюция составляет важный аспект эволюции социальных идеалов господствующего класса Америки.

---

<sup>19</sup> Утопические идеи, лозунги, программы, провозглашаемые на партийных съездах, в предвыборных речах и программах, в инаугурационных речах и т. п., могут включать (и, как правило, действительно включают) демагогический элемент и не отражать действительных представлений класса, группы, индивида о социальном идеале. Но это обстоятельство ничего не меняет по существу, ибо провозглашенный утопический идеал независимо от степени его «подлинности» выступает как факт культуры, факт общественного сознания.

Вообще говоря, социальная утопия и официальная политика враждебны друг другу по существу. Это одна из главных причин, почему официальная утопия существует в основном в теоретической форме, т. е. в виде планов, проектов, лозунгов и т. п., которые не получают последовательного практического осуществления. Вместе с тем в ряде случаев (как правило, в ситуациях, чреватых если не революционным взрывом, то серьезными неприятностями для господствующего класса) федеральное правительство предпринимало — обычно под давлением «снизу» — более или менее настойчивые попытки осуществить на практике реформы или проекты, выдержанные в духе официально провозглашенных социально-утопических идеалов и касающиеся распределения земли, образования, трудоустройства, здравоохранения, а также ряда других вопросов. Одни из этих проектов проваливались сразу и полностью, другие выхолащивались в процессе их осуществления, третьи — в какой-то мере осуществлялись, часто через много лет после своего провозглашения.

Особо следует выделить внешнеполитический аспект «официальной утопии», в котором находят выражение идеализированные видения «национальных целей» Америки на международной арене и которые дают общие представления о модели идеального мира, существующей в сознании архитекторов национальной политики.

Взаимодействуя друг с другом и дополняя друг друга, народная, официальная и литературно-теоретическая утопии образуют органический утопический контекст, в рамках которого только и могут быть поняты и оценены конкретные продукты национального социально-утопического сознания<sup>20</sup>. Контекстуальный подход тем более важен при анализе американских утопий, что в США никогда — даже в самые напряженные периоды национальной истории — не существовало (во многом благодаря отсутствию устойчивой аристократической традиции) таких антагониз-

---

<sup>20</sup> Заметим, что только в рамках этого контекста может быть адекватно интерпретирована и мифологема «американской мечты»: она не только строится из «материала» литературно-теоретической, официальной и народной утопий — она опирается на них и «подпирается» ими. Только одновременная поддержка «снизу» и «сверху», подкрепленная деятельностью литераторов и теоретиков, обеспечивает жизнеспособность «американской мечты».

мов между «официальным» и «народным», какие были присущи европейскому капитализму<sup>21</sup>.

Естественно, что параметры утопического контекста (соотношение уровней, приоритет функций, состав утопического спектра, содержание идеалов и другие) изменяются в процессе исторического развития общества. Причем их эволюция определяется как законами саморазвития утопической традиции, так и законами развития общественного сознания в целом.

В этой связи хотелось бы подчеркнуть, что «редукционные» подходы, когда эволюция утопии выводится либо из «экономического развития», либо из эволюции теоретического и художественного сознания, либо из динамики политического процесса, выглядят односторонними. Методология Марксова анализа капитализма и продуцируемых им идеальных форм подсказывает, что эволюция утопического контекста должна рассматриваться как определяемая не эволюцией экономики, литературы или политики, а эволюцией *общественного бытия*, которое не может быть сведено ни к механистически трактуемой совокупности «факторов», ни к какому-то одному из них. Именно изменение общественного бытия как *материальных условий существования* социума и определяет реальную «жизнь» утопического контекста в целом, а также его внутренние трансформации.

Как показал К. Маркс в «Капитале», ключом к пониманию конкретных форм общественного бытия служит определенный способ производства общественной жизни. Не менее важно учитывать и те изменения, которые происходят в пределах одного и того же способа производства, т. е. в рамках одной и той же социальной формации. Двухсотлетняя история американского капитализма свидетельствует о том, что эволюция утопического контекста, как и национального общественного сознания в целом, во многом определяется характером действующих в обществе *универсальных механизмов регулирования производства и вос-*

---

<sup>21</sup> Американец, даже если он весьма критически относится к властям, тем легче становится на официальную точку зрения (и разделяет официально санкционированные идеалы), что не чувствует себя раз и навсегда отделенным от тех, кто вырабатывает и воплощает эту официальную точку зрения. Здесь та же психология, что и у изображенного Ильфом и Петровым американского бродяги, который, не имея ни гроша, считает необходимым оставить миллионерам по пять миллионов, ибо в глубине души надеется сам разбогатеть.



*производства общественной жизни*, каковыми в условиях капитализма являются *рынок и государство*. На всех этапах своего развития капитализм нуждается в существовании обоих механизмов, но в зависимости от того, на какой стадии развития он находится, какой-то из этих механизмов оказывается преобладающим, что в итоге определяет и статус его коррелята (т. е. соответственно либо рынка, либо государства), и статус тех идеалов, которые рождаются и функционируют в условиях его господства. Гегемония саморегулирующегося рынка, которому соответствует свободная конкуренция, преобладание мелкой частной собственности над крупной, сельского населения над городским, «деревни» над городом и т. п., предопределяет — через цепь опосредований — гегемонию определенных типов сознания, группирующихся вокруг «рыночного полюса»<sup>22</sup>. Тем самым предопределяется и характер господствующих социальных идеалов, в том числе и утопических. Перерастание капитализма свободной конкуренции в монополистический, а затем и в государственно-монополистический капитализм предопределяет поэтапный переход господствующего статуса к группирующимся вокруг «этактистского полюса» типам общественного сознания, что в конечном итоге меняет характер господствующих утопических идеалов.

Обратившись к истории, нетрудно установить, что все четыре фазы подъема утопического сознания в США (отмеченные нами выше) приходятся не просто на периоды обострения социально-экономических и политических противоречий американского капитализма, но именно на периоды *трансформации механизмов регулирования* воспроизводства общественной жизни, конкретно — на периоды *усиления роли государства* со всеми вытекающими отсюда социальными и культурными последствиями.

Характерно, что каждый новый этап процесса перехода господствующей роли от рынка к государству сопровождался *однотипными реакциями общественного сознания*, порождая однотипные утопические идеалы. Можно выделить три группы или три типа таких идеалов, а именно: а) идеалы *романтического* (или консервативного) типа, защищающие отношения, институты и ценности, порож-

---

<sup>22</sup> Более подробно вопрос о влиянии этактизации общественной жизни на общественное сознание, о «рыночном» и «этактистском» «полюсах» общественного (и конкретно-политического) сознания рассмотрен в коллективной монографии «Современное политическое сознание в США». М., 1980.

даемые рынком (и обеспечивающие его господство) и имеющие более или менее четко выраженный антиэтатистский характер<sup>23</sup>; б) идеалы *позитивистского* или *циентристско-технократического* типа, построенные на гипертрофированном представлении о возможностях государства в решении актуальных проблем, стоящих перед обществом и связывающие реализацию этих возможностей развитием науки и техники; в) идеалы *социалистического* типа, которые при всем их разнообразии ориентированы, с одной стороны, на ликвидацию (или резкое сужение действия) рыночных механизмов, а с другой — на изменение самой природы государства, вытесняющего рынок, в качестве основного регулирующего механизма.

Эти идеалы, как мы увидим далее, не только находили воплощение в утопиях всех уровней (народных, официальных, литературно-теоретических), они служили основой различных по содержанию, социальной сущности и политическому значению утопий. Иными словами, в своей абстрактной форме они не могли быть однозначно идентифицированы ни как «либеральные», «консервативные» или «радикальные», если брать их в идеологическом плане, ни как «прогрессивные» или «реакционные», если говорить об их политическом содержании. Только в контексте той или иной конкретной утопии получали они определенный смысл и значение. В этом можно убедиться на примере джефферсоновского идеала «фермерской Америки», который в XIX в. лежал в основе утопий, выражавших интересы леворадикально ориентированных сил, а сегодня составляет основу утопий, выражающих интересы и устремления правых.

Конечно, говоря об однотипных реакциях утопического сознания на процесс этатизации американского общества, мы предлагаем не более, чем схему, но она помогает понять не только характер прошлых этапов эволюции американской утопии, но и возможные направления развития социально-утопического сознания США в будущем. Однако прежде чем ставить вопрос о перспективах или говорить о современном этапе развития этого сознания,

---

<sup>23</sup> Мера отрицания государства романтическим утопическим типом меняется от одного этапа его развития к другому. Каждая более поздняя форма этого типа характеризуется дальнейшими «уступками» в пользу государства, отрицая прежде всего его новые претензии и «гегемонистские» поползновения.

необходимо исследовать, как происходило формирование социально-утопической традиции в США в XIX — первой половине XX в.

## § 2. Народная утопия

Определяя структуру своей книги «Английская утопия», британский историк-марксист А. Л. Мортон не без оснований замечал, что начинать исследование национальной утопической традиции надлежит с народной утопии, ибо, как уже отмечалось, она появилась раньше других и оказалась наиболее распространенной и долговечной.

Суждение Мортон об историческом примате народной утопии и ее роли в становлении национальной утопической традиции справедливо не только для Англии или Европы, но и для Америки. История социально-утопической мысли здесь также начинается с народной утопии, которая способствовала последующему становлению официальной и литературно-теоретической утопий.

В своей первоначальной форме американская народная утопия сложилась *за пределами Америки и до ее возникновения* (как, впрочем, и изначальная форма «американской мечты»). «Как состояние ума и как мечта Америка существовала задолго до того, как ее открыли. С самых ранних дней западной цивилизации люди мечтали о потерянном рае, о Золотом веке, где было бы изобилие, не было бы войн и изнурительного труда. С первыми сведениями о Новом Свете возникло ощущение, что эти мечты и стремления становятся фактом, географической реальностью, открывающей неограниченные возможности... Томас Мор, создав прецедент для бесконечных подражателей, поместил идеальное государство Утопию в только что открытых землях... Америка как идея уже прокладывала себе дорогу, указывая направление давним и до того несбыточным поискам счастья»<sup>24</sup>.

Американская народная утопия в своем изначальном виде была «американской» только по названию, точнее, по названию того географического региона, с которым народное сознание связывало долгожданное осуществление утопических идеалов, рождавшихся на европейской

---

<sup>24</sup> Литературная история Соединенных Штатов Америки. М., 1977, т. 1, с. 245, 246.

(прежде всего английской и французской) почве, из противоречий европейского общества и на базе европейской культуры. Таковыми эти представления и оставались в течение определенного времени, пока они не были скорректированы, развиты, дополнены или вытеснены новыми представлениями, которые явились уже прямым продуктом местных условий и были зафиксированы как собственно «американские» такими зоркими европейскими наблюдателями, как Токвиль или Кривекер.

Европейская народная утопия нового времени рождается как из противоречий позднефеодального и раннебуржуазного обществ, из постоянно воспроизводимого реальными общественными отношениями стремления трудящейся массы покончить с существующим положением и создать — пусть пока только в воображении — *иной*, радикально отличающийся от существующего, если не прямо *противоположный* ему мир. Поэтому идеалы народной утопии рождаются как *антитеза* народной оценки существующего в эксплуататорском обществе положения вещей.

В реальном мире царит тяжелый, изнурительный, подневольный труд. В утопическом мире такой труд отсутствует. Более того, в нем *отсутствует труд* как таковой — идея, которая впоследствии нашла широкое отражение и развитие в литературно-теоретической утопии, в частности, у Шарля Фурье.

В реальном мире господствует неравенство — социальное, политическое, экономическое. В утопическом мире сметаются все границы, разделяющие классы, сословия, касты и устанавливается полное *равенство*. При этом неразвитое народное сознание зачастую склоняется к истолкованию равенства прежде всего и главным образом как равенства потребления, тем более что в отличие от реального общества с его ограниченными ресурсами в мире, созданном народно-утопическим воображением, царит *изобилие и богатство*.

В существующем обществе человек угнетен и подавлен — в утопии он *свободен*. Однако народное сознание акцентирует в основном *негативный* аспект свободы («свобода от»): свобода от угнетения; от тяжелого труда; от подавления личности — словом, свобода от любых ограничений, от самой исторической необходимости, обеспечивающая индивиду полный, неограниченный простор для деятельности («делай, что хочешь», как в Телемской

обитатели Франсуа Рабле). Добавим, что свобода в народном сознании связана еще и с представлением об освобождении в человеке природного, естественного начала, т. е. о формировании *естественного человека*, подчиняющегося в своей деятельности непререкаемым велениям собственной природы.

В итоге общество, конструируемое народно-утопическим сознанием предстает как воплощение *справедливости* и *социальной гармонии*, где полностью отсутствует вражда между людьми, где *исключены войны*, где царит вечный мир и вселенское братство.

Иной, видимо, и не могла быть утопия, порождаемая сознанием угнетенной, поработоченной, бесправной массы. «Тьма» реальной жизни, не обнаруживающая никаких признаков «рассвета» (а именно так выглядела для трудящейся массы эпоха первоначального накопления), по необходимости должна была «уравновешиваться» только ярким, резким, контрастным «светом» утопии<sup>25</sup>. Чисто стихийно народная утопия складывалась в соответствии с той самой ориентацией на «maximum», которая рационально обосновывалась Кантом в «Критике чистого разума».

Вот эти идеалы, порожденные притеснением, эксплуатацией, нуждой и психологически более близкие индивиду, который или участвует в процессе производства по принуждению, или, напротив, исключен, выброшен вовсе из этого процесса и поставлен вне общественных классов, и составили первоначальную основу американской утопии. Забегая несколько вперед, заметим, что эти идеалы никогда не исчезали полностью из народно-утопического сознания Америки, поскольку на всех этапах своего развития американское общество лишало собственнических иллюзий и выбрасывало на «дно» довольно значительную массу людей. Этот процесс усилился во второй половине XIX—начале XX в. в связи с экстенсивным развитием американского рабочего класса (что было оборотной стороной процесса «раскрестьянивания» американского фермера) и

<sup>25</sup> «Для труждающихся и обремененных,— писал русский правовед профессор П. Новгородцев,— для бедных тружеников земли нужны впереди светлые перспективы, и эти перспективы даются в образе ожидаемого совершенства жизни. Усталые путники на жизненном пути, люди ищут отдохнуть и забыться в сладких мечтах о счастье, пережить хотя бы в воображении это блаженное состояние, где нет более ни борьбы, ни тревог, ни тяжелого изнурительного труда» (Новгородцев П. Об общественном идеале. М., 1917, с. 25).

«закрытием» фронта. Вот почему в американском фольклоре на протяжении всего XIX и начала XX в. встречаются идеалы и образы, восходящие к европейской народной утопии нового времени, составившей, как уже отмечалось, изначальную основу американской народной утопии<sup>26</sup>.

И все же эти идеалы образовывали лишь сравнительно тонкий слой в народном сознании Америки. Специфика ее исторического развития вносила свои коррективы в их содержание и форму, рождая систему представлений, которая впоследствии была более или менее жестко связана с «американской мечтой» и которая в той мере, в какой она отвечала интересам господствующего класса, сознательно закреплялась последним в национальной культуре. С помощью средств массовой коммуникации она воспроизводилась в сознании новых поколений американцев и иммигрантов, прибывавших в Америку в поисках счастья.

В Европе нового времени народная утопия выражала чаяния «низов», прежде всего крестьянства и городских ремесленников<sup>27</sup>, перед глазами которых не было реальных перспектив радикального изменения собственного положения в обществе. В ином свете представляла Америка, куда эти крестьяне и ремесленники<sup>28</sup> бежали «от европей-

---

<sup>26</sup> Широкой популярностью в Америке конца XIX — начала XX в. пользовалась, как отмечают Джон и Элан Ломанс в книге «Американские народные песни», песня «Большие леденцовые горы». В ней поется о чудесной стране, где каждый день ярко светит солнце, где земля щедро одаряет фермера своими плодами, где виски, лимонад и содовая текут рекой, где сигареты растут прямо на деревьях, где узник легко может пройти сквозь тюремные стены и где — существенная деталь — «изобретатель труда был зажарен в масле» («they boiled in oil the inventor of toil») (см.: *The Big Rock Candy Mountains.*— In: *Utopian America.* Ed. by Ivan Doig, p. 83, 84).

<sup>27</sup> См.: *Мортон А. Л.* Английская утопия; *Барз М. А.* К вопросу о предмете и методе истории социалистических идей.— В кн.: *История общественной мысли.* М., 1972.

<sup>28</sup> Основную массу переселенцев составляли представители тех групп, среди которых народная утопия в Европе пустила глубокие корни. «Что же представляли собой люди, приехавшие в Америку и составившие в конечном счете основное ядро первых и последующих поселений?... Интенсивно проводимые «огораживания» привели к стону с земли большого числа арендаторов, мелких фермеров и сельскохозяйственных рабочих Британии. Существовавшая уже в то время в городах безработица затруднила поглощение этих людей британской промышленностью. Другая группа, лишенная развитием английского капитализма средств к существованию, включала мелких ремеслен-

ского феодализма с целью учредить чисто буржуазное общество»<sup>29</sup>. Здесь, становясь мелкими собственниками, они освобождались от тех пут и ограничений, которые сковывали их по рукам и ногам в Европе; здесь, как им казалось, они становились хозяевами собственной судьбы. Многие переселенцы, правда, оказывались на новом месте едва ли не в таком же тяжелом положении, как и у себя на родине, но в Америке их не покидала надежда на то, что им в конечном счете «повезет». Даже те, кто вынужден был согласиться на выполнение в течение некоторого времени рабского труда (в качестве так называемых «за-контрактрованных слуг»), надеялись «после освобождения от кабалы стать владельцами своей фермы и своей земли»<sup>30</sup>. Новые формы социального бытия трансформировали психологию иммигранта-грузеника<sup>31</sup>, а в конечном счете и те социально-утопические идеалы, которые он привез с собой из Европы. Хотя большинство этих идеалов было «удержано» американским народно-утопическим сознанием, в их содержании и приоритетах произошли изменения — подчас весьма существенные.

При всей внутренней неоднородности и противоречивости европейской народной утопии Нового времени в ней отчетливо просматривалась социалистическая (точнее сказать, выдержанная в духе «грубого», «уравнительного» коммунизма) тенденция. Американская народная утопия XVII—XIX вв. была не менее противоречива, чем европейская, и в ней также можно обнаружить подобные элементы и тенденции. Однако господствующие позиции в этой утопии занимала не социалистическая, а мелкособ-

---

ников, квалифицированных рабочих, учеников и подмастерьев из ремесленных мастерских. Разорившись у себя на родине, они готовы были попытаться счастья за океаном...» (Война за независимость и образование США. М., 1976, с. 50).

<sup>29</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. т. 39, с. 128.

<sup>30</sup> Война за независимость и образование США, с. 50.

<sup>31</sup> Характеризуя эту трансформацию, Гектор Сент Джон де Кревекер писал в «Письмах американского фермера», что, когда европеец попадает в Америку, «он начинает забывать о своей былой рабской зависимости, радость и гордость невольно наполняют его сердце, в голове зарождаются новые мысли — мысли американца... Воскреснуть из небытия, стать свободным человеком, владельцем земель, на которые распространяются все блага самоуправления,—какая это разительная перемена! Именно эта перемена и превращает его в американца» (Цит. по: Паррингтон В. Л. Основные течения американской мысли, т. 1, с. 204).

ественническая, мелкобуржуазная тенденция, в духе которой и трактовались ее идеалы.

Центральное место в американской народной утопии рассматриваемого периода принадлежит идеалу равенства, трактуемому не столько в духе потребительского равенства и равенства имуществ, сколько в духе равенства возможностей<sup>32</sup>, открывающихся перед каждым членом общества. Причем эти возможности распространяются не только на экономическую, но также на политическую и правовую сферы. Речь идет, таким образом, о равноправии и равном участии в управлении политическими делами общества, т. е. о народном суверенитете. Хотя в американском народном сознании, неизменно многомерном, всегда звучали анархистские мотивы, находившие отражение в идеале «народной вольницы»<sup>33</sup>, это сознание отрицало не столько власть государства как таковую, сколько обособленную государственную власть. «Правительство страны — это сам народ»<sup>34</sup> — вот идеал, прочно укоренившийся в народно-утопическом сознании Америки и определявший линию поведения участников многих массовых движений на протяжении XVIII—XIX вв. Практически это означало поддержку института местного самоуправления как наиболее адекватного народному суверенитету.

Ориентация на равенство возможностей и народный суверенитет неизбежно предопределяла и новую трактовку свободы. Последняя приобретает в сознании американцев, помимо негативного (свобода от эксплуатации, от угнетения), еще и позитивный аспект: свобода предпринимательской деятельности, свобода принятия решений, касающихся как собственной судьбы, так и судьбы общества в целом.

Мелкий собственник — фермер или ремесленник — индивидуалист. Естественно, что его идеалом является такая социетальная структура, которая могла бы, с одной сторо-

---

<sup>32</sup> То, что принято по традиции называть «равенством возможностей» в Америке, есть, строго говоря, не что иное, как равенство условий, в которые поставлены индивиды и которые делают их реальные возможности неравными, поскольку, как правило, неравны их материальные, интеллектуальные и прочие потенциалы. Америка, конечно, создавала для европейских иммигрантов более благоприятные возможности, чем другие страны, но она никогда не была ни обществом «равных прав», ни обществом «равных возможностей».

<sup>33</sup> См.: Goodman P. Like a Conquered Province. N. Y., 1967.

<sup>34</sup> Фонер Ф. Указ. соч., т. 1, с. 109.



ны, гарантировать его индивидуалистический статус, а с другой — обеспечить необходимое «сцепление» с другими такими же «свободными индивидуалистами» и защитить его от возможных врагов. Оптимальную форму такой структуры индивидуалист видит в community — общине. Над ней, правда, стоит государство, но поскольку оно не является, как предполагается, ни централизованным, ни сильным, его можно, строго говоря, даже не принимать в расчет.

Нетрудно заметить, что эти идеалы отнюдь не являются социалистическими по своему содержанию. Они выдержаны скорее в духе мелкобуржуазного (фермерского) демократизма или, как мы будем именовать их в дальнейшем, в духе утопий «фермерской Америки». Конечно, по мере того как развитие капитализма вело к «раскрестьяниванию» все большей части фермерства и превращению их в наемных тружеников — промышленных рабочих и служащих, в американской народной утопии нарастает внутренняя дифференциация. В нее проникают и занимают в ней прочное место новые, социалистические идеалы — идеалы *общественной собственности* на средства производства, уничтожения эксплуатации, ликвидации классовых различий, свободного развития каждого члена общества. Эти идеалы, хотя еще и не в артикулированной форме, провозглашаются некоторыми рабочими организациями США уже в 30-х годах XIX в.<sup>35</sup> Новый импульс внедрению социалистических идеалов в народную утопию дал подъем рабочего и фермерского движения в последней четверти XIX в. После выхода в свет романа Э. Беллами «Взгляд назад» (1888), содержавшего утопическо-социалистическую программу, в стране начинают создаваться в

<sup>35</sup> Так, в «Воззвании к рабочим Новой Англии» (1831) «Ассоциация фермеров, мастеровых и других рабочих Новой Англии» призывала положить конец существующим в стране порядкам и заменить их такой общественной системой, «при которой просвещение и знание стали бы всеобщим достоянием и всем дано было бы наслаждаться жизнью и свободой» (См.: *Фонер Ф.* Указ. соч., т. 1, с. 127). В 1835 г. Д. Коммерфорд, один из руководителей тред-юнионистского движения, говорил (в связи со второй годовщиной создания генсовета тред-юнионов города Нью-Йорка) о таком времени, когда «машина будет использоваться не ради выгоды меньшинства, как сейчас, а на благо большинства. Правительства станут узаконенными хранителями прогресса техники и заставят применять машины для того, чтобы сделать жизнь народа лучше и удобней» (*Фонер Ф.* Указ. соч., т. 1, с. 196, 197).

массовом порядке так называемые «клубы национализаторов», ставившие целью практическое осуществление этой программы. Однако, несмотря на рост их популярности, социалистические идеалы не обрели доминирующей роли в американской народной утопии. Даже в период широкого увлечения программой Беллами, когда, по словам современника этих событий, «книги Генри Джорджа, Беллами и других экономистов и писателей раскупались в сельской местности в огромных количествах и с жадностью читались и изучались»<sup>36</sup>, грейджеры, гринбекеры и популисты отстаивали в своих лозунгах и политических программах скорее традиционные буржуазно-демократические, нежели социалистические идеалы, выступая за «равенство всех перед законом», против «социальных привилегий для кого бы то ни было», за «передачу управления республикой в руки простых людей»<sup>37</sup>.

Эти идеалы разделялись не только фермерством, но и значительной частью американского рабочего класса того времени. И это в условиях, когда последний достаточно твердо заявил о себе как о самостоятельной общественной и политической силе, когда Америка быстрыми темпами

---

<sup>36</sup> Цит. по: *Куропятник Г. П.* Фермерское движение в США. М., 1971, с. 138.

<sup>37</sup> «...мы стремимся к тому,— говорилось в «Платформе» Национальной конференции Народной партии (1892),— чтобы управление Республикой вновь было передано в руки „простых людей“, класс которых и породил ее. Мы утверждаем, что наши цели находятся в соответствии с Национальной Конституцией и заключаются в том, чтобы создать более совершенный Союз и утвердить справедливость, гарантировать внутреннее спокойствие, обеспечить для всех безопасность, добиться всеобщего благосостояния и сохранить блага свободы для себя и для наших потомков. Мы утверждаем, что наша Республика может продолжать существовать как свободное государство, только имея своей основой любовь людей друг к другу и всего народа к нации...» (The People's Party National Convention of 1892.— In: *Walker R. H.* The Reform Spirit in America, p. 135). «Платформа» требовала «положить конец угнетению, несправедливости и бедности» (p. 136), утверждала, что «богатство принадлежит тому, кто его создает» (p. 136), что «земля, включая все естественные источники богатства, является народным достоянием» (p. 137). Эти идеалы получили широкое отражение в американском фольклоре. Дж. Брайен (J. E. Bryan), один из деятелей Союза фермеров Арканзаса, дает в приложении к своей книге *The Farmers' Alliance: Its Origin, Progress and Purposes.* (Fayetteville, Ark., 1891, p. 153) тексты некоторых народных песен того времени, в которых говорится о «свободе», «справедливости» «власти простых людей», «равных правах для всех»,

продолжала идти по пути промышленного развития, а национальный капитализм находился в преддверии монополистической стадии. Одна из основных причин такого явления коренилась, как показал Ф. Энгельс, в *неравномерности развития США*. «Америка — самая молодая и в то же время самая старая страна в мире,— писал Ф. Энгельс в письме к Ф. Зорге от 16 января 1895 г.— Так же, как у вас допотопнейшая мебель уживается с изобретенной вами совершенно самостоятельно, а дрожки в Бостоне, какие я в последний раз видел в Лондоне в 1838 г., и дилижансы XVII в. в горах уживаются с пульмановскими вагонами, точно так же Вы сохраняете и все давно изношенные в Европе старые духовные одеяния. Все, что здесь отжило свой век, может просуществовать в Америке еще одно-два поколения... Это происходит, с одной стороны, оттого, что в Америке лишь теперь начинают находить время не только для заботы о материальном производстве и обогащении, но и для свободного духовного развития и необходимого для него предварительного образования. С другой же стороны, это происходит также и из-за раздвоенности развития Америки, которая, с одной стороны, занята еще *первоначальной* задачей: освоением огромной девственной целины, а с другой — вынуждена уже участвовать в борьбе и за первое место в промышленном производстве. Отсюда подъемы и спады движения в зависимости от того, что берет перевес в голове среднего американца — сознание промышленного рабочего или возделывающего целину крестьянина»<sup>38</sup>.

Рост левых настроений в 10–20-х годах XX в. рождал самые смелые ожидания и надежды среди американских социалистов — сторонников У. Хейвуда, Ю. Дебса, У. Фостера. Многим тогда казалось, что, говоря словами В. И. Ленина, «переворот близится в Америке»<sup>39</sup> и совсем недалеко то время, когда социалистический идеал завладеет сознанием трудовой массы страны. Эти настроения усилились после победы социалистической революции в России. «Чарлз Э. Рутенберг, стоявший у истоков коммунистического движения в США, сделал далеко идущие выводы из победы Октября, опыта советских республик в Баварии, Венгрии и усиления революционного движения на европейском континенте. Весной 1919 г. он писал: „В считанные месяцы возникнут новые советские прави-

<sup>38</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 319.

<sup>39</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 22, с. 109.

тельства и Западной границей Советской Европы скоро станет Рейн... Сможет ли капитализм остановить там советское движение? Едва ли... Советское движение будет развиваться, пока не возникнет Всемирная Советская Республика".

Что до Соединенных Штатов, то Рутенберг с большим оптимизмом смотрел на будущее революционного движения в этой стране. Его оптимизм, разумеется, коренился в событиях в России. Спустя несколько лет, вспоминая о 1919 г., он оценивал доминирующее настроение левых сил США: „Пролетарская революция началась. Рабочие выступили. Революция будет развиваться. За немногие годы — два, три, быть может, пять — рабочие США пойдут рука об руку с революционными рабочими Европы“»<sup>40</sup>.

«Великая депрессия» 30-х годов и стимулированное ею обострение классовых противоречий американского общества, помноженное на вдохновлявшую тогда многих американцев «силу примера» Советского Союза, вызвали новую волну интереса к идеям и идеалам социализма, причем не только среди американского рабочего класса, но и среди некоторой части фермерства<sup>41</sup>. Однако по мере того как американская буржуазия выводила страну из кризиса и «гасила» массовое недовольство; по мере того как выяснялось, что строительство социализма сопряжено с решением ряда сложных проблем, волна социалистических увлечений в США стала заметно спадать.

Значит ли это, что в американском общественном сознании не произошло никаких изменений и среди трудящейся массы по-прежнему преобладало «сознание крестьянина», оттеснявшее «сознание промышленного рабочего» на задний план? Очевидно, нет. Но в Америке XIX — первой половины XX в. «сознание промышленного рабочего» не совпадало с социалистическим сознанием, а само социалистическое сознание не совпадало (особенно применительно к ситуации 10—20-х годов<sup>42</sup>) с марксистским сознанием. Объясняя природу такого несовпадения, Уильям З. Фостер писал: «В ходе длительной борьбы в период между войной за независимость и первой мировой войной рабочий класс Соединенных Штатов создал сильную экономическую классовую организацию, проявил неукротимый

<sup>40</sup> *Зубок Л. И., Яковлев Н. Н.* Новейшая история США. М., 1972, с. 24. <sup>41</sup> См. там же.

<sup>42</sup> См.: *Зубок Л. И.* Очерки истории рабочего движения в США, 1865—1918. М., 1962, с. 503, 504.

боевой дух и приобрел острое классовое чутье. Но он далеко отстал от рабочего класса Европы в отношении понимания необходимости борьбы за социалистическое общество в будущем. Это объяснялось в первую очередь тем, что в Соединенных Штатах существовали более благоприятные экономические и политические условия. Поскольку капитализм в США развивался в исключительно благоприятной обстановке, рабочим удалось в результате упорной борьбы вырвать у предпринимателей ряд значительных экономических и политических уступок. В борьбе против жестокой эксплуатации они развили свой боевой дух, но не классовое самосознание. За исключением наиболее передовых элементов, они еще не дошли до понимания того, что только социализм может принести им полное освобождение»<sup>43</sup>.

Кризис 30-х годов — это концентрированное выражение глубоких внутренних трансформаций капитализма, назревавших еще с конца прошлого века — не мог пройти бесследно для американского утопического сознания, в том числе и для народной утопии, которая должна была каким-то образом зафиксировать новые представления о функциях и роли государства, об отношениях между индивидом и обществом и т. п., вызвавшими раскол внутри либерального лагеря<sup>44</sup>. Среди рядовых американцев кризис пробудил живой интерес к социально-экономическим и политическим проблемам. Как замечает В. Паррингтон-младший, в те годы «о социальном планировании говорили больше, чем о бейсболе или законе о спиртных напитках. Радио стало большей политической силой, чем когда-либо прежде»<sup>45</sup>. Но, как и прежде, «решения, которые находило общественное сознание, всегда отличались простотой»<sup>46</sup>, сводя дело к тому, что нужно найти «разрешительное слово», некую панацею, скажем, осуществить какую-нибудь хитроумную денежную или налоговую реформу — и все сразу станет на свои места. Вот почему такую широкую поддержку получают в этот период утопические планы Френсиса Таунсенда, Хью Лонга, Говарда Скотта<sup>47</sup> и ряда других политических и общественных деятелей, объявивших, что они нашли простой ключ к решению всех проблем, который не только поможет вывести страну из кризи-

---

<sup>43</sup> *Фостер У. З.* Очерк политической истории Америки. М., 1953, с. 469, 470.

<sup>44</sup> См. подробнее: Современное политическое сознание в США.

<sup>45</sup> *Parrington V. L. Jr.* *American Dreams*, p. 195. <sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> См. об этих утопических планах § 3 настоящей главы.

са, но и обеспечит ей невиданное процветание. Вот почему, наконец, «новый курс» Ф. Рузвельта (редуцированный в его публичных речах до простых, понятных каждому американцу лозунгов, которые преподносились опять же как ключ к решению всех проблем) тоже в конце концов получил массовую поддержку.

В итоге прежние идеалы «народного суверенитета», «местного самоуправления», «минимального государства», пустившие глубокие корни в парадно-утопическом сознании эпохи свободной конкуренции, вытесняются новым идеалом — идеалом «сильной власти» в лице государства — организации, выражающей и «защищающей» интересы народа, «заботящейся» о народе, а то и просто опекающей его. Конечно, в 30-е г. эти идеалы внедрялись в народное сознание «сверху», но не нужно забывать, что четырем десятилетиями ранее они были выдвинуты (государство, защищающее разоряющегося мелкого собственника от монополий) самими «низам».

Этатистская тенденция в народно-утопическом сознании, наметившаяся еще во времена правления администрации Ф. Рузвельта, сохранилась и в послевоенный период. Более того, в условиях государственно-монополистического капитализма 50—60-х годов она получает дальнейшее развитие, способствуя углублению кризиса буржуазного индивидуализма и рождая новые представления об идеале человека, живущего в условиях «организованного общества».

Однако ни этатистская тенденция, ни научно-техническая революция, вооружавшая буржуазное государство мощными средствами воздействия на массовое сознание, не сделали народно-утопическое сознание «одномерным». Оно по-прежнему остается внутренне неоднородным, противоречивым сознанием, в рамках которого находят проявление классовые различия, а прежние «рыночные» идеалы не «погашаются» или нейтрализуются «этатистскими» идеалами, а либо парадоксальным образом сочетаются с ними, либо вытесняются в глубинные слои или на периферию этого сознания, чтобы когда-нибудь — вероятнее всего в кризисной ситуации — вновь заявить свои претензии.

Самостоятельную ветвь американской народной утопии составляет *негритянская*, или, как ее часто называют, *черная утопия*<sup>48</sup>. Народная утопия в США имеет несколько

<sup>48</sup> См., в частности: Williams P. N. Black Perspectives on Utopia.— In: Utopia — Dystopia? Ed. by P. E. Richer. Cambr., Mass., 1975;

национальных (этнических) ветвей, каждой из которых присущ собственный «колорит», отличающий ее от «белой» утопии. Америка вовсе не является таким «плавильным котлом», каким ее порою считают на Западе. В течение длительного времени в США продолжают существовать негритянская, итальянская, китайская и ряд других общин, члены каждой из которых сохраняют из поколения в поколение свою культурную самобытность и разделяют комплексы специфических социальных идеалов, которые можно рассматривать как национальные разновидности американской народной утопии.

Однако негритянское население занимает среди национальных меньшинств Соединенных Штатов особое место, определяемое его численностью, степенью интегрированности в общество и исторически предопределенной обособленностью<sup>49</sup>, вкладом в развитие американской цивилизации и культуры. Но главное (применительно к рассматриваемому аспекту) заключается в том, что именно негры, а не китайцы или итальянцы, были *насильственно* привезены в США и превращены в рабов, т. е. поставлены в такое положение, в каком не находилось ни одно другое из национальных меньшинств Америки. Именно это обстоятельство

---

Dreamers of American Dream (о Маркусе Гарви); книга *Pease W. H., Pease J. H. Black Utopias*, Madison, 1963 полностью посвящена описанию экспериментальных негритянских общин первой половины XIX в. и практически не содержит никакой информации о развитии негритянской социально-утопической мысли в США. В марксистской литературе этот вопрос не исследовался в качестве самостоятельной проблемы. Однако работы таких авторов, как У. Фостер, Г. Аптекер, Г. Уинстон, У. Дюбуа, а из советских историков — И. Геевский, Р. Иванов, С. Червонная и других, посвященные различным аспектам негритянского вопроса, помогают составить представление об основных этапах становления и содержании негритянской утопии.

<sup>49</sup> Известно, что среди американских негров далеко зашел процесс расслоения... Негритянское население дифференцируется на те же классы и слои, что и остальная часть населения США... Однако полного „слияния“ не происходит, по-прежнему сохраняется известная грань, определяемая черным цветом кожи. Негры были и остаются объективно существующей социальной общностью, занимающей особое положение в экономической и политической жизни, имеющей свои историко-культурные традиции» (*Мигрохин Л. Н. Негритянское движение в США: идеология и практика*. М., 1974, с. 6). Добавим, что процессы дифференциации, о которых упоминается в цитируемом отрывке, стали отчетливо проявляться лишь в XX в., а до этого не носили массового характера.

делает «черную утопию» отличной от «белой утопии» и от «американской мечты», как это не раз подчеркивал Мартин Лютер Кинг. «Черная утопия» возникла как потаенная или открыто декларированная мечта рабов об ином, лучшем мире, что наложило на нее неизгладимый отпечаток и сделало самостоятельной, стоящей особняком частью американской народной утопии.

О ранней «черной утопии», сложившейся до формального освобождения негров, мы можем судить в основном по памятникам фольклора. Как отмечает американский исследователь Престон Уильямс, «утопические представления негров не выражены в каком-то трактате, изображающем функционирование некоего отдаленного сообщества. У них нет ничего, подобного «Государству» Платона, или «Утопии» Мора, или «Взгляду назад» Беллами. Утопические идеи создавались конкретными людьми, но, как это было и со спиричуэлс, имена авторов были забыты, а идеи стали частью фольклора»<sup>50</sup>. Особая роль принадлежит здесь негритянским народным песням, в первую очередь спиричуэлс, ибо эти песни — «ритмический крик раба — остаются сегодня, — как писал У. Дюбуа в 1903 г., — не просто единственной народной музыкой, но самым прекрасным выражением человеческого опыта, рожденного по эту сторону океана»<sup>51</sup>, выражением надежд негритянского народа.

Спиричуэлс — песни по преимуществу религиозного содержания, что предопределяет строй их образов, язык, символику, а тем самым и внешние черты утопического мира, «зашифрованного» в этих творениях народного гения. Это мир религиозных символов и образов, но это посюсторонний мир<sup>52</sup>. И хотя эти произведения бесхитростны, по-

<sup>50</sup> Williams P. N. Op. cit., p. 47.

<sup>51</sup> Du Bois W. E. B. The Souls of Black Folk. N. Y., 1965, p. 160, 161.

<sup>52</sup> Народная утопия часто принимает религиозную форму, что само по себе еще не делает ее религиозной утопией. Вообще, строго говоря, религиозная утопия — нонсенс, ибо утопия всегда имеет посюстороннюю ориентацию. Применительно к народной утопии это обстоятельство четко выявлено А. И. Клибаповым. «Образы, в которых выступала мысль об идеальном общественном строе, являлись плодом воображения, порожденным отношениями реальной жизни. Но и самые фантастические из этих образов решительно отличались от образов религиозной фантазии, включая и те случаи, когда они выступали в религиозном облачении. Ибо речь шла не о „небесной отчизне“, а об оптимальном строе человеческих отношений, и во всем множестве случаев, когда такой строй наименовывался „расм“ или „цар-



рою стереотипны по содержанию и небогаты по языку, они позволяют, как это показал ряд американских исследователей<sup>53</sup>, составить хотя бы общее представление об утопических идеалах негра-раба.

Центральный идеал негритянской утопии — *справедливость*. Утопия негра — это реальный мир белого человека, и только справедливость, *уравнивающая* его с белым, открывает ему доступ в эту утопию, разрушает барьер, отделяющий мир белого человека от мира черного человека. Вообще надо сказать, что психология раба, жаждущего освобождения, часто ориентирует его не столько на преобразование мира, в котором он занимает рабское положение, сколько на устранение барьера, отделяющего его от его повелителя. И лишь последующее осознание иллюзорности этой цели заставляет его задуматься о более радикальных шагах. Освобождение от рабства, равенство с белыми, возможность найти свое счастье — все это выкристаллизовывается в стремление негра оказаться в таком обществе, основой которого была бы справедливость. «Вся печаль Песен Печали проникнута надеждой — верой в конечное торжество справедливости... Порою это вера в жизнь, порою вера в смерть. Порою уверенность в существовании там, в запредельном мире, безграничной справедливости. Но что бы это ни было, смысл всегда ясен: что когда-нибудь, где-нибудь человек будет судить о человеке не по цвету его кожи, а по его душе»<sup>54</sup>.

Негр хочет «правого суда»<sup>55</sup>, который — он уверен в этом — позволил бы ему войти в качестве полноправного члена в мир человеческого *братства*, где в основе отношения людей друг к другу лежала бы *любовь* и где человек не чувствовал бы себя одиноким. В этом мире царила бы *естественность* и *радость*<sup>56</sup> и не было бы совсем *тяжелого*

---

ством божием“, это были земной „рай“ и „царство божие“ на земле. Образы эти не усыпляли ум и не расслабляли волю. Напротив, вдохновляли «на борьбу со всем тем, что препятствует достижению идеального, достойного человека состояния» (*Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России. М., 1977, с. 4).

<sup>53</sup> См., например: *The Book of American Negro Spirituals*. Ed. with an introd. by J. W. Johnson. N. Y., MCMXXIX.

<sup>54</sup> *Du Bois W. E. B.* Op. cit., p. 167.

«И днем и в полночь, все время помни — брод перед нами. Одна надежда — суд будет правым, брод перед нами» (Голоса Америки: Из народного творчества США. М., 1976, с. 213).

<sup>56</sup> «...На берегах реки далекой, на Иордане... душу негра роса смочет... Там отдохнем и повеселимся, совсем как дети» (Там же).

труда. В негритянской утопии снова отчетливо звучит, как и в европейской народной утопии нового времени, мотив освобождения от труда, ибо раб знает только одну — подневольную — его форму.

Ранняя негритянская утопия рисует не столько образ государства, сколько образ *общины*, в ней отсутствует четко выраженное представление о политической структуре общества. И это, конечно, не удивительно, если учесть изолированность негров от политической системы и общий уровень культуры раба.

Освобождение негров в результате победы Севера в Гражданской войне было важным, но не решающим шагом на пути негритянского населения США к реальной свободе. Прежняя изоляция, ставившая американского негра вне Америки, была, казалось бы, преодолена. Но барьер оставался — реальный, а в ряде случаев и формальный. Переставая быть рабом и становясь гражданином США, негр оставался негром, человеком с черной кожей, что привязывало его видимыми и невидимыми нитями к прежнему рабскому состоянию. Эта двойственность положения порождала двойственность психологии, о которой писал У Дюбуа в начале XX в. «Во-первых, мы должны помнить, что, живя, как это приходится черным, в тесном контакте с великой современной нацией и разделяя, хотя и не полностью, духовную жизнь этой нации, они по необходимости должны испытывать более или менее непосредственное влияние всех религиозных и этических сил, которые направляют сегодня движение Соединенных Штатов. Эти вопросы и движения, однако, затмеваются и умаляются наиболее важным (для них) вопросом их гражданского, политического и экономического статуса. Они должны постоянно обсуждать „негритянскую проблему“, должны жить, действовать, пребывать в ней и интерпретировать все остальное в ее свете или мраке... Из этой двойной жизни, которую должен вести Американский Негр как Негр и как Американец, как человек, увлекаемый течением века нынешнего и в то же время захваченный водоворотом пятнадцатого века, из этой жизни должно рождаться болезненное самосознание... Такая двойная жизнь, с двойными мыслями, двойным долгом и двойными социальными классами, должна вести к возникновению двойного мира и двойных идеалов, вводя разум в искус притворства или бунта, лицемерия или радикализма»<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> Du Bois W. E. B. Op. cit., p. 129.

Отсюда и двойственность негритянской утопии XIX—XX вв., и двойственность подхода к ее решению. Как американец, как представитель определенного класса, негр разделяет идеалы той или иной социальной утопии, имеющей распространение среди белого населения Америки. Но как негр, он придерживается этнически ограниченной негритянской утопии, которая хотя и претерпела определенную эволюцию к началу XX в. и лишилась прежней наивности, однако по-прежнему ориентирована на построение справедливого, равноправного, свободного мира для черного человека. Как американец, негр хотел бы построить это справедливое общество здесь, на американской земле. Но как негр, которому постоянно напоминают, кто он такой и на пути которого к «интеграции» в американское общество возводят тысячи препятствий, он видит возможность построения утопического общества только *за пределами* Америки. Так возникает негритянская «утопия бегства» доктора Маркуса Гарви, негра с Ямайки, организатора и руководителя так называемой Всемирной ассоциации по улучшению положения негров. В 20-х годах XX в. Гарви развертывает движение «Назад в Африку!», целью которого была репатриация американских негров на африканский континент и создание «великой Африканской империи». Негры, утверждал Гарви, имеют такое же право на «место под солнцем», как и белые. Их стремления к «счастью и благосостоянию», к «социальному равенству», «демократии» и «прогрессу» законны. Но они должны (и могут) построить свободное государство сами, и не в Америке, а за ее пределами. «Негры должны будут создать свое собственное правительство, свою промышленность, искусство, науку, литературу и культуру, прежде чем мир перестанет принимать их в расчет»<sup>58</sup>.

Гарви в общем не был оригинален. Идея репатриации негров в Африку (в основном в Либерию) обсуждалась американцами (как белыми, так и черными) на протяжении многих десятилетий. Кое-кому она казалась реальным путем решения негритянского вопроса в Америке, но никто до Гарви не пытался в таких масштабах осуществить ее на практике. Предприятие Гарви завершилось сокрушительным поражением, а сам он, став жертвой финансовой аферы, угодил за решетку. Но даже если бы

<sup>58</sup> *Garvey M. Appeal to the Soul of White America.*— In: *Passport to Utopia.* Ed. with an introd. by Arthur and Lila Weinberg. Chicago, 1968, p. 221.

делю не имело столь печального исхода для самого Гарви, все равно трудно предположить, что его проект мог бы быть последовательно и успешно осуществлен. Однако дело даже не в этом. Для исследователя «черной утопии» гораздо важнее то, что идея репатриации получила достаточно широкий отклик среди негритянского населения США, и тысячи семей готовы были любым способом добыть необходимые средства, чтобы оплатить переезд. «Переселить миллионы негров в Африку, изгнать оттуда белых колонизаторов и создать на Черном континенте империю было задачей, мягко выражаясь, нереальной. И тем не менее движение «Назад в Африку!» всколыхнуло широкие массы негров США. Гарви поддержали многие негритянские лидеры, среди которых был и Уильям Дюбуа. Дюбуа подчеркивал, что Гарви «с удивительным успехом обобщил и выразил недовольство и дух протеста, накопившиеся за долгие века страданий в вест-индском крестьянстве»<sup>59</sup>. Дискредитация Гарви как политического деятеля привела к быстрому спаду движения. Но как показали последующие десятилетия американской истории, ни идея переселения в Африку, ни сформировавшиеся еще в годы рабства народно-утопические идеалы не были изжиты негритянским сознанием. Даже в изменившихся условиях, когда возросла степень расовой интеграции негритянского населения в американское общество, уровень образования и благосостояния негров, их вовлеченность в рабочее и общедемократическое движение, — даже в этих условиях изначальные народно-утопические идеалы остаются той фундаментальной основой, на которую лишь наслаиваются новые идеалы, как это было в период «мятежей» в негритянских гетто в конце 60-х годов.

### § 3. Социально-теоретическая и литературная утопия

На протяжении XIX — первой половины XX в. в американской социальной теории и художественной литературе сложилась устойчивая утопическая традиция, выкристаллизовавшаяся в произведениях разных жанров — романах, трактатах, политических документах. При всем своем внутривидовом многообразии они могут быть сгруп-

<sup>59</sup> Иванов Р. Дюбуа, М., 1968, с. 170, 171.

пированы в соответствии с видовыми признаками в ряд типов, более или менее существенно отличающихся друг от друга и вместе с тем дающих представление об основных направлениях, в которых двигалась американская утопическая мысль, о тех идеалах, которые увлекали американское общество, о проблемах, волновавших жителей Нового Света.

Существует представление, что первая национальная документально оформленная утопия родилась на борту «Мэйфлауэра» в виде известного теперь «Соглашения» о гражданском управлении поселением<sup>60</sup>. Однако, как показывает текст самого документа, занимающий всего несколько строк, а также последующее развитие событий, «Соглашение», в соответствии с которым «нижеподписавшиеся, верные слуги короля Якова» объявляли о намерении соединиться «в политическую и гражданскую общину для сохранения между собою доброго порядка и достижения намеченной цели», не содержало конкретного видения утопического общества. Если оно и сыграло роль в становлении американской социально-утопической традиции, то лишь как один из многих исторических документов, который наряду с различного рода «хартиями» и «уставами» оказал влияние на борьбу социальных и политических партий, в процессе которой и происходило формирование этой традиции.

У всех классов американского общества — у аристократии, буржуазии, мелкой буржуазии (фермерства) и рабочего класса — существовали собственные представления о «наилучшей» организации общественной и частной жизни и путях ее достижения, т. е. собственные утопии, которые далеко не всегда согласовывались между собою, а порою исключали и отрицали друг друга. Больше того, разные группы внутри одного и того же класса нередко придерживались различных представлений об утопическом идеале. Во многих случаях эти идеалы были плохо артикулированы и систематизированы их авторами и про-

<sup>60</sup> «Первые американские мечты, зафиксированные в письменном виде, — пишет Стюарт Холбрук, — родились на борту маленького судна, пересекавшего бушующий Атлантический океан, судна, на котором плыли пассажиры, которые едва ли могли представить себе, что когда-нибудь о них будут вспоминать как о пионерах; и Мэйфлауэрское соглашение, хотя оно вскоре стало игнорироваться и было отвергнуто, часто рассматривается как свидетельство о рождении демократии» (*Holbrook S. H. Dreamers of the American Dream. N. Y., 1957, p. 35*).

ингаддистами, так что множество утопий остаются как бы «утопиями-в-себе», скрытыми от историка. Если хроники колониальных времен, или памфлеты периода революции, или дискуссии, развернувшиеся в ходе обсуждения Конституции, будут когда-нибудь проанализированы под углом зрения содержавшегося в них социального идеала; если такие писатели, как, скажем, Купер или Мелвилл, будут специально, а не походя исследованы именно как создатели социальных утопий, возможно, что тогда мы получим достаточно полную картину развития социально-теоретической и литературной утопии в Соединенных Штатах.

Как это показали В. Л. Паррингтон в «Основных течениях американской мысли», В. Л. Паррингтон-младший в «Американских мечтах» и ряд других авторов, одними из первых заявили о себе так называемые «теократические» утопии, которые в условиях колониальной Америки занимали господствующие позиции в утопическом сознании. Идея создания в Новом Свете образцового теократического государства родилась еще в Европе. Пуритане, которые сыграли столь существенную роль в формировании американского общества, его культуры и сознания, отправлялись на новый континент, имея целью утвердить там «богоугодные», т. е. идеальные в их представлении, порядки и, не претендуя на воссоздание земного рая (о чем мечтали некоторые светски ориентированные утописты), попытаться построить своего рода образцовое «государство-церковь». Значительный вклад в формирование национальной теократической утопии внесли такие видные религиозные и общественные деятели колониального периода, как Джон Коттон<sup>61</sup> и Джон Уинтроп. Но логическим завершением утопических проектов, выдвиг-

<sup>61</sup> «Самым авторитетным выразителем идеалов теократии в Новой Англии был Джон Коттон, первый наставник бостонской церкви. Еще в те дни, когда он был пастором церкви св. Ботольфа в старом Бостоне, ему грезилась Утопия «святых», освобожденных от тирании прелатов, и, смакуя какой-нибудь отрывок из сочинений Кальвина... он, без сомнения, прикидывал в уме, каким образом было бы лучше всего организовать такую Утопию на практике... Построить государство в древнеиудейском духе, где политические права предоставлялись бы людям в зависимости от их религиозных взглядов, где магистраты избирались бы из узкого круга лиц, а их власть не зависела бы от воли народа, где священнослужители являлись бы своего рода судом высшей инстанции, разъясняющим божественное право гражданам — подданным Иеговы, — такова была заветная цель Джона Коттона» (Паррингтон В. Л. Указ. соч., т. 1, с. 68, 75).

гавшихся американскими теократами, принято считать «Христианскую республику» Джона Элиота<sup>62</sup>, опубликованную в 1659 г.

Основываясь на Священном писании, Элиот «выдвигает свой план создания государственного строя, полностью отмечающий сепаратистскую естественно-правовую теорию и замечательный своей наивной простотой. Поскольку закон, совершенно непререкаемый, был установлен раз и навсегда, нет никакой надобности в законодательной власти, а поскольку единственным царем и правителем является Христос, не нужен также и светский глава государства. Следовательно, христианскому теоретику оставалось только разработать эффективную систему магистратов, которые разбирали бы судебные дела и разрешали тяжбы. Общество признает одни лишь обязанности — ему нет никакого дела до прав. . . . Чтобы обеспечить безотказную работу магистратов, Элиот предлагал разделить общество на группы по 10, 50, 100 и 1000 человек, каждая из которых должна избирать себе правителей, а эти правители должны в свою очередь избирать представителей в высшие советы. Таким образом, была бы создана система магистратов по восходящей линии вплоть до верховного совета страны, решения которого считались бы окончательными»<sup>63</sup>. Утопия Элиота, как можно видеть, не отличается ни глубиной, ни оригинальностью мысли. Но она интересна тем, что сводит воедино и доводит до логического конца (а в сущности — до абсурда) многие идеи американских теократов XVII в., искренне веривших, что «наилучшее» общество должно быть воплощением социальных идеалов, соответствующих духу Ветхого завета, и что принципы демократии и свободы воли в корне противоречат этим идеалам<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> *Eliot J. The Christian Commonwealth; or, The Civil Policy of the Rising Kingdom of Jesus Christ. L., 1659.* В перечне основных американских утопий, приложенных к книге В. Паррингтона-младшего «Американские мечты», трактат Дж. Элиота фигурирует в качестве первой американской утопии.

<sup>63</sup> *Паррингтон В. Л.* Указ. соч., т. 1, с. 132.

<sup>64</sup> «Содрогнешься при одной мысли, во что бы превратили «святые» Новую Англию, если бы им удалось навязать ей свою волю», — пишет В. Л. Паррингтон (Указ. соч., т. 1, с. 133). Но, как это порою случается, первой жертвой антидемократической утопии Элиота стал сам автор: постановлением генерального суда Бостона от 22 мая 1661 г. книга его была признана «дерзостным оскорблением» королевского правительства и запрещена.

Теократическая утопия не получила развития как самостоятельная ветвь американской социально-утопической традиции. Единственное, что закрепилось в последней — это *теологическая форма*, к которой прибегали время от времени американские утописты различных взглядов и направлений. Так, в 1845 г. появляется сочинение С. Джадда «Маргарет»<sup>65</sup>, где автор пытается показать, что утопия (трактуемая им в трансценденталистском духе) легко может быть осуществлена, если все будут придерживаться принципов христианства. Та же идея пронизывает и ряд утопий 70—80-х годов, например книгу Т. Колленса «Эдем труда, или христианская утопия»<sup>66</sup>. Противоречия между трудом и капиталом, утверждает Колленс, не могут быть разрешены в условиях богопротивного духа конкуренции. Единственный выход — в обращении к заветам Христа, в осуществлении принципа христианской любви<sup>67</sup>. Однако христианство Колленса имело явно популистскую окраску и было скорее способом оформления популистских утопических идей, нежели абстрактной проповедью «чистой» религиозной доктрины. То же самое можно сказать о некоторых других утопиях, например о так называемых «альтрурийских» романах У. Д. Хоуэллса, где христианские идеи служат только оболочкой, за которой скрывается различное содержание.

Господство теократии в Новой Англии конца XVII—начала XVIII в. не могло воспрепятствовать формированию демократических идеалов в сознании некоторой части колонистов, стоявших в оппозиции к господствующим группам (Томас Хукер, Роджер Уильямс<sup>68</sup>). Дальнейшую

---

*Judd S. Margaret, a Tale of the Real and the Ideal, Blight and Bloom; including Sketches of a Place Not Before Described, Called Mons Christi.* [anon.] Boston, 1845.

<sup>66</sup> *Collens T. W. The Eden of Labor, or the Christian Utopia.* Philadelphia, 1876.

<sup>67</sup> «Если бы труд и капитал соединились в одном лице и если бы соединились они по закону любви, идущему от Господа нашего Иисуса Христа, то все человечество жило бы в изобилии» (*Collens T. W. Op. cit.*, p. 116).

<sup>68</sup> Роджер Уильямс «мечтал об общественном строе, который оказался бы благодатнее любой теократии и осуществил бы надежду людей на установление всемирного братства, более дружного и всеобъемлющего, чем секта или церковь, деревня или страна, охватывающего все расы и верования, объединяющего разъединенные сообщества людей посредством общего для всех духа доброй воли... Привезя с собой в Америку новое крайнее учение левеллеров, он словно пустил стаю лисиц с



судьбу этих еще не сложившихся окончательно идеалов должна была решить политическая борьба, которая развернулась в стране после провозглашения независимости и оказалась непосредственно связанной с вопросами о путях развития молодого государства. Победа принципа федерализма или конфедерализма, индустриального или аграрного пути, а в конечном счете победа торгово-промышленной буржуазии или мелкого фермерства во многом предопределяли направление дальнейшего развития американской демократии, ее формы и содержание. Путь, который в итоге был избран Америкой и который блокировал осуществление идеалов «аграрной демократии», привел среди прочих последствий к тому, что эти идеалы получили сублимированное выражение в своеобразной форме утопий, которые можно назвать **«утопиями фермерской Америки»**. Как показала последующая история США, этот тип утопий глубоко укоренился в американском общественном сознании и в той или иной форме всегда давал о себе знать, особенно в кризисных ситуациях, как это было сначала в 30-х (в период первого крупного экономического кризиса), а затем 70—90-х годах XIX в., когда в стране развернулись движения грейнджеров, гринберков и популистов.

Мелкобуржуазные по своей социальной сущности, эти утопии выражали прежде всего идеалы и иллюзии фермерских масс, традиционные мечтания мелкого земельного собственника о «свободном фермере на свободной земле». Однако по своему социальному и политическому содержанию утопии фермерской Америки были значительно шире, поскольку в них находили проявление мелкобуржуазно-эгалитарные устремления индивидуалистически ориентированного мелкого собственника, присущие не только фермеру, но и ремесленнику, а также определенной части промышленных рабочих, которые, хотя и не владели собственностью, однако стремились к ее обладанию (что, кстати сказать, всегда питало центробежные тенденции внутри американского пролетариата). Добавим к этому, что нравственные добродетели, связываемые с господством мелкособственнического уклада и особенно наглядно проявлявшиеся на фоне противоречий, порожденных процессами индустриализации и урбанизации, делали

---

привязанными к хвостам зажженными факелами на жатву аккуратной пресвитерианской Утопии» (*Паррингтон В. Л.* Указ соч., т. 1, с. 109).

идеалы утопий фермерской Америки привлекательными и для представителей тех слоев общества, которым в общем были чужды мелкособственнические ориентации.

В теоретическом и эмоциональном отношении утопии фермерской Америки уходили корнями в идеи американского Просвещения, многие из которых явно были выдержаны в духе «аграрной демократии». Больше того, его представители были первыми, кто отреагировал на федералистско-индустриалистские тенденции, наметившиеся уже в 80-х годах XVIII в., сформулировав идеалы, которые составили фундамент утопий фермерской Америки. Это относится прежде всего к Бенджамину Франклину и Томасу Джефферсону. Они хотя и не создали целостных социально-утопических полотен, однако оставили ряд «эскизов» и «этюдов», которые были прямо или косвенно использованы утопистами последующих поколений.

В письме Бенджамину Вогану («О роскоши, лени и трудолюбию») Франклин делится мечтами о мире, из которого «нужда и нищета будут изгнаны»; где «каждый мужчина и каждая женщина будут заняты ежедневно четыре часа полезным трудом», что позволило бы «получить все необходимые средства и удобства жизни» и где «остающиеся свободные часы суток будут часами отдыха и счастья»<sup>69</sup>. При этом предполагается, что основой национальной экономики выступает сельское хозяйство, центральной фигурой которого является мелкий собственник, а промышленность играет второстепенную и подчиненную роль: «...люка в Америке имеется достаточно земли для нашего народа, там никогда не будет мануфактур в сколько-нибудь большом количестве или сколько-нибудь большого значения»<sup>70</sup>.

Однако наиболее последовательное и законченное воплощение утопия фермерской Америки в своем первоначальном виде получила у Томаса Джефферсона. Для автора Декларации независимости всегда оставался актуальным вопрос о путях осуществления прав на жизнь, свободу и стремление к счастью, провозглашенных в этом документе. Поиски средств осуществления одной утопии рождали к жизни другую утопию<sup>71</sup>. Для Джефферсона бы-

---

<sup>69</sup> The American Age of Reason. Moscow, 1977, p. 95.

<sup>70</sup> Франклин Б. Избранные произведения. М., 1956, с. 237.

<sup>71</sup> Налицо модельная ситуация «цепочки утопий»: стремление к реализации одного утопического проекта приводит к созданию

лю совершенно ясно, что политика федералистов во главе с Гамильтоном никогда не позволит осуществить на практике права и принципы Декларации, что нужно искать какой-то другой путь, какую-то другую систему общественных отношений, на базе которой можно было бы воплотить провозглашенные права и принципы в жизнь.

Этот другой путь Джефферсон видит в самоуправляющемся сообществе свободных мелких собственников, прочно привязанных к земле. Картину такого сообщества он набрасывает, в частности, в «Заметках о штате Вирджиния» (1782). «...У нас, — пишет он, — есть огромные земельные просторы, где земледelec мог бы проявить свое трудолюбие. Что лучше: чтобы все наши граждане были заняты улучшением<sup>72</sup> земли или чтобы часть их была отвлечена от этого с целью развития мануфактур и ремесел для другой части населения? Те, кто трудится на земле, — избранники бога, если у бога вообще могут быть избранники, души которых он сделал хранилищем главной и истинной добродетели... Примера разложения нравственности нельзя найти у людей, занятых возделыванием земли, ни у одной нации, ни в какие времена. Этой печатью отмечены те, кто, не глядя на небо, на свою собственную землю и не трудясь, как это делает землепашец ради своего существования, зависят в своем существовании от случайности и каприза покупателей. Такая зависимость порождает раболепство и продажность, душит зародыш добродетели и подготавливает удобные орудия для свершения злых умыслов. Этот процесс — естественное развитие и следствие ремесел — иногда задерживался случайными обстоятельствами; но вообще в любом государстве соотношение между земледельцами и всеми другими слоями населения — соотношение между здоровой и гнилой частью государства — является достаточно хорошим барометром для измерения степени его разложения. Поскольку у нас есть земля, на которой можно трудиться, пусть никогда наши граждане не становятся к станку и не садятся за прялку. Плотники, каменщики, кузнецы нужны сельскому хозяйству. А что касается общих производственных операций<sup>73</sup> — пусть на-

---

другого и т. д. Так у Платона стремление к осуществлению принципов «Государства» порождает «Законы».

<sup>72</sup> Неточный перевод: в оригинале «improvement», т. е. в данном случае «использование» земли.

<sup>73</sup> Речь идет о «the general operations of manufacture», т. е. об «основных производственных процессах».

ни цехи остаются в Европе. Лучше туда привозить продовольствие и материалы для рабочих, чем доставлять рабочих сюда, с их правами и устоями... Массы, населяющие большие города, так же способствуют поддержке чистоты государства, как язвы — организма человека. Именно нравы и дух народа сохраняют республику в силе»<sup>74</sup>.

Хотя в дальнейшем Джефферсон несколько пересмотрел провозглашенные в «Заметках» принципы, в частности смягчил критическое отношение к ремесленному труду, в целом его кредо не претерпело фундаментальных изменений. Он по-прежнему остается сторонником общества, если не совершенно однородного в социальном плане, то уж во всяком случае лишенного резких классовых контрастов и тем более классовой поляризации, — общества, благосостояние которого зиждется на свободном, неотчужденном труде мелких собственников и в котором нет места ни пролетариату, ни олигархии.

В основе демократии, господствующей в джефферсоновской утопии, лежит принцип *местного самоуправления* как естественный принцип, вырастающий из американских условий. Уже на склоне лет (в 1824 г.) Джефферсон мечтал о том, как было бы хорошо закрепить в законодатель-

<sup>74</sup> Джефферсон Т. Заметки о штате Вирджиния: Вопрос XIX. — В кн.: Американские просветители, т. 2, с. 74, 75. Оценивая некоторые пункты этих «Заметок», а также социальную программу Джефферсона, с которой он выступил в полемике против федералистов в конце XVIII — начале XIX в., советские историки Г. Н. Севастьянов и А. И. Уткин пишут: «Идеолог радикальной буржуазии в 1776 г., Джефферсон убеждается, что строй, основанный на равенстве лишь перед законом, не приведет страну к лучшему будущему. И он обращается к области социальных утопий... Джефферсон стремится завершить дело революции некоей самоизоляцией — при дружественном отношении к более прогрессивным европейским режимам, — с тем, чтобы гарантировать независимость и безопасность для страны от войн и нашествий; завершить борьбу стабилизацией общества на основе использования внутренних американских ресурсов, а не путем обращения к европейским державам; при этом он особенно желает, чтобы состояние «лесной», приграничной демократии, где сосед готов прийти на помощь соседу, приняло устойчивые формы. Не Америка дымящихся труб и перенаселенных трущоб, а Америка небольших, но достаточных для безбедной жизни земельных наделов, Америка фермеров, людей труда на земле — вот мечта и утопия Джефферсона. Все гражданские добродетели он связывает с патриархальным укладом фермерских хозяйств, в условиях постоянного и плодотворного труда среди рощ и пив видит единственную возможность улучшить условия жизни широких народных масс» (Севастьянов Г. Н., Уткин А. И. Томас Джефферсон. М., 1976, с. 264).

ном порядке такую систему, при которой «каждый район представлял бы собой небольшую республику, и каждый человек в штате стал бы активным членом народного правительства, осуществляя лично большую часть прав и выполняя большую часть обязанностей, хоть и второстепенных, но тем не менее важных и находящихся вполне в его компетенции. Человеческий разум не может придумать более прочной основы для свободной, прочной и хорошо управляемой республики»<sup>75</sup>.

Джефферсон в принципе не отрицает государство как юридический и политический институт. Но он хотел бы видеть его совсем не таким, каким оно давно уже стало в Европе и каким грозило стать даже в Америке — централизованным, деспотическим, выражающим и защищающим интересы меньшинства. Идеал Джефферсона — не отделенное от народа, не возвышающееся над ним государство, а государство, откликающееся на волю большинства и ставящее целью собственной деятельности обеспечение всеобщего благоденствия. «Мудрое и бережливое государство, государство, которое будет пресекать попытки людей наносить друг другу вред и в то же самое время предоставит им свободу трудовой деятельности и совершенствования и не станет отнимать у труженика заработанный им хлеб,— вот таким должно быть хорошее государство, которое необходимо нам, чтобы сделать наше счастье полным»<sup>76</sup>.

Джефферсон не отрицает также правовой основы деятельности государства. Но абстрактная справедливость, юридический закон должны быть, полагает он, вторичны по отношению к воле большинства и производны от нее, причем каждое новое поколение автономно и независимо от предыдущего в своем волеизъявлении. «Государство, которое он желал бы иметь,— пишет В. Л. Паррингтон,— не должно покоиться на юридической фикции абстрактной справедливости, стоящей над законами и конституциями, носителями и хранителями которой является группа джентльменов в судейских мантиях. Оно должно быть, подобно пейновскому идеалу государства, „штукой нехитрой, отвечающей способностям многих умов“, ибо там, „где перестают признавать закон большинства, там перестает существовать государство и его место занимает закон

---

<sup>75</sup> Письмо Т. Джефферсона Д. Картрайту от 5 июня 1824 г.— В кн.: Американские просветители, т. 2, с. 143.

<sup>76</sup> Цит. по: Паррингтон В. Л. Указ. соч., т. 1, с. 435.

сильного“»<sup>77</sup>. Государство, иными словами, должно быть не более чем инструментом практического осуществления все тех же естественных прав человека, которые Джефферсон впервые провозгласил еще в своем проекте Декларации независимости.

Выступая как приверженец капиталистического в своей основе принципа частной собственности<sup>78</sup> и сторонник умеренного индивидуализма, Джефферсон хотел бы вместе с тем предотвратить развитие Америки по пути капитализма и тем самым избежать возникновения тех противоречий, которые порождаются логикой развития частнособственнических отношений и буржуазного индивидуализма, а в итоге приводят к концентрации собственности, пролетаризации фермерства, нравственному кризису и взрывают изнутри те институты народной демократии, искренним приверженцем которых всегда выступал Джефферсон. Иными словами, он хочет, следуя классической логике утопического мышления, построить такое общество, которое могло бы извлечь максимальную выгоду из «плюсов» капитализма, оградив себя надежно от воздействия его «минусов». Отсюда его изоляционистские настроения, отсюда же его стремление ограничить сферу действия принципа *laissez faire*.

Как ни странно на первый взгляд, это внутренне противоречивое стремление обладать собственностью и в то же время избежать отрицательных последствий развития системы, основанной на частной собственности, не только не разрушило утопию фермерской Америки изнутри, но, напротив, привело к тому, что ее идеалы, сформулированные Джефферсоном, оказались очень живучими. Мало того, что они оказали огромное воздействие на формирование «американской мечты».

---

<sup>77</sup> Там же, с. 433.

<sup>78</sup> Любопытное суждение высказывает в этой связи В. Л. Паррингтон. «У Джефферсона,— пишет он,— не вызывало бы опасений государство с достаточной степенью обобществления, целиком посвятившее себя заботе о всеобщем благоденствии. Но такие государства существовали только в мечтах Томаса Мора и утопистов. Джефферсон не обнаружил их ни в прошлом, ни в настоящем» (Указ. соч., т. 1, с. 430). Выходит, что Джефферсон не был сторонником общественной собственности только потому, что ее не существовало и, следовательно (ложное заключение), не могло вообще существовать. Это, конечно, явная натяжка, совершенно игнорирующая твердую приверженность Джефферсона принципам индивидуализма и частной собственности как «метафизическим основаниям» свободы.

риканской мечты»<sup>79</sup> — они воспроизводились в той или иной форме едва ли не на всех решающих этапах (сопровождаясь обычно подъемом массовых движений протеста) перехода Америки от капитализма свободной конкуренции к монополистическому капитализму.

Так было в 30-е годы XIX в., когда Америка впервые испытала последствия серьезного экономического кризиса. «В конце 30-х годов, — пишет историк, — американское общество впервые встретилось с пауперизмом, безработицей, нищетой. Оно по-настоящему ощутило оборотную сторону роста индустриальных городов, столкнувшись с проблемой перенаселения, трущоб, преступлений, разврата, эпидемий. В то же время реальная сила все больше сосредоточивалась в руках могущественных богачей типа Александра Стюарта, Горация Клэффлина, Эббота Лоуренса. Идеал мелкобуржуазной Америки эпохи Джефферсона, — приходит автор к выводу, — бесповоротно уходил в прошлое»<sup>80</sup>.

В этой картине верно все, кроме вывода. В прошлое уходил не *идеал* мелкобуржуазной Америки, а сама мелкобуржуазная, фермерская Америка. Идеал же ее не только продолжал жить в сознании фермерства, ремесленников, рабочих и пауперов, ставших первыми жертвами кризиса, но и обретал в кризисных условиях новый критический импульс и, разумеется, новую форму<sup>81</sup>. Если у Джефферсона и его единомышленников просматривалось стремление как-то все-таки *предотвратить* развитие Америки по индустриально-капиталистическому пути или хотя бы *загор-мозить* его, то теперь, в 30-х годах XIX в., в условиях, когда стало очевидным, что страна твердо встала именно на этот путь, идеалы фермерской утопии «интегрируют» некоторые достижения промышленного капитализма («при-

<sup>79</sup> Как отмечают, в частности, авторы «Черной утопии», «в американской мечте много от джефферсоновской Аркадии — любовь к земле, вера в добродетели, присущие сельской жизни. Недоброе нес с собой образ жизни большого города, чистыми были воздух и жизнь сельской общины» (Pease W H., Pease J. H. Black Utopia. Madison, 1963, p. 20.).

<sup>80</sup> Авдеева М. А. Идеи Фурье в США. — В кн.: История социалистических учений. М., 1976, с. 271.

<sup>81</sup> Заметим, забегая несколько вперед, что именно идеалы фермерской Америки побудили в 30—40-х годах XIX в. многих представителей трудящихся классов взяться за создание фурьеристских общин, которые показали им близкими по духу этим идеалам. Через социализм к утопии фермерской Америки — вот парадоксальный путь, которым шли создатели фурьеристских фаланстеров.

шняя», например, науку и технику как «естественные» элементы социального бытия) и приобретают иную ориентацию: не предотвратить и не затормозить, а как-то смягчить, нейтрализовать результаты развития Америки по индустриально-капиталистическому пути, ограничить его в интересах мелкого собственника, дать последнему больше прав и свобод, предоставить ему в соответствии с принципом «равных возможностей» свой «шанс» в жизни.

Этот период не дал, правда, ни крупных мыслителей (масштаба Джефферсона), ни ярких писателей (равных по таланту романтикам, выступившим в 30—40-х годах), отстаивающих идеалы утопии фермерской Америки. Но тем более интересны свидетельства рядовых авторов, выходцев из фермерской среды, взявших за перо, чтобы поведать свою утопию. Именно к числу таких авторов принадлежала Мэри Гриффит, одна из немногих американских женщин, осмелившихся публично изложить свое представление о лучшем устройстве общества. Возможно, Мэри обрела уверенность, добившись успехов на фермерском поприще. Но так или иначе, в 1836 г. она опубликовала (сначала анонимно) книгу «Кэмпердаун, или новости от наших соседей», одна из частей которой и представляла собой литературную утопию под названием «Триста лет спустя»<sup>82</sup>.

Америка XXII в. — демократическая страна, о чем свидетельствует *отсутствие монополии* на землю, воду и воздух, а также *справедливое налогообложение*. Страна процветает — правительство сделало законом своей деятельности интересы народа, хотя люди, достигшие богатства и успешно ведущие дело, пользуются уважением. Рост городов ограничен, а дома выше трех этажей строить запрещено. Америка изрезана густой сетью дорог, причем железные дороги находятся под совместным управлением штатных и федеральных властей, а последние, как нетрудно догадаться, ограничены в своих правах. Труд фермера значительно облегчен — большинство работ осуществляется высокопроизводительными машинами.

Важно подчеркнуть еще два момента утопии Мэри Гриффит. Во-первых, благодаря воспитанию людей в духе пацифизма и постижению ими истинного духа христиан-

---

<sup>82</sup> *Griffith M. Three Hundred Years Hence.* — In: *Griffith M. Camperdown; or, News from Our Neighborhood.* Philadelphia, 1836.



ства, *положен конец* войнам. Во-вторых, решена негритянская проблема путем отмены рабства и репатриации негров в Либерию и другие «здоровые колонии». Налицо прямое влияние как аболиционистских настроений, распространенных в то время среди демократически настроенного фермерства Северных Штатов, так и джефферсоновской традиции конца XVIII — начала XIX в.

Новый этап эволюции рассматриваемого типа утопий связан с усилением массовых движений фермерства и поддерживавшего его рабочего класса в последней четверти XIX в. На арену социальной борьбы выходят грейнджеры, гринбекеры и популисты (сторонники Народной партии), лозунги и программы которых воспроизводили многие идеалы джефферсоновского варианта утопий фермерской Америки<sup>83</sup>.

Огромную популярность приобретает в эти годы утопия Гепри Джорджа, политического деятеля, экономиста-любителя, автора многочисленных произведений, в том числе таких, как «Прогресс и бедность» и «Общественные задачи», ставших Библией для некоторых (не только американских) буржуазных реформаторов. Джордж иногда называл свой план «социалистическим», но социалистом он никогда не был. По словам Ф. Энгельса, который вместе с К. Марксом внимательно следил за политической и теоретической деятельностью Джорджа как своего классового противника, «Джордж — настоящий буржуа, и его план — все государственные расходы покрывать за счет земельной ренты — лишь повторяет план *рикардовской* школы и, стало быть, *насквозь буржуазен*»<sup>84</sup>.

Но буржуазность Джорджа, как и его утопизм, развивались в духе идеалов фермерской Америки. Это касается и негативной, критической, и позитивной части его учения. Читатель произведений Джорджа невольно ловит себя на мысли: случилось то, чего так опасался Джефферсон и его единомышленники, против чего они предостерегали и боролись. В обществе воцарилась *несправедливость*, проистекающая из *неестественности*: существует «неестественное

---

<sup>83</sup> «Популизм воспринял и применил в новой обстановке ряд традиционных идей буржуазно-демократического радикализма, происхождение которых на американской почве идет от Томаса Пэйна, Томаса Джефферсона и республиканско-демократических клубов конца XVIII в.» (*Куропятник Г. Д.* Указ. соч., с. 407).

<sup>84</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд., т. 36, с. 78.

распределение богатства», которое одним «даёт сотни миллионов, а других превращает в бродяг»<sup>85</sup>, «неестественное распределение населения», когда одни, скапливаясь в городах, «страдают и телом, и духом, и душой, приходя в слишком тесное соприкосновение с себе подобными», тогда как жители сельской местности испытывают такие же страдания «от чрезмерного разъединения с ними»<sup>86</sup>; неестественное отделение человека от земли и неестественный разрыв его связей с природой<sup>87</sup>. Над человеком и обществом нависла угроза деградации, которая требует немедленных действий во спасение в духе принципов, зафиксированных в Декларации независимости и Конституции. Для этого необходимо восстановить «справедливость» и «естественность» — «прежде всего естественное распределение богатства, которое дает каждому возможность дышать и общаться с людьми»<sup>88</sup>. Америке нет нужды ни притормаживать «материальный прогресс», ни ликвидировать капитализм, ибо капитал невиновен в тех бедствиях, которые постигли

---

<sup>85</sup> *Джордж Г.* Общественные задачи. С предисловием Л. Н. Толстого. М., 1907, с. 270. Русский граф весьма сочувственно отнесся к американскому реформатору. «Мысль Генри Джорджа, переворачивающая весь склад жизни народов в пользу задавленного, безгласного большинства и в ущерб властвующему меньшинству, выражена так неопровержимо и убедительно и, главное, так просто, что пельза не понять ее. А поняв, нельзя не постараться привести ее в исполнение...» (с. IV, V).

<sup>86</sup> Там же, с. 267.

<sup>87</sup> Этот разрыв не дает покоя Джорджу, и он снова и снова возвращается к этой мысли, рисуя кошмар городской жизни. «Многочисленное население больших городов оказывается совершенно отрезанным от живительного воздействия природы. Огромное большинство их жителей никогда, из году в год, не касается ногой матери-земли, не срывает полевого цветка, не слышит журчания ручейка, шума волнующейся нивы или шелеста листьев в лесу, когда легкий ветерок пробегает по вершинам деревьев. Все смягчающие и успокаивающие влияния природы оказываются устраненными от них. Звуки ее заглушаются грохотом экипажей на улицах и криком людей в соседней комнате или в соседней квартире; картины ее загораживаются высокими зданиями. Солнце и луна восходят и заходят, и торжественно идут по небесам созвездия, но эти несчастные заключенные видят их лишь так, как может видеть их человек в глубокой каменоломне. Белый снег падает зимой только для того, чтобы превратиться в массу грязи на мостовых, а когда солнце садится летом, то полуденный жар отражается от кирпичных и каменных громад» (*Джордж Г.* Указ. соч., с. 266).

<sup>88</sup> *Джордж Г.* Указ. соч., с. 270.

страну<sup>89</sup> «Всё, что нам нужно сделать для достижения справедливости в распределении богатства, сводится к тому, что все теории согласно признают основной функцией правительства — обеспечить за каждым свободу пользования своими силами, ограниченную лишь равной свободой других людей; обеспечить за каждым пользование всеми произведениями своего труда, ограниченное лишь такими изъятиями, которые можно по справедливости из него делать для целей общего блага»<sup>90</sup>. А для этого необходимо *только одно* — обеспечение «общего права на землю» (в других местах Джордж говорит о «равном праве на землю») путем налоговых реформ, конкретнее — путем установления «единого земельного налога» («налога с ценности или доходности земли») при одновременной отмене всех других налогов. Речь идет, таким образом, о *национализации земли* путем передачи ренты в руки буржуазного государства, или, иными словами, о национализации земельной ренты, которая, по мнению Джорджа, неизбежно должна была бы привести к радикальному перераспределению богатства или сохранению института частной собственности<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> К этому тезису американский утопист возвращается едва ли не во всех своих работах. В «Положении трудящихся» он пишет, что «угнетение рабочего класса обуславливается не природой капитала, а той несправедливостью, которая отнимает капитал у трудящихся, разлучая их с землей, и которая создает мнимый капитал, представляющий из себя лишь капитализированную монополию» (*Джордж Г. Положение трудящихся*. М., 1906, с. 69). В другой работе Джордж утверждает, что «в действительности не существует конфликта между трудом и капиталом; подлинный конфликт имеется между трудом и монополией» (*George H. Protection of Free Trade*. L., 1888. Цит. по: *Альтер Л. Б. Буржуазная политическая экономия США*. М., 1961).

<sup>90</sup> *Джордж Г. Указ. соч.*, с. 96.

<sup>91</sup> «...Есть люди, которые постоянно говорят и пишут так, что будто бы находить неправильности в существующем распределении богатства значило бы требовать, чтобы богатые были ограблены в пользу бедных, чтобы ленивые получали средства к жизни за счет трудолюбивых и чтобы создано было то ложное и невозможное равенство, которое, низводя всех до одного и того же мертвящего уровня, уничтожило бы всякое побуждение к совершенствованию и остановило бы прогресс.

Реакция против вопиющей несправедливости существующего общественного строя вызывала к жизни такие дикие планы, и они находят еще своих защитников. Но и мне они представляются столь же невыполнимыми и отвратительными, как тем людям, которые громят их как „коммунистические“» (*Джордж Г. Указ. соч.*, с. 96, 97).

Генри Джордж был глубоко убежден в том, что ему удалось найти то самое спасительное средство, которое всегда искали и ищут утописты, средство, которое — будь его план осуществлен на практике — тут же подрубило бы корни всех общественных недугов и привело в конечном счете к райской жизни для всех. «С восстановлением общего права на землю скученное население больших городов рассеялось бы, а рассеянное население деревень стало бы жить теснее. Когда никто не мог бы получить прибыли от повышения в ценности земли, когда никому не приходилось бы бояться, что детей его лишат их природного права, тогда никто не желал бы иметь более земли, чем сколько он может с выгодой использовать. Вместо жалких, полуобработанных полос, то и дело прерываемых огромными пустырями, благоустроенные фермы непосредственно следовали бы одна за другой... Машинная обработка не была бы брошена; где крупное хозяйство оказалось бы более выгодным, там по-прежнему пользовались бы машинами, но с уничтожением монополий, с возвышением заработной платы и установлением более равномерного распределения богатства хозяйство такого же рода усвоило бы кооперативные формы. ...труд сделался бы несравненно более производительным...сельская жизнь стала бы возвращаться к первобытной своей форме — деревне, окруженной обработанными полями с общим пастбищем и лесом. ...Чтобы люди, гнездящиеся теперь в городских трущобах, в условиях, порождающих болезни и смерть, преступления и порок, жили семьями в благоустроенных домиках, окруженных садами; чтобы крестьяне содержали себя при ежедневной двух- или трехчасовой работе, более похожей на здоровое развлечение, чем на труд; чтобы их дома были наполнены всевозможными удобствами, признаваемыми теперь за роскошь, снабжались светом, теплом и движущей силой, если бы она требовалась, и были соединены телефонами с соседними домами; чтобы их семьи пользовались библиотеками, курсами и учебными учреждениями разного рода; чтобы они бывали в театрах и концертах так часто, как им хотелось бы, и при случае предпринимали бы поездки в другие страны; чтобы, словом, не только удачный человек, один из тысячи, но и люди самых заурядных способностей и самого обыкновенного благоразумия или предусмотрительности пользовались всеми возвышающими и облагораживающими влияниями прогрессирующей цивилизации, — это

покажется сынам нашего века дикой мечтой одуренного гашишем человека. Однако силы, уже находящиеся во власти человека, делают все это *легко осуществимым*»<sup>92</sup>.

Это пространное извлечение из труда Генри Джорджа стоило привести хотя бы потому, что об этом мечтал не только он один<sup>93</sup>, но и миллионы американских фермеров, рабочих, безработных и люмпенов конца XIX в. Можно, конечно, иронизировать над наивностью тех, кто тешил себя иллюзиями относительно осуществимости идеалов фермерской Америки (в модифицированном виде, признающем быстрый рост промышленности и пролетариата, внедрение в жизнь достижений науки и техники, укрепление позиций государства) в условиях сохранения частной собственности и дальнейшего развития капитализма, неизбежно ведущего к концентрации и централизации капитала. Но на этом парадоксе держится вся утопия фермерской Америки. Можно даже сказать, что на нем держится вся «американская мечта».

Эта утопия нашла свое место и в художественной литературе последней четверти XIX в., прежде всего в произведениях, служивших прямым отражением происходивших социальных битв или даже написанных по их горячим следам. Популярный деятель Народной партии, публицист и писатель Игнатиус Доннелли, не ограничившись выступлениями в Конгрессе, опубликовал в 1890 г. роман

---

<sup>92</sup> Джордж Г. Указ. соч., с. 270, 271.

<sup>93</sup> Как и многие буржуазные и мелкобуржуазные утописты, Джордж искренне верил в эффективность своего плана и его способность принести людям счастье. Конечно, как политик и как американец, он пытался извлечь из этого выгоды, а сам его план объективно работал на капитал, однако это не дает, как нам кажется, оснований утверждать, что «Джордж — типичный представитель буржуазного радикализма, выступающего с „критикой“ и „обличением“ некоторых, наиболее мрачных особенностей буржуазного общества и пытающегося с помощью проповеди „радикальных реформ“ отвлечь внимание рабочих от задач классовой борьбы против господства буржуазии» (*Альтер Л. Б. Указ. соч., с. 191*). Если каждого утописта, объективно работающего на буржуазию, изображать ее «агентом», «лазутчиком» в лагере пролетариата, который только и думает, как бы «отвлечь» человека труда от революционного дела, то феномен социального утопизма останется для нас тайной за семью печатями. Заметим, что ни К. Маркс, ни Ф. Энгельс, награждавшие Г. Джорджа не совсем лестными эпитетами и видевшие в нем своего классового противника, никогда не подходили к нему (как, впрочем, и к большинству других утопистов) как к «подсадной утке» буржуазии.

«Колонна Цезаря»<sup>94</sup>, в который «встроил» свою утопию, выдержанную в духе модифицированных идеалов фермерской Америки. «Цель всего существующего на земле — благо человека, и кроме человека нет ничего священного на земле, потому что в нем заключается частица божественного разума»<sup>95</sup>. Для этого необходимо *искоренить неравенство*, во всяком случае в его наиболее вопиющих проявлениях. Но как люди практичные и искушенные в тонкостях современной им экономики, герои Доннелли предлагают начать с «ликвидации процентов», т. е. ростовщичества, являющегося, как они полагают, «причиной возникновения олигархии», из которой, в свою очередь, «вырастают другие формы социального неравенства». Наряду с этим они предлагают установить «максимум дозволенного богатства». «Но если богатство каждого отдельного лица будет вообще ограничено,— говорит один из героев романа,— то и крупное землевладение исчезнет. Я назначил бы максимум поземельной собственности в 100—500 акров и упразднил бы корпорации, распределив их землю между частными лицами»<sup>96</sup>. Правительство, которое «представляет собою только механизм для водворения правосудия и для оказания помощи народу», смогло бы взять на себя заботу о многом из того, о чем прежде каждый заботился сам, как то: о снабжении населения водой, почтовых услугах, образовании, охране общественного порядка. Оно смогло бы также взять на себя перераспределение «излишков богатства» в пользу неимущих классов. В результате, полагает Доннелли, установились бы такие порядки, при которых не было бы голодных и обездоленных и люди перестали бы «грабить друг друга». Одним словом, установилась бы *всеобщая справедливость*, а «всеобщая справедливость означает одинаковые условия существования для всех и подавление при помощи закона эгоизма, разоряющего миллионы для пользы тысяч»<sup>97</sup>.

Нетрудно заметить, что стремясь отстоять интересы «простого человека», Доннелли — вполне в духе времени — делает важный шаг в направлении признания за государством (центральным правительством) таких функций, которые еще каких-нибудь три четверти века назад были бы решительно отвергнуты сторонниками утопий фер-

<sup>94</sup> Подробнее о романе И. Доннелли см. § 4 данной главы.

<sup>95</sup> *Буажильбер Э.* Крушение цивилизации. СПб., 1910, с. 109.

<sup>96</sup> *Буажильбер Э.* Указ. соч., с. 108.

<sup>97</sup> Там же, с. 102.

мерской Америки. Развивалась новая тенденция, в соответствии с которой защита идеалов мелкой собственности, неотчуждаемых прав и равных возможностей согласовывалась с признанием сильного централизованного государства. Государство, рассматривавшееся когда-то мелким собственником как свой главный враг, теперь уступало место еще более сильному и безжалостному врагу — монополиям, так что с существованием и упрочением сильной централизованной власти теперь приходилось не только считаться, но и рассматривать ее как силу, способную обуздать монополии.

Установление «всеобщей справедливости» могло бы способствовать, полагает Доннелли, расцвету США как «самого просвещенного и культурного народа на всем земном шаре»<sup>98</sup>. Вообще надо сказать, что большинство утопий фермерской Америки проникнуто духом концепций «американской исключительности» и «явного предназначения». Положение дел за пределами континента интересует их лишь постольку, поскольку оно «задевает» Америку. Они лишены той широты, того вселенского альтруизма, которым проникнуты социальные мечтания многих европейских утопистов. Это эгоистические, провинциальные утопии «одноэтажной Америки».

Переход от капитализма свободной конкуренции к монополистическому капитализму обусловил новую трансформацию утопии фермерской Америки. Уже на ранних этапах ее эволюции обнаруживаются антагонизмы между идеалами, лежащими в фундаменте этой утопии. Но чем дальше шло развитие капитализма и чем менее перспективными и устойчивыми становились позиции мелкого (прежде всего земельного) собственника, тем острее вставала проблема *совмещения* этих идеалов (мелкой частной собственности и предпринимательского индивидуализма, с одной стороны, политической свободы, демократии, местного самоуправления — с другой) в рамках единой структуры. Выяснялось, что для того, чтобы защитить и реализовать одни идеалы, нужно жертвовать другими, обращаясь при этом к таким средствам, которые, согласно прежним представлениям, противоречат цели. Так, во имя защиты института мелкой частной собственности и предпринимательского индивидуализма приходилось жертвовать идеалом местного самоуправления, признав власть

---

<sup>98</sup> Буажильбер Э. Указ. соч., с. 112.

сильного государства, ибо только на него мог рассчитывать мелкий собственник в своей смертельной схватке с монополиями. Разумеется, утопист мечтал о таком государстве, вся мощь которого была бы обращена против крупного капитала, которое финансировалось бы за счет «сверхприбылей» и бюрократические учреждения которого не ограничивали бы свободы мелкого собственника.

В 30-х годах XX в., в условиях «великой депрессии» в сознании значительной части фермерства, рабочего класса, безработных еще больше укрепляется представление о том, что не государство, а именно монополии являются главным врагом мелкого собственника, сводящим на нет принцип «равных возможностей». «...Если допустимо говорить о центральной идее аграрного радикализма 30-х годов, то следует признать, что в наиболее распространенной форме она воплощалась в антимонополистическом протесте, в господствующем стремлении избавиться от гнета финансово-промышленного капитала, опутавшего мелкое и среднее фермерство цепями экономической зависимости, обкрадывавшего его с помощью политики кредита, цен, жесткого контроля за рынком сбыта сельскохозяйственных продуктов, серьезно ущемляющего интересы и сельскохозяйственной буржуазии. В 1936 г. один из инициаторов совещания лидеров фермерских организаций заявил: „Нашей общей платформой является вера в то, что монополистический капитализм есть зло и саморазрушающая сила, а также в то, что есть возможность, сохранив частную собственность, построить подлинную демократию, пользуясь благами которой люди достигнут духовного и материального благополучия“»<sup>99</sup>. Но одновременно формируется и прямо противоположная позиция, подготовленная всем предшествующим ходом событий, а именно что для защиты института мелкой частной собственности теперь уже недостаточно признать необходимость существования сильного централизованного государства, обращающего свою репрессивную мощь против монополий; что защита мелкой частной собственности и предпринимательского индивидуализма требуют теперь уже не просто укрепления государства, но «обуздания» демократии и установления «сильной власти». Эти представления, которые получили в 30-х годах широкую поддержку «снизу», нашли отражение в многочисленных утопических про-

---

<sup>99</sup> Мальков В. Л. «Новый курс» в США. М., 1973, с. 106.



жектах, наиболее популярные из которых принадлежали Хью Пирсу Лонгу и Чарльзу Кофлину.

Хью Лонг — сенатор, «диктатор Луизианы», как называли его современники, претендент на пост президента США, «кумир лавочников, мелких предпринимателей и белых фермеров среднего достатка»<sup>100</sup> — снискал известность своим планом «раздела богатства», обещавшего сделать каждого американца «королем, по без короны» (как говорил в свое время лидер популистов У Дж. Брайен). Суть плана Лонга сводилась к тому, чтобы осуществить — при помощи государства — такое «перераспределение богатства», которое, не подрывая основы системы частного предпринимательства, позволило бы укрепить благосостояние и позиции мелкого собственника за счет некоторого ограничения монополистического капитала. Лонг предлагал, чтобы правительство обеспечило предоставление каждой американской семье денежного пособия в размере от 5 до 6 тыс. долл. на обзаведение домом и хозяйством (Homestead allowance), ограничив максимальное состояние семьи 5 миллионами долларов<sup>101</sup>; чтобы каждой семье был обеспечен годовой доход в размере не менее 2—2,5 тысяч долларов, причем максимальный доход семьи не превышал бы 1800 тысяч долларов<sup>102</sup>, чтобы рабочий день строился с учетом «предотвращения перепроизводства», при этом «поощрялось бы внедрение самых современных и эффективных машин, чтобы обеспечить максимальное удовлетворение всех требований народа, а также чтобы предоставить работнику максимум времени для восстановления своих сил, развлечений, образования и наслаждения благами жизни»<sup>103</sup>. Настаивая на финансировании этой программы за счет налогов на крупный капитал и ограничения власти банков, Хью Лонг вместе с тем связывал ее осуществление с ограничением демократии как «неэффективной» системы и наделением правительства чуть ли не диктаторскими полномочиями<sup>104</sup>. Воз-

---

<sup>100</sup> Мальков В. Л. Указ. соч., с. 148.

<sup>101</sup> Long H. Every Man a King: Share Our Wealth.— In: Passport to Utopia, p. 267.

<sup>102</sup> Ibid., p. 268, 269.

<sup>103</sup> Ibid., p. 269.

<sup>104</sup> Уже после гибели Лонга от руки убийцы вышла в свет его книга «Мои первые дни в Белом доме» (Long H. P. My First Days in the White House. Harrisburg, 1935), в которой он описывает, что и как стал бы он делать на посту президента США, если бы победил на выборах 1936 г. Слабая в художественном

возможность сохранения мелкой собственности и защиты предпринимательского индивидуализма ставится, таким образом, в прямую зависимость от ограничения демократии и усиления центральной власти.

В том же духе был выдержан и план Кофлина, который, как и проект Лонга, строился без учета объективных тенденций развития американского капитализма и выражал иллюзии и ожидания мелкого буржуа, подавляемого монополиями. Отталкиваясь от традиционного для утопии фермерской Америки тезиса о частной собственности как метафизической основе свободы и демократии, Кофлин истолковывает его в откровенно антикоммунистическом и антидемократическом духе. «Частная собственность,— говорил он в одной из своих радиолекций (на которых специализировался в течение многих лет),— должна получить защиту от корпоративной собственности. Мелкий бизнес должен быть разумным образом защищен от монополистического бизнеса. Если мы допустим постепенную ассимиляцию частной собственности и мелкого бизнеса корпорациями и монополистическими образованиями, то мы тем самым лишь вымостим путь для государственного капитализма либо для коммунизма»<sup>105</sup>. Кофлин предлагал также ввести прогрессивный подоходный налог, национализировать банки<sup>106</sup> (отказ Ф. Рузвельта пойти по этому

---

отношении, книга Лонга интересна тем, что раскрывает его представления о том, как должна была бы выглядеть в Америке «сильная власть» и осчастливленный ею народ (произведение завершается сценами лицемерия президентом быстро набирающей силы страны и радостного трудового лица, восхваляющего мудрость своего руководителя).

<sup>105</sup> *Coughlin Ch. E. The National Union for Social Justice.— In: Passport to Utopia, p. 280.*

<sup>106</sup> Вся традиция утопии фермерской Америки пронизана чуть ли не патологической ненавистью к бабкам и банкирам — этим «мечтам», которых давно стоило бы «изгнать из их храма». Подобно тому как американские фермеры и выступавшие в одном ряду с ними рабочие видели в «дешевых деньгах» (или иных «простеньких» денежных реформах) выход чуть ли не из всех экономических затруднений, точно так же одним из главных источников постигавших их экономических бед они считали деятельность банков и махинации банкиров. Редкая утопия, развивавшаяся в русле идеалов фермерской Америки, не предлагала предпринять какую-нибудь крутую акцию в отношении банков — национализировать, закрыть, а то и вовсе взорвать. Хотя в случае того или иного конкретного проявления эта ненависть могла и не иметь оснований, однако в целом она не

пути привел к разрыву Кофлина с президентом, которого он прежде активно поддерживал), резко сократить бюрократический аппарат, в котором он видел наглядное свидетельство пороков демократии.

Планы Лонга, Кофлина и ряда других мелкобуржуазных реформаторов 30-х годов свидетельствовали о том, что утопия фермерской Америки как тип массовой демократической утопии, каковой она была на протяжении почти всего XIX в., себя изжила. Те идеалы, которые были заложены в ее фундамент — равные возможности, предпринимательский индивидуализм, мелкая частная собственность, местное самоуправление, «минимальное государство» — по-прежнему сохраняли свою привлекательность для значительной части американцев. Однако в новых исторических условиях эти идеалы, сохранив критическую функцию, утратили прежнюю прогрессивную роль — и в своем традиционном сочетании, и в соединении с другими, изначально чуждыми им идеалами вроде «сильного государства» или «сильной власти».

Утопия фермерской Америки сложилась и развивалась как реакция мелкого собственника (не только реального, но и потенциального, т. е. всех тех, кто мечтал обзавестись своим клочком земли, лавкой или открыть иное «дело») на развитие капитализма, оттесняющего этого собственника на периферию экономической, общественной и политической жизни. Но рост капитализма порождал и другой тип реакции, другой тип сознания — **романтическую утопию**.

Формирование этого типа утопий в условиях Америки было тесно связано со становлением и развитием американского романтизма как литературно-эстетического течения. Социально-утопический идеал находит воплощение не столько в теоретической, сколько в художественно-литературной форме, а эстетическое кредо выступает в качестве теоретической основы социально-утопических проектов. Больше того, «законы красоты», как их понимал

---

была беспочвенной. За ней стоял реальный факт — огромная власть американских банков и банкиров над фермерами. «Кто держит в руках банки, — писал В. И. Ленин в работе «Новые данные о законах развития капитализма в земледелии. Капитализм и земледелие в Соединенных Штатах Америки», — тот непосредственно держит в руках треть всех ферм Америки, а посредственно господствует над всей массой их» (Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 27, с. 224).

американский романтик, становится для него руководством к действию при осуществлении социально-утопических экспериментов (классический пример — организация утопической общины Брук Фарм). В этом смысле американский романтизм как социальная утопия, как литературно-художественное течение, как эстетическая доктрина и как модель социального поведения представлял собой единое по содержанию явление — воплощение единого типа сознания. Этим, видимо, и можно объяснить, что выдающиеся деятели американской культуры первой половины XIX в., такие, как Генри Торо или Натаниэль Готорн, выступают одновременно и как писатели-романтики, и как социальные утописты-теоретики, и как утописты-экспериментаторы (уолденский «эксперимент» Торо, получивший отражение в «Уолдене», и участие Готорна в Брук Фарм, давшее толчок к созданию «Блатдэйла»). Но как бы ни были взаимосвязаны романтическая социальная утопия и романтическая художественная литература, каждая из них имела все же собственную специфику, их развитие подчинялось разным законам — осознавали это сами романтики или нет. Мы сосредоточиваем внимание исключительно на романтической социальной утопии<sup>107</sup>, в создании которой важная роль принадлежала таким колоритным и часто внутренне противоречивым и непоследовательным фигурам, как Джеймс Фенимор Купер, Ральф Уолдо Эмерсон, Генри Дэвид Торо, Герман Мелвилл, Натаниэль Готорн.

Возникнув как реакция на развитие промышленного капитализма, на социальные последствия индустриализации, которая неизбежно влекла за собой перестройку всего жизненного уклада, распад традиционных патриархальных отношений и ценностей, американский романтизм выступал вместе с тем — и здесь отчетливо проявлялась его социально-историческая специфика — как «законный» поиск путей осуществления «обещаний» американской революции, которые оставались «невыполненными». Об этом убедительно свидетельствовал разразившийся в 30-х годах

<sup>107</sup> В советской литературе существует ряд специальных работ, посвященных исследованию эстетики американского романтизма как в его теоретическом, так и в практическом аспекте. См., в частности: *Николюкин А. Н.* Американский романтизм и современность. М., 1968; *Он же.* Вступительная статья и комментарии к антологии «Эстетика американского романтизма». М., 1977; *Ковалев Ю. В.* Герман Мелвилл и американский романтизм. Л., 1972.

XIX в. экономический кризис. Выступая как социальный критик, утопист-романтик оставался оптимистом, который связывал становление гуманистических отношений в американском обществе не с ниспровержением капитализма и установлением социалистических порядков, к которым относился, как правило, отрицательно, а с развитием гуманистических традиций, изначально заложенных в принципах, провозглашенных «отцами-основателями». Этим прежде всего и объясняется смягченный характер романтической критики американского капитализма<sup>108</sup>.

Романтическая утопия многообразна не только в эстетическом, но и в социальном плане. Ее авторы могут расходиться в представлениях о конкретных формах утопического идеала и способах его достижения, но эти различия не подрывают их «согласия» относительно самих принципов устройства и основных ценностей утопического мира, что позволяет характеризовать романтическую утопию первой половины XIX в. как самостоятельный тип. Этот консенсус в немалой степени обеспечивался единством философско-мировоззренческой базы американского романтизма, в роли которой выступал трансцендентализм. Ее центральный принцип — *естественность*, ее ценностное ядро — *свободный человек*<sup>109</sup>. Американский романтик —

<sup>108</sup> «Романтическая литература в Америке зарождалась в те годы, когда страна переживала полосу бурного экономического развития и пожинала первые плоды политической независимости. Разумеется, капиталистический прогресс в США нес в себе все те отрицательные черты, которые были свойственны европейскому капитализму. Но до поры до времени они были смягчены некоторыми особыми условиями, имевшими сугубо национальный характер. Естественно поэтому, что романтический протест против новых форм экономической, политической и общественной жизни, порожденных капиталистическим развитием, поначалу был лишен непримиримости» (Ковалев Ю. В. Указ. соч., с. 16).

<sup>109</sup> Утопист-романтик больше размышляет о человеке, чем об обществе, что отличает его от утопистов, строивших идеал фермерской Америки. Ю. Ковалев, отметив, что многие из американских романтиков «занимались строительством утопий в теории», высказывает опасение: «Может быть, слово „утопия“ не вполне точно выражает суть устремлений американских романтиков, ибо речь идет не столько об идеальной общественной организации, сколько о нравственном идеале, воплощенном в отдельном человеке или сообществе людей. Наиболее существенный признак этого идеального человека или сообщества людей — отсутствие пороков, свойственных буржуазно-демократической Америке первой половины XIX в.» (Ковалев Ю. В. Указ. соч., с. 23). Для таких опасений нет оснований — именно

прежде всего *гуманист*, провозглашающий «превосходство человека над законом, государством, церковью»<sup>110</sup>. Именно положение человека в обществе служит критерием оценки существующей системы и является отправным пунктом при построении социальной утопии. Романтический идеал — общество, в котором индивид получает возможность следовать своим внутренним побуждениям, где он свободен от внешнего принуждения со стороны других людей, навязывающих свою волю, от диктата со стороны государства. «Не человек создан для общества, а общество для человека» — эти слова Маргарет Фуллер<sup>111</sup> достаточно точно выражают *индивидуалистическое* кредо утописта-романтика, особенно отчетливо проявившееся в творчестве Торо. Но романтический индивидуализм — это не предпринимательский индивидуализм утопии фермерской Америки, основанный на фетишизации мелкой частной собственности и стремлении к обогащению и достижению успеха в обществе. Хотя утопист-романтик в принципе не отрицает частную собственность, однако он и не фетишизирует ее, рассматривая просто как условие нормального существования человека и общества<sup>112</sup>. Ему претит сам дух наживы, торгашества, предпринимательского ажиотажа как унижающий человека, подчиняющий его низменным целям. Индивидуализм романтика — это *этический индивидуализм*. Общество должно быть устроено таким образом, чтобы в нем не было места санкционированному свыше общему нравственному кодексу. «Лицемерной морали буржуазного общества они (романтики. — Э. Б.) противопоставляли совесть отдельной личности, трансценденталистскую идею о врожденном чувстве спра-

---

утопии в полном смысле этого слова строили американские романтики, и их акцент на индивиде как раз очень точно выражал специфику этого типа утопии.

<sup>110</sup> Ковалев Ю. В. Указ. соч., с. 25.

<sup>111</sup> Николоукин А. Н. Американский романтизм и современность, с. 357.

<sup>112</sup> Индивидуалистическая романтическая утопия порою принимает форму *индивидуальной утопии*, т. е. проекта, рассчитанного на осуществление его не обществом, не городом, не общиной, а одиночкой. И этот одиночка создает свою утопию в надежде перестроить не общий миропорядок, не внешний мир, а самого себя, т. е. свой *внутренний мир* и свои отношения с внешним миром. Классическим выражением этой «утопии бегства» (по классификации Мэмфорда) является «Уолден» Торо.

ведливости, которое должно стать высшим критерием и законом человеческого бытия»<sup>113</sup>.

Идеал утописта-романтика — *естественный человек*. На первый взгляд это как будто «благородный дикарь», вроде мелвилловских тайпи, которые питаются плодами земли, свободны от забот, обременяющих цивилизованного человека, а также от собственности, составляющей для последнего чуть ли не основной смысл его жизни. Но при более внимательном прочтении произведений романтиков обнаруживается, что «естественный человек» — это просто человек, живущий *естественной жизнью* — неважно, дик он или цивилизован. Если Мелвилл ищет такого человека на Маркизских островах, а Торо и особенно Эмерсон — на Востоке<sup>114</sup>, а не в самой Америке, то только потому, что в Америке такого человека, по их убеждению, не существовало и при наличии тогдашних общественных условий просто не могло существовать, разве что на фронтире. Чтобы стать естественным человеком, нужно было *порвать с обществом* — организационно (как Торо или обитатели Брук Фарм) или духовно, как Эмерсон и Маргарет Фуллер, — и установить, вернее, восстановить *единение с природой* («гармонию человека и природы», по словам Р. Эмерсона<sup>115</sup>), составляющее важнейший элемент романтической утопии.

Для романтика природа — единственный подлинный источник нравственной чистоты, мудрости и силы, поэтому в его утопии отношения человека с природой не опосредованы ни «практической целесообразностью», ставящей человека *над* природой, ни «достижениями цивилизации», ставящей человека *вне* природы. Техника как таковая не поработает человека, она подчиняет его себе только тогда, когда отделяет от природы. Разум как таковой тоже не выступает как репрессивная сила, пока не делает человека глухим к жизни природы, к ее цветам и краскам, а значит и к своей собственной жизни. Поэтому в романтической утопии XIX в. нет ни поношения,

---

<sup>113</sup> *Николюкин И. Н.* Эстетика американского романтизма. — В кн.: Эстетика американского романтизма, с. 17.

«Восток», к которому часто обращали свой взор американские романтики, — это, конечно, не географический регион со всеми его реальными культурами и историческими особенностями, а миф, мнимая антитеза дегуманизирующегося Запада.

<sup>115</sup> *Эмерсон У.* Природа. — В кн.: Эстетика американского романтизма, с. 182.

ни превознесения техники и разума: железная дорога сама по себе не плоха и была бы просто благом, если бы... но была построена на человеческих костях. Разум тоже мог бы даровать людям добро, если бы служил делу просвещения, а не мелочным повседневным заботам, опутывающим человека цепями рабства и не превращался в средство достижения меркантильных целей. Поэтому романтическая утопия и не является царством разума, как у просветителей. Но она не является и царством «чистой» природы, это скорее царство всеобщей *гармонии*, где одна часть космоса не навязывает свои законы другим и где поэтому устанавливается такое «созвучие полное», которое одно только и нужно человеку для полного счастья.

В этой связи встает вопрос об отношении утописта-романтика к демократии, к политическим институтам общества и прежде всего к государству. Романтик отвергает реальный мир американской буржуазной демократии, что не мешает ему считать себя демократом, а свою утопию — царством истинной демократии. Это, однако, совсем не та демократия, о которой говорит политик или бизнесмен. «Когда я ...говорю о демократическом начале, — писал Эмерсон, — я имею в виду не исчадие ада, самонадеянное и крикливое, которое выпускает лживые газеты, витийствует на партийных сборищах и торгует своими измышлениями, получая за них золото, а тот дух любовной заботы об общем благе, имя которого оно присвоило. Нынешняя „демократия“ не имеет ничего общего с подлинно демократическим началом»<sup>116</sup>. Подлинная демократия может существовать только там, где имеется «жизненное пространство» для естественного человека и уважается автономия личности. «В основе демократии, — поясняет Эмерсон, — лежит принцип „суди обо всем сам, проникнись уважением к самому себе“ Там, где этому принципу следуют — что случается довольно редко, — он неизбежно приводит к изоляции партийного начала, к превращению каждого человека в самостоятельное государство. В то же самое время он заменяет омертвевшие нормы общественной жизни живыми, которые заключаются в подлинном, глубоко прочувствованном уважении к высшим и родственным по духу умам»<sup>117</sup>. Таким образом, идеал утописта-романтика —

<sup>116</sup> Emerson R. W. Journals of Raph Waldo Emerson, with Annotations, vol. IV, p. 95. Цит. по: Паррингтон В. Л. Указ. соч., т. 2, с. 455.

<sup>117</sup> Ibid., vol. III, p. 369. Цит. по: Паррингтон В. Л. Указ. соч. с. 455.



*этическая демократия*, не имеющая ничего общего с демократическим политическим процессом, хотя, безусловно, наполненная глубоким социальным содержанием.

Естественно, что романтик не может относиться к государству иначе, кроме как с подозрением и настороженностью. Хотя он в принципе и не отрицает его как институт, однако он предпочитал бы все же иметь такое государство, которое правило бы столь «мало» и было бы столь невелико по своим институциональным масштабам, что оставалось бы незаметным. «Я всецело согласен,— говорит Торо,— с утверждением: „Лучшее правительство то, которое правит как можно меньше“— хотел бы, чтобы оно осуществлялось быстрее и более систематически. Осуществленное, оно сводится в конце концов — и за это я тоже стою — к девизу: „Лучшее правительство то, которое не правит вовсе“, — а когда люди будут к этому готовы, то именно такие правительства у них и будут»<sup>118</sup>. Ответ, в сущности, тот же, что и у Эмерсона: хорошо то правительство, которое позволяет каждому быть самому себе правительством. В итоге идеалом утописта-романтика оказывается *неполитическое (деполитизированное) общество*, в котором нет ни государства, ни партий, ни классов, ни борьбы за власть, — общество, в котором правит обычай, а высшей судебной инстанцией является собственная совесть. Для романтика не существует политических проблем, над решением которых бьется утопист-демократ (рассуждающий в духе идеалов фермерской Америки), или утопист-социалист. Не существует для него и экономических головоломок. Налоговые реформы, банки, проценты, «дешевые деньги», финансирование общественных работ, национализация земли, рационализация производства и т. п. и т. п. — все то, над чем бились Генри Джордж, Эдвард Беллами и десятки других утопистов, для романтика — псевдопроблемы (говоря современным языком), которые решаются им так же просто, как просто решил проблему налога Торо: он отказался его платить. (Правда, романтик много рассуждает о труде и в его утопии труду — разумеется, свободному — отводится важное место. Но труд для него не напряженная деятельность по преобразованию природной и социальной мате-

---

<sup>118</sup> Торо Г. Д. О гражданском неповиновении. — В кн.: Эстетика американского романтизма, с. 335.

рни, а скорее таинство, молитва, религиозная церемония<sup>119</sup>.)

Здравый смысл подсказывает нам, что романтик неправ, что хозяйственные проблемы надо все же как-то решать, ибо от них не уйдешь. Но в том и состоит «секрет» утопии, что утопист (в отличие от реалиста) совсем не обязан отвечать на все вопросы, а тем более отвечать «разумно». Смысл утопии может как раз состоять в том, чтобы попытаться сделать необязательным то, что обязательно в реальной жизни, чтобы представить, какой жизнь могла бы быть, если бы строилась в соответствии с «неклассической» моделью. В рамках американской цивилизации эту задачу решали прежде всего утописты-романтики.

Романтико-утопическая традиция, сложившаяся в первой половине XIX в., всегда оставалась живым источником американской культуры и национального общественного сознания. 60-е годы XX в. выявили поразительную актуальность многих идей и идеалов Торо (а тем самым и классического американского романтизма в целом, ибо утопия Торо — это одновременно и итог, и энциклопедия романтических поисков и находок в области социального устройства человеческой жизни). Но и на протяжении предшествующих десятилетий идеалы Купера, Мелвилла, Торо, Эмерсона продолжали жить скрытой жизнью в американской социально-утопической литературе и социально-утопической практике. Мы говорим о «скрытой жизни», имея в виду, что эти идеалы выступали в превращенной, «снятой» форме. Во-первых, романтические идеалы лежали в основе принципов, на которых строилась жизнь во многих утопических общинах второй половины XIX — начала XX в.<sup>120</sup> Во-вторых, эти идеалы находили отзвук — зачастую, правда, не только слабый, но и искаженный — в приключенческой литературе и новых романтических утопиях, которые появлялись время от времени на американском литературном горизонте, как, например, «Пропавший горизонт» Джеймса Хилтона или «Айландия»

---

<sup>119</sup> Вот как характеризует представление утописта-романтика о труде Н. Готорн. «Пока наше предприятие находилось лишь в состоянии теории, мы наслаждались мечтами об одухотворении труда. На труд мы смотрели как на молитву, как на религиозную церемонию. Нам казалось, что каждый удар нашей лопаты обнажит какой-нибудь корень мудрости» (*Хоторн Н. Блитель*, с. 69).

<sup>120</sup> См. § 6 настоящей главы.

Остина Райта <sup>121</sup>. Наконец, утопическо-романтические идеалы (по крайней мере, некоторые из них) оказывали существенное влияние на формирование проектов, развивающихся на протяжении XIX — первой половины XX в. в русле других утопических традиций, в том числе и социалистической.

После Гражданской войны романтико-утопическая традиция никогда уже не достигала прежних высот. Отчасти потому, что социальные процессы в Америке второй половины XIX — первой половины XX в. развивались в прямом противоречии с романтико-утопическими идеалами и вместе с тем не зашли еще (в то время) настолько далеко, чтобы вызвать в качестве ответной реакции мощную, творчески полнокровную утопическую волну (признаки которой отчетливо проявились уже в 50-х годах нашего столетия). Отчасти же потому, что социальным идеалам американской романтической утопии первой половины XIX в. была присуща столь высокая степень трансцендированности, столь далеко отстояли они от границ реального социального мира, что и по сей день эти идеалы остаются неосуществленными и неисчерпанными (отсюда и актуальность Торо). В лучшем случае их можно было повторить, но не превзойти.

По-иному сложилась судьба социалистической утопии в Америке. «Утопические романы появлялись время от времени на протяжении всего XIX в., — пишет В. Л. Паррингтон-младший, — но только в 80-х годах утопизм стал модой. Новые идеи носились в воздухе; люди начали думать, писать и говорить о социализме» <sup>122</sup>. В самом деле, утопическо-социалистические романы стали модой только в последней четверти XIX в. Но «думать, писать и говорить о социализме» американцы начали значительно раньше. Это тем более стоит подчеркнуть, что среди буржуазных

<sup>121</sup> Действие романа «Пропавший горизонт» (*Hilton J. Lost Horizon*. N. Y., 1933) происходит в далеком, находящемся «за горизонтом», монастыре, где жизнь, основанная на медитации и имеющая целью сохранение культурных ценностей для грядущих поколений, построена на принципах, радикально отличных от существующих в современном американском обществе. В «Айландии» (*Wright A. T. Islandia*. N. Y., 1942), стране, находящейся на отдельной части «Карибского континента», людям удалось предотвратить промышленную революцию, а аграрная экономика, которую им удастся сохранять уже в течение нескольких столетий, позволяет ее обитателям вести счастливую, безопасную, содержательную жизнь.

<sup>122</sup> *Parrington V. L. Jr. American Dreams*, p. 57.

историков широко распространено представление, будто социалистическая мысль в США не имеет национальных корней и является всецело «привнесенной» извне, прежде всего европейскими «проповедниками» и иммигрантами. Такое представление — поскольку речь идет не о преднамеренной фальсификации, а о заблуждении — основано на явной недооценке: 1) самостоятельных поисков американцами социалистического идеала, начало которых восходит к раннему периоду национальной истории и американской народной утопии; 2) трансформаций, которые претерпевали европейские социалистические теории на американской почве; 3) практических (коммунитарных) экспериментов, по размаху которых Америка далеко превосходила Европу и многие из которых являлись формой поиска и «испытания» именно социалистического общественного идеала.

Другое дело, что все эти поиски и предприятия в силу исторической специфики Соединенных Штатов не дали тех плодов и не оказали столь значительного влияния, как в Европе. Но это совсем не дает оснований для отрицания самостоятельной социалистической традиции в США. Как отмечается в новой программе Компартии США, «истоки и традиции американского коммунизма уходят своими корнями в первые годы существования нашей страны, в утопические колонии начала XIX в., в коммунистические клубы, основанные на нашей земле перед гражданской войной под влиянием марксистских идей»<sup>123</sup>.

Не следует, конечно, впадая в другую крайность, недооценивать огромную деятельность по распространению и практической реализации социалистических (коммунистических) идей в Америке, которую осуществляли (особенно в первой половине XIX в.) европейские социалисты-утописты, прежде всего Роберт Оуэн, Этьен Кабе со

---

<sup>123</sup> США: Экономика, политика, идеология, 1971, № 2, с. 99. В 1933 г. Эптон Синклер писал: «Даже среди наших пионеров-индивидуалистов были американцы, которые мечтали об обществе, построенном на справедливости. У нас была — почти сто лет назад — Брук Фарм и множество других колоний. У нас было собственное социалистическое движение во главе с такими лидерами, как Альберт Брисбейн, Хорас Грили, Уенделл Филипс, Фрэнсис Уиллард, Эдвард Беллами и, наконец, Юджин Дебс и Джек Лондон. Все они были коренными американцами, которые говорили на нашем языке, и единственная причина того, почему они остаются непонятыми, заключена в том, что их слова слишком редко доходят до людей» (Upton Sinclair Anthology. Culver City, Calif., 1947, p. 280).

своими последователями, а также фурьеристы и сенсимонисты. Распространение европейских утопическо-социалистических идей в Америке наиболее интенсивно происходило в 20—40-х годах XIX в., когда впервые достаточно явственно и определенно обнаружилась противоречивость американского капитализма, но когда вместе с тем далеко еще не было завершено становление тех политических механизмов, которые потом на долгие годы определили способ функционирования американского общества. Это создавало довольно специфическую ситуацию, оказавшую влияние на судьбы социализма в Новом Свете. Многие американцы смотрели на социализм не как на теоретическое и практическое отрицание капитализма, а как на один из способов — и притом вполне «законных» — реализаций идей и «обещаний» американской революции и коррекции тех «отклонений» от «предначертанного» пути, которые были допущены нерадивыми политиками и жадными предпринимателями. Социализм, таким образом, трактовался как отвечающий самому духу идей «отцов-основателей» и согласующийся с Декларацией независимости, Конституцией и Биллем о правах, а значит, и совместимый с самой «идеей Америки». Такому восприятию социализма со стороны американцев в первой половине XIX в. немало способствовали и сами европейские пропагандисты утопического социализма, в частности Роберт Оуэн. Другим неизбежным следствием такого подхода была оценка американцами социализма с точки зрения его эффективности, способности обеспечить реализацию идеалов американских просветителей.

Социалистическая утопия, как и сами ее создатели, посещавшие Соединенные Штаты, встретили поначалу не просто горячий прием со стороны американцев, но и прямой интерес со стороны официальной Америки. Достаточно сказать, что Роберт Оуэн дважды выступал в американском Конгрессе и получил аудиенцию у таких видных политических деятелей Америки, как Джефферсон, Мэдисон, Джон Адамс, Джексон, Монро<sup>124</sup>. Однако, проявив к планам европейского социалиста живой интерес, американские власти не спешили их финансировать, на чем

---

<sup>124</sup> См.: *Захарова М.* Роберт Оуэн и оуэнисты в Соединенных Штатах Америки.— В кн.: *История социалистических учений.* «Речи Оуэна, произнесенные им на объединенных заседаниях обеих палат в присутствии членов кабинета и Верховного суда, публиковались в газетах» (Там же, с. 190).

настаивал Оуэн, предоставив ему возможность — воплоти в духе требований свободного рынка — самому пробить путь не только к сердцам американцев, но и к их кошелькам.

Судьба идей и практических экспериментов Оуэна и его последователей в Америке точно так же, как судьбы идей и экспериментов Кабе, фурьеристов, сенсимонистов и других школ и направлений утопического социализма (коммунизма) достаточно хорошо изучена историками, и нам нет нужды пересказывать результаты этих исследований. Необходимо, однако, подчеркнуть два важных обстоятельства, оказавших значительное влияние на дальнейшее развитие социалистической утопии в Америке.

Во-первых, неодинаковое отношение американцев к европейским утопическо-социалистическим доктринам, пропагандировавшимся в США, что обычно связывают с неодинаковыми возможностями их практической реализации. «Так,— пишет Мориц Хилкуит,— система великого французского утописта Шарля Сен-Симона, которая ставила себе главной целью организацию национальной и интернациональной промышленности на научной основе и которая представляет собой универсальную общественно-философскую теорию, не допускающую миниатюрных экспериментов, не нашла себе почвы в Соединенных Штатах Америки. Философская система Роберта Оуэна, в которой коммунистические общины не являются существенным фактором, а играют важную роль как подготовительные школы к коммунистическому режиму и как предметные уроки коммунистического образа жизни, нашла себе значительное распространение в Соединенных Штатах, хотя и не достигла здесь той степени силы и влияния на общественную мысль, как это имело место на ее родине, в Англии. С другой стороны, система французского утописта Шарля Фурье, покоящаяся, главным образом, на социальных организациях малого калибра, развила больше силы в Америке, чем во Франции...»<sup>125</sup> Действительно, американцы чутко реагировали на практическую эффективность социалистических доктрин и, как свидетельствует судьба Оуэна и его сподвижников, быстро охладевали к тем из них, которые — даже если они первоначально вызывали их симпатии — не могли «добиться успеха».

---

<sup>125</sup> Хилкуит М. История социализма в Соединенных Штатах, СПб., 1907, с. 9.

Но была и другая, не менее существенная, на наш взгляд, причина, которая должна была делать такое учение, как фурьеризм, привлекательным для американцев — во всяком случае до тех пор, пока оставалось неясным, чего оно стоит на деле. Как известно, Фурье не только выступал против уравниловки, но в отличие от Оуэна и других социалистов-утопистов не был сторонником ликвидации частной собственности<sup>126</sup>. Его фаланстер представлял с экономической точки зрения своеобразную акционерную кампанию, в которой ценился и дополнительно вознаграждался индивидуальный успех и где вместе с тем отсутствовала конкуренция (в тех формах, в каких она существовала в реальном мире) и угроза разорения. Утопия Фурье, таким образом, сочетала в себе притягательный для многих американцев идеал экономического индивидуализма (получивший воплощение в утопии «фермерской Америки») с присущим всем социалистическим утопиям и в общем тоже традиционно привлекательным для значительной части американцев XIX в. идеалом, сущность которого точнее всего выражается понятием «комьюнити» — назовем это «братским единением», «содружеством свободных людей» или «свободным общежитием равноправных граждан». Именно идеал *комьюнити* (вдохновлявший также и создателей разного рода общин), а не идеал обобществленного производства и «равенства имуществ» привлекал в социализме американцев в 20—40-х годах XIX в. Что же касается отношений по поводу собственности, то большинство приверженцев социализма в США отдавало предпочтение не обобществлению, а *равномерному распределению* собственности. Именно такую постановку вопроса мы находим, например, у Томаса Скидмора, одного из наиболее видных американских социалистов-утопистов первой половины XIX в. Характерно уже само название — звучащее как манифест — выпущенной им в 1829 г. книги:

---

<sup>126</sup> Это породило не только множество споров среди советских исследователей, но и прямые попытки «отлучить» Фурье от социализма. Однако при такой оценке остается неясным, почему основоположники марксизма столь высоко ценили Фурье и считали, что научный социализм «стоит на плечах Сен-Симона, Фурье и Оуэна» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. т. 18, с. 498). Очевидно, для Маркса реальное гуманистическое содержание многих принципиальных идей Фурье было важнее формального признания частной собственности.

«Права человека на собственность: сущность предложения, касающегося того, как добиться ее равномерного распределения между взрослыми представителями нынешнего поколения и как озаботиться о столь же равномерном переходе ее к каждому представителю последующего поколения по достижении им зрелого возраста»<sup>127</sup>

Конечно, уже и в то время раздавались голоса в защиту идеи обобществления или национализации собственности. Представители некоторых рабочих организаций, возникших в 30-х годах, в той или иной форме высказывались в пользу общественной (государственной) собственности на средства производства. Однако должно было пройти несколько драматических десятилетий, насыщенных экономическими и политическими кризисами, острыми столкновениями классов, чтобы идеал общественной собственности на средства производства обрел для американских трудящихся притягательную силу в качестве социально-утопического идеала. Это произошло только в последней четверти XIX в.

Широкое увлечение американцев европейскими социалистическо-утопическими идеями было скоротечным. К времени Гражданской войны между Севером и Югом ни сами эти идеи, ни эксперименты в духе этих идей уже не пользовались прежней популярностью, тем более что результаты коммунитарного движения выглядели разочаровывающе.

Новая фаза в развитии социалистической утопии в США начинается в 70—80-х годах. Быстрый прогресс американского капитализма, вызвавший обострение общественных противоречий и явственно обнаруживший его несоответствие идеалам, провозглашенным американской революцией; рост фермерского и рабочего движения способствовали появлению целой серии национальных социалистических утопий, наибольший успех из которых выпал на долю утопического романа Эдварда Беллами «Взгляд назад» (1888).

---

<sup>127</sup> См.: *Фонер Ф.* История рабочего движения в США. М., 1949, т. 1, с. 153. «Скидмор,— пишет Фонер,— предлагал, чтобы каждому мужчине, достигшему 21 года, и каждой незамужней женщине были даны в свободное владение 160 акров земли при условии, что собственность на эту землю сохраняется до тех пор, пока владелец земли обрабатывает ее сам. Право продажи и аренды земли должно было быть отменено навсегда» (с. 154).



Как и его предшественники, американские социалисты-утописты 20—40-х годов, Беллами провозглашает своим идеалом общество, основанное на идее «взаимной солидарности людей и братства человечества»<sup>128</sup>. Он подчеркивает необходимость обеспечения «*равенства жизненных условий*», предполагающих «одинаковое богатство и одинаковую возможность культуры»<sup>129</sup>. Однако в отличие от своих предшественников Беллами убежден в том, что равномерного распределения собственности для этого недостаточно. Природу человека не изменить, а раз так, то нужны более радикальные меры, которые столь же радикальным образом могли бы изменить «побуждения для человеческих поступков». Речь идет об изменении *системы собственности*, в результате которой «на место многих капиталистов» явился бы «один капиталист, единственный предприниматель, последний монополист, в выгодах и сбережениях которого имели бы свою долю все граждане»<sup>130</sup>, когда «народ» сделался бы «единственным хозяином» всех богатств. *Обобществленная собственность* рассматривается теперь в качестве единственно эффективной базы «комьюнити». Оба идеала, прежде разъединенные в сознании американских социалистов-утопистов, Беллами стремится свести воедино. Но приняв идею обобществления собственности, он неизбежно должен был устранить из «общества солидарности» те элементы анархии, которые несет с собой институт частной собственности. В итоге его свободное общество становится едва ли не таким же «заорганизованным» и строго регламентированным, как утопические общества, созданные воображением Мора, Кампанеллы или Фурье. И хотя сам Беллами утверждает, что в Бостоне 2000-го года, где происходит действие его романа, «личная свобода гораздо менее ограничена», чем прежде, и существующие отношения являют собой «логическое следствие деятельности человеческой природы при рациональных условиях»<sup>131</sup>, жизнь изображаемого им общества оказывается удивительно бедной не только с политической, но и с культурной и социальной точек зрения, так что провозглашаемая свобода оказывается в общем формальной.

---

<sup>128</sup> Беллами Э. Через сто лет. М., 1900, с. 142.

<sup>129</sup> Там же, с. 168.

<sup>130</sup> Там же, с. 60.

<sup>131</sup> Беллами Э. Указ. соч., с. 123, 124.

Беллами был первым американским утопистом социалистической ориентации, который, предприняв серьезную попытку органически соединить идеал «комьюнити» с идеалом общественной собственности, выступил с проектом строго регламентированного общества. Беллами, однако, так и не сумел органически связать оба идеала и показать, как общество, в основе которого лежит общественная собственность па средства производства и которое должно поэтому управляться не рыночными механизмами, может обеспечить индивиду не меньшую, а большую свободу, нежели общество, в основе которого лежит действие рыночной стихии. Тем не менее утопия Беллами приобрела необыкновенную популярность в Америке и дала стимул для развития движения так называемых «национализаторов». В этом была своя закономерность: «Взгляд назад» чутко отразил недовольство широких слоев американцев своим положением в обществе, которое они непосредственно связывали с господством рыночной стихии, и их готовность опереться на иные механизмы регулирования общественной жизни, при условии, что тем самым будет обеспечено осуществление принципа «равных возможностей» и гарантирован рост материального благосостояния — даже за счет сужения сферы индивидуальной свободы и усиления власти государственной машины. «Выход, как казалось тогда, — пишет В. Л. Паррингтон, характеризуя обстановку в Америке 80-х — 90-х годов XIX в., — заключался в расширении полномочий государственной власти, с тем чтобы поставить на службу обществу те силы, которые пока что использовались в интересах отдельных лиц»<sup>131</sup>. Роман Беллами отразил, таким образом, не только состояние массового сознания, но и новую тенденцию в развитии американского общества — тенденцию к ограничению сферы действия механизмов свободного рынка и постепенному усилению роли государства в общественной жизни со всеми вытекающими отсюда социальными, политическими и культурными последствиями.

«Взгляд назад» стал подлинным событием — только не литературной, а общественно-политической жизни Америки. «Вместе с некоторыми подобными зарубежными произведениями — особенно романом Уильяма Морриса «Вести ниоткуда» (1890) — «Взгляд назад» положил нача-

---

<sup>132</sup> Паррингтон В. Л. Основные течения американской мысли, т. 3, с. 374.

ло в Соединенных Штатах оживленной социально-утопической дискуссии, которая продолжалась и в начале XX в. Книга приобрела почти всемирную популярность, которая затмила более крупные произведения Беллами, определив тем самым их судьбу. С образованием множества клубов Беллами, с подъемом рыхлой «национальной» партии сам Беллами почел своим долгом и обязанностью возглавить движение за реформы, направленные к осуществлению его мечты»<sup>133</sup>.

«Взгляд назад» вызвал противоречивую реакцию в американском обществе. С одной стороны, он породил ряд утопических пародий и опровержений в духе негативной утопии («Республика будущего» А. Б. Додд, 1891; «Взгляд внутрь» У. Дж. Робертса, 1893; «Колонна Цезаря» И. Доннелли, 1890). Вместе с тем он вызвал целую волну подражаний («Коополитан» З. Форбуш, 1889; «Письма из Новой Америки» Ч. Э. Персинджера, 1900; «Законная революция» Б. Дж. Уэллмана, 1902 и др.). Провозглашая ряд социалистических идей и идеалов — общественную собственность на средства производства, всеобщность труда, отсутствие классовых антагонизмов, эти утопии вместе с тем решительно отвергали революционный путь преобразования американского общества и гегемонию пролетариата, отстаивали, как и роман Беллами, ненасильственный, «законный», эволюционный путь к социализму. Хорошо продуманная система воспитания и образования; постепенное вытеснение частных предпринимателей государством из национальной экономики; организация производственно-потребительских кооперативов; завоевание большинства в местных или федеральных органах власти; выкуп промышленных предприятий у их собственников — вот некоторые из тех путей, которые, с точки зрения авторов социалистических утопий тех лет, могли и должны были привести к утверждению в Америке «справедливого общества»<sup>134</sup>. При этом — тоже характерная для американской

---

<sup>133</sup> Литературная история Соединенных Штатов Америки. М., 1979, т. 3, с. 72. Беллами не прекратил своей литературной и теоретической деятельности. В 1897 г. он опубликовал трактат «Равенство», в котором предпринял попытку дать теоретическое обоснование общественных отношений, описанных во «Взгляде назад».

<sup>134</sup> Авторы этих произведений (в том числе и сам Беллами) предпочитали не называть себя социалистами, заявляя, что они «радикалы», «поборники справедливости», «демократы».

социалистической утопии черта — «справедливость» зачастую истолковывается в духе идеала «равных возможностей», категорически отрицающего уравниловку, к которой американцы в массе своей всегда питали неприязнь. Так, Ч. Э. Персиджер, поясняя, что в новом обществе «успехи человека зависят от него самого, а не от случайностей, связанных с его рождением или обстоятельствами его жизни», тут же добавляет, что это общество не пытается «сделать людей равными, если природа не преуспела в этом предприятии»<sup>135</sup>.

Наиболее крупным из последователей Беллами в конце XIX — начале XX в. был американский писатель Уильям Дин Хоуэллс. В 1894 г. появляется первый из его социалистическо-утопических (так называемых «альтрурийских») романов — «Путешественник из Альтрурии», эта, по словам американского литературного критика Г. М. Джонса, «книга об американской мечте, опубликованная в условиях американского кошмара»<sup>136</sup>. Как справедливо отмечает Джонс, по замыслу Хоуэллса, «Альтрурия — это то, чем могла бы быть Америка, если бы она следовала самой сути принципов Декларации независимости... Альтрурия — это то, чем могла бы быть страна, если бы каждый действительно любил своего соседа, как самого себя»<sup>137</sup>. Но конструируя образ утопической Америки, Хоуэллс движется в русле национальной социалистическо-утопической традиции.

Сюжет романа предельно прост. Мистер Аристид Хомос, житель Альтрурии, островной страны, «потерянной из виду остальным миром», появляется в Америке 90-х годов XX в. Знакомясь с жизнью американского общества, Хомос приходит к выводу, что устроена она в высшей степени неразумно: в стране отсутствует социальное равенство<sup>138</sup>; ува-

<sup>135</sup> *Persinger Ch. E. Letters from New America. Chicago, 1900, p. 30.*

<sup>136</sup> *Howells W. D. A Traveller from Altruria. Introd. by H. M. Jones. N. Y., 1967* «...Кошмаром,— поясняет критик,— была великая депрессия, в тисках которой страна находилась с 1893 по 1898 год... Многим казалось, что кровавое пророчество Игнатюса Доннелли, с которым он выступил в „Колонне Цезаря“, начинает сбываться» (*Ibid.*, p. V).

<sup>137</sup> *Howells W. D. Op. cit., p. VIII.*

<sup>138</sup> «Я не знаю,— говорит один из американцев,— как возникло представление о том, что у нас существует социальное равенство, но я полагаю, что оно было порождено прежде всего ожиданиями иностранцев, которые выводили его из политического равенства. По правде сказать, его никогда не существовало, разве что только в наших самых бедных и примитивных общинах

жеие к человеку труда, забота о ближнем и дух братского сотрудничества<sup>139</sup>. Выясняется, что американский идеал заключается не в том, чтобы изменить условия для всех, а в том, чтобы «одному подняться над остальными, если это возможно»<sup>140</sup>.

Хомос приходит к выводу, что Америка нуждается в коренных преобразованиях того же типа, что были в свое время осуществлены в Альтрурии. «Мы,— говорит альтруриец,— далеки от мысли о совершенстве нашей цивилизации; но мы уверены, что наши гражданские идеалы совершенны. Мы уже добились того, что даровали всему континенту вечный мир; создали экономическую систему, которая делает невозможной нужду; искоренили политическую и социальную амбицию; перестали пользоваться деньгами и свели на нет превратности случая; добились установления братских отношений между людьми и избавились от страха смерти»<sup>141</sup>. Все это стало возможно благодаря тому, что в Альтрурии создана принципиально новая система общественных отношений: ликвидирована частная собственность<sup>142</sup>; исключена — в экономической и социальной жизни — игра случая как источника социального неравенства<sup>143</sup>; между людьми установились братские отношения<sup>144</sup>. В Альтрурии законы красоты стали универсальными законами творчества; жизнь приняла размеренный характер, исчезла спешка; на смену крупным городам пришли небольшие селения сельского типа. Экономическое

---

на Западе во времена пионеров, да среди золотоискателей Калифорнии» (Ibid., p. 41).

<sup>139</sup> «...Любви в этой стране так же мало, как и в любой другой стране земного шара» (Ibid., p. 41).

<sup>140</sup> Ibid., p. 42.

<sup>141</sup> *Howells W. D.* Op cit., p. 206.

<sup>142</sup> «Никто не владеет никакой собственностью, но каждый имеет право на все, что он может использовать; когда же он не в состоянии это сделать, он лишается такого права» (Ibid., p. 202).

<sup>143</sup> «Мы полностью исключили случайность из нашей экономической жизни. В Альтрурии еще может случиться так, что кто-то будет высоким или низкорослым, сильным или слабым, здоровым или больным, веселым или мрачным, счастливым или несчастным в любви, но не может случиться так, что один будет богат, а другой — беден, один будет трудиться, а другой бездельничать, один будет жить в роскоши, а другой — в скромности» (Ibid., p. 203—204).

<sup>144</sup> В «великом политическом братстве, содружестве Альтрурии» люди живут не «один за счет другого», как в условиях предшествующей «плутократической олигархии» в период так называемого Накопления, а «один ради другого» (Ibid., p. 181).

равенство положило конец политической борьбе, а административная деятельность утратила прежний престижный ореол.

Хоуэллс подчеркивает — в полном соответствии с национальной социалистическо-утопической традицией — что все радикальные изменения в Альтрурии осуществились «без пролития единой капли крови», путем «эволюции», так сказать, «парламентским путем», когда пролетариату, действовавшему в строгом соответствии с законом, удалось завоевать большинство в парламенте <sup>145</sup>.

Второй утопический роман Хоуэллса «Сквозь игольное ушко» (1907), посвященный детальному описанию Альтрурии, не вносит ничего принципиально нового в картину социалистической утопии, нарисованную в «Путешественнике из Альтрурии».

В отличие от Беллами, который в типично американском духе бросился в водоворот политической борьбы с целью осуществить на практике предложенные им принципы реорганизации американского общества, Хоуэллс оставался не более чем сторонним наблюдателем и резонером <sup>146</sup>, хотя и был одним из немногих, кто открыто называл себя «социалистом». «У. Д. Хоуэллс как бы связал социалистическую традицию на переломе веков. В начале XX в. социализм перестал быть лишь темой теоретических дискуссий, он стал уже практическим лозунгом классовых выступлений трудящихся» <sup>147</sup>.

Эти выступления приобрели особенно широкий размах в конце 10-х — начале 20-х годов, чему в немалой степени способствовала первая мировая война и победа Октябрьской революции в России. Левые силы в США были заня-

---

<sup>145</sup> Идея ненасилия в сочетании с социальной активностью пронизывает многие произведения Хоуэллса. Как говорит герой его романа «В мире случайностей» (1893) старый социалист Дэвид Хьюз, «Общество не спасешь тем, что поставишь себя вне его законов... „Золотого века“ можно достичь только путем тайного голосования» (см.: Литературная история Соединенных Штатов Америки. М., 1978, т. 2, с. 465).

<sup>146</sup> Хоуэллс писал Генри Джеймсу в 1888 г.: «После пятидесяти лет оптимистического лада с «цивилизацией» и веры в то, что в конце концов все будет в порядке, я теперь ненавижу ее и чувствую, что в конце концов все будет скверно, если только мы не начнем все сначала на основе истинного равенства. Тем временем я ношу меховое пальто и живу настолько роскошно, насколько это позволяет мне мой достаток» (Литературная история Соединенных Штатов Америки, т. 2, с. 465).

<sup>147</sup> Гиленсон Б. А. Социалистическая традиция в литературе США. М., 1975, с. 64.

ты в эти годы не столько теоретической разработкой новых социальных проектов, сколько поисками средств вовлечения американских трудящихся в мировую революцию, политической борьбой за создание революционной организации трудящихся. Новый этап в развитии социалистическо-утопической мысли в Соединенных Штатах наступает в 30-е годы, когда сторонники социализма активно включаются в общий поиск путей выхода страны из кризиса и преобразования американского общества. Широкую известность приобрел в те годы так называемый «план ЭПИК», который разработал и сам же попытался осуществить американский писатель и общественный деятель Эптон Синклер.

Синклер был видной фигурой на литературной и общественно-политической арене США. Еще в годы первой мировой войны В. И. Ленин обратил внимание на его «манифест против войны»<sup>148</sup>. Оценка, данная В. И. Лениным Синклеру как социалисту, очень точно вскрывает суть его утопизма, характерную, впрочем, не для одного только Синклера, но и для многих других американских утопистов социалистической ориентации. «Синклер — социалист чувства, без теоретического образования, — пишет В. И. Ленин. — Он ставит вопрос «попросту», возмущаясь надвигающейся войной и ища спасения от нее в социализме»<sup>149</sup>. Ленин цитирует американского писателя: «Нам говорят, — пишет Синклер, — что социалистическое движение еще слишком слабо, что мы должны ждать эволюции. Но эволюция происходит в сердцах людей; мы — орудия эволюции и если мы не будем бороться, то не будет никакой эволюции . . . Тысяча людей, с пылкой верой и решимостью, сильнее, чем миллион, ставший осторожным и почтенным (респектабельным). И нет для социалистического движения опасности большей, как опасность сделаться установившимся учреждением»<sup>150</sup>.

Это типично утопический (и вместе с тем в чем-то «очень американский») подход: действовать, руководствуясь «чувством справедливости» и игнорируя обстоятельства, чтобы тем самым создать необходимые обстоятельства и в итоге добиться поставленной цели. «Синклер, — говорит Ленин, анализируя приведенный отрывок, — наивен со своим призывом, хотя этот призыв глубоко верен в основе, — наивец, ибо игнорирует полувековое развитие

<sup>148</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 270.

<sup>149</sup> Там же, <sup>150</sup> Там же.

массового социализма, борьбу течений в нем, игнорирует условия роста революционных действий при наличии объективно-революционной ситуации и революционной организации. «Чувством» этого не заменишь»<sup>151</sup>.

В 1933—1934 гг. Синклер выступил с планом осуществления социально-политических преобразований в Калифорнии, получившим известность как «план ЭПИК»<sup>152</sup>. Как верно отмечает В. Л. Мальков, предложенная Синклером практическая программа «вобрала в себя многие черты утопического проекта Э. Беллами и «националистов»... Синклер, так же как и Беллами, полагал, что ему без труда, силой убеждения удастся обратить в свою веру рабочих и промышленников, банковских клерков и финансовых тузов, латифундистов и батраков. Он тоже исходил из теории «равных жертв», согласно которой социальные полюса одинаково страдают от несовершенства экономических отношений, а потому должны притягиваться. Синклер наивно полагал, что можно было легко «спасти демократию», «обеспечить работой безработных» и «избежать насильственной революции», стоило только всем классам дружно взяться за работу...»<sup>153</sup>.

Суть плана, в соответствии с которым предлагалось действовать, была изложена Синклером в так называемых «Двенадцати принципах ЭПИК», которые заслуживают того, чтобы привести их полностью.

«1. Бог сотворил природные богатства земли, чтобы ими пользовались все люди, а не меньшинство.

2. Бог сотворил людей, чтобы они стремились к собственному благосостоянию, а не к благосостоянию господ.

3. Частная собственность на орудия труда — эта основа свободы, когда орудия просты — становится основой порабощения, когда орудия усложняются.

4. Самодержавие в сфере промышленного производства не может существовать одновременно с демократией в сфере правления.

5. Когда одни живут, не работая, другие работают, не живя.

6. Существование роскоши среди бедности и нужды противоречит добродетельной морали и здоровой социальной политике.

---

<sup>151</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 271.

<sup>152</sup> «Покончить с бедностью в Калифорнии» — «End Poverty in California».

<sup>153</sup> Мальков В. Л. «Новый курс» в США, с. 126.



7. Нынешняя депрессия порождена изобилием, а не бедностью.

8. Причина трудностей в том, что класс, составляющий меньшинство, владеет богатством, в то время как остальные опутаны долгами.

9. Ситуация, когда людям приходится голодать, потому что они произвели слишком много продовольствия, противоречит здравому смыслу.

10. Уничтожение продовольствия либо другого богатства или ограничение производства — это экономическое безумие.

11. Выход из положения заключается в том, чтобы открыть рабочим доступ к средствам производства, дав им возможность осуществлять производство для себя, а не для других.

12. Такого рода изменения могут быть осуществлены большинством народа, и в этом заключается Американский путь»<sup>154</sup>.

В осуществлении этого плана, который одновременно служил ему и предвыборной программой в борьбе за пост губернатора штата, Синклер возлагал большие надежды на создание кооперативных предприятий, которые, как он полагал, могли бы помочь — сначала в пределах одного штата, а затем и в масштабах страны — преодолеть безработицу и вместе с тем подчинить производство цели удовлетворения потребностей трудящихся, а в итоге создать в рамках капиталистической экономики автономный кооперативный сектор — материальную базу нового общества. При этом Синклер вполне серьезно рассчитывал, что в реализации «плана ЭПИК» ему поможет демократическая партия. Синклер, как можно заключить из его программы, и в 30-х годах оставался «социалистом чувства».

«План ЭПИК», разумеется, не был осуществлен. Вместе с тем он остался важной вехой на пути исторического развития американской социалистическо-утопической традиции. В известном смысле он сфокусировал в себе многие основные черты и принципы, сложившиеся на протяжении более чем столетней истории утопического социализма в США, как-то: *оптимизм*, вера в возможность — вопреки всем препятствиям — осуществить поставленные цели и перестроить общество в соответствии с социалистическими

---

<sup>154</sup> Sinclair U. The Twelve Principles of EPIC.— In: Upton Sinclair Anthology. Culver City, Calif., 1947, p. 339.

принципами; ориентация на *нравственный порыв* («чувство») как движущую силу или, во всяком случае, изначальный импульс социалистического процесса в том или ином конкретном его проявлении; предпочтение *здорового смысла* теории; ориентация на личную *практическую проверку* предлагаемых программ; *уважение к закону и легальным формам борьбы*; ориентация на *ненасильственный*, т. е. по сути своей *реформистский путь* «введения» социализма; стремление *использовать* (при условии ее «очищения») существующую «демократическую машину»; ориентация в борьбе за социализм не на рабочий класс, а на *«большинство населения»*.

Эти черты, которые в той или иной мере проявлялись во всех сколько-нибудь заметных американских социалистических утопиях XIX — первой половины XX в., отражали специфические условия развития США и американского рабочего и массового демократического движения. В свою очередь, они оказывали влияние как на эти движения, так и на американскую социалистическую мысль.

Синклер был последним крупным представителем американского утопического социализма предвоенного периода. В конце 30-х — начале 40-х годов утопическо-социалистические идеи утратили прежнюю популярность и в течение почти четверти века оставались на периферии социально-утопической традиции.

В 30-х годах XX в. в Америке начинает складываться новый тип социальной утопии, которому суждено было сыграть важную роль в развитии американской культуры. Идеи и идеалы этой утопии оказались также одним из существенных факторов становления антиутопии и формирования современного политического сознания в США. Речь идет о так называемой **технократической утопии**.

В ней нашли концентрированное отражение те сдвиги в общественном сознании Америки, в представлении о социальных идеалах, которые затронули прежде всего часть предпринимательской буржуазии, а также технической интеллигенции и которые были связаны, с одной стороны, с быстрым развитием науки и техники и вызванными им социальными изменениями, а с другой — с кризисом либерализма *laissez faire*, переходом от капитализма свободной конкуренции к монополистическому капитализму, развитием рабочего движения.

Специфика этого типа утопии заключалась не в том, что она рисовала картину мира, в котором наука и техника

Играют важную роль в жизни всего общества и каждого человека в отдельности. Это лишь внешняя сторона, к тому же не составляющая прерогативу технократической утопии. Нацеленная на радикальное преобразование буржуазно-демократических институтов власти, в котором она видела единственное средство спасения и укрепления капитализма, технократическая утопия порывала с идеалами (и даже с риторикой) демократического самоуправления и провозглашала идеал централизованного общества, построенного в соответствии с принципами рациональности и эффективности. В таком мире вся жизнь общества, все институты, отношения, ценности *определяются позитивистски трактуемыми законами науки* (точнее — естественных наук) *и техники*. Таким образом, специфика рассматриваемого типа утопии заключается прежде всего в том, что принципы, управляющие ограниченной сферой человеческой деятельности, распространяются — вполне в духе сциентистско-технологического фетишизма — на *всю* эту деятельность, все ее сферы, вытесняя и подменяя социальные законы и приобретая тем самым как бы универсальный характер. Властвующий в технократической утопии принцип сциентистско-технологической рациональности и эффективности не делает никаких «скидок» ни на гуманизм, ни на «природу человека», ни на специфику социального. Человек подчиняется машине, обезличивается, становясь легко заменяемым «винтиком» гигантского бюрократического аппарата, созданного с помощью современной науки и техники и на основе их принципов. Все: нравственность, история, политика — рассматривается и оценивается через призму «рациональности» и «эффективности». Логическим следствием такого подхода — и это вторая особенность технократической утопии — является то, что у власти в таком обществе оказываются «повелители» техники и ученые (собственно, именно это обстоятельство и дает основание называть данный тип утопии технократическим). Это как бы современный вариант утопического общества, во главе которого стоит мудрец-правитель, с той лишь разницей, что теперь таковым оказывается не гуманитарно ориентированный философ, а технократ.

Порывая с демократической традицией американской утопии и национального общественного сознания, технократическая утопия тем не менее привлекала своими обещаниями многих американцев. По словам Роберта Уокера, «технократия... апеллировала к отчетливо выраженной чер-

то национального характера своими утверждениями, что страна станет более — а не менее — производительной и в то же время более эффективной»<sup>155</sup>. В. Л. Паррингтон-младший, также отмечая соответствие технократическо-утопических идеалов некоторым ценностным ориентациям американцев, связывал привлекательность технократической утопии не только с обещанием изобилия, но и с конструируемыми ею картинами технизированного мира, столь близкими сердцу американца. «Эта готовность поверить в обещанный достаток, эта вера в результаты действия машины типичны для американской мечты,— отмечает Паррингтон.— На протяжении столетия и даже более длительного периода мы соблазняли себя видениями утопии, которая была своего рода механическими небесами, где товары, сходившие с конвейера, были всегда больше по размерам, лучше и функциональнее. Технократы наживали капитал на этой вере, выступая со своими романтическими и зачастую преувеличенными обещаниями»<sup>156</sup>.

Наибольшую популярность в США в 30-е годы получили технократическо-утопические проекты, разработанные группой инженеров, экономистов и архитекторов под руководством Говарда Скотта<sup>157</sup>. Технократы, как этого и следовало ожидать, отрицали и утопическую природу предлагавшихся ими проектов, и свою принадлежность к утопической традиции. Любопытно, что, понося «утопистов и социалистов», они упрекали и тех и других за то, что последние исходят в своих теоретических построениях из «априорно установленных целей», «конечных желаемых человеческих целей», «ценностных ориентаций», т. е. указывали на действительные сущностные признаки утопизма. Это, однако, не мешало самим технократам претендовать на абсолютное решение проблем, перед которыми спасовали те, кто строил проекты будущего «на основе

---

<sup>155</sup> Walker R. H. The Reform Spirit in America, p. 216.

<sup>156</sup> Parrington V. L. Jr. American Dreams, p. 203.

<sup>157</sup> В конце 1931 — начале 1932 годов группа экспертов под руководством Скотта занялась изучением «отношений между технологическим развитием и экономикой». В апреле 1932 г. на базе этой группы была создана так называемая Энергетическая служба Северной Америки (Energy Survey of North America), представителей которой и стали вскоре именовать «технократами» (см.; *Elsner H. Jr. The Technocrats*. N. Y., 1967, p. 1, 2). Впоследствии понятие «технократия» приобрело в США более широкий и общий смысл и уже не ассоциировалось непосредственно с группой Скотта.

моральных или философских конструкций», и создание в типично утопическом духе — совершенной модели «рационально гармонизированного общества». «Между 1933 и 1936 годами сторонники Скотта, которые определяли технократию как форму социальной организации, разработали план идеализированной социальной системы, основанной на их представлениях о природе современной науки и общества. Они не могли представить себе, чтобы кто-нибудь отдал предпочтение суровым условиям индустриального мира, а отдав предпочтение материальным благам цивилизации, основанной на высоком энергетическом потенциале, рассуждали они, люди должны организовываться в соответствии с ее неизменными законами и принципами, причем таким образом, чтобы обеспечить максимум эффективности и гармонии. Следуя этой линии рассуждений, они пришли к созданию мысленного проекта самого строго организованного механистического общества, которое когда-либо придумывали янки»<sup>158</sup>.

Как и все другие, технократическая утопия проникнута пафосом критики существующего американского общества — его политики, экономики, культуры. Но эта критика совсем не похожа на ту, с которой выступали утописты демократической («фермерской»), романтической или социалистической ориентаций. При всех существующих между ними различиях эти утописты критиковали американское общество за ограничение свободы, демократии, подавление личности, отсутствие подлинного равенства возможностей. Апеллируя к Декларации независимости и Конституции, они предлагали проекты более «гуманного», «свободного», «эгалитарного», «демократического» общества, поскольку, как они полагали, именно демократия и свобода являются необходимыми предпосылками обеспечения изобилия, материального благополучия, личной безопасности и содержательного досуга.

Утописты-технократы порывают с этой критической традицией. Соглашаясь с другими утопистами, что существующее общество нуждается в серьезной реконструкции, они утверждают, что корень зла не в отсутствии или недостатке демократии, а в дисгармонии, порожденной несоответствием между логикой эффективности и логикой общественных отношений, складывающихся в условиях

---

<sup>158</sup> *Akin W. E. Technocracy and the American Dream. The Technocrat Movement, 1900—1941. Berkely a. o. 1977, p. 131.*

буржуазной демократии; между логикой развития производства и интересами банкиров и бизнесменов. Чтобы превратить социальный хаос и уберечь страну от гибели, необходимо установить гармонию между социальной структурой и императивами науки и техники, точнее, подчинить первую вторым. Буржуазная демократия, существующая в Америке, не способна в принципе, утверждали технократы, справиться с решением этой задачи. Порождая иллюзию народовластия<sup>159</sup>, разыгрывая дешевые политические фарсы<sup>160</sup>, она оказывается не в состоянии обеспечить то, в чем так нуждается современное американское общество: рациональность и эффективность, а в конечном счете — изобилие, высокий жизненный уровень, досуг, благосостояние, безопасность — словом, все то, в чем, с точки зрения технократа, нуждается все человеческое общество в целом и каждый человек в отдельности и что должно быть целью деятельности реформатора.

Утопист-технократ, однако, вовсе не стремится заменить существующую демократию другой, более совершенной. Демократия, с его точки зрения, не нужна вообще, ибо она неэффективна в принципе и ее надо просто выбросить на свалку: решения всегда принимались и будут приниматься меньшинством, что вполне разумно — важно только, чтобы это меньшинство было компетентным и не затевало, решая важные вопросы, политическую игру. Как и утопист-романтик, технократ хотел бы вырвать власть из рук политиков и построить *деполитизированное общество*. Однако в отличие от романтика, который видит смысл ликвидации политики в том, чтобы наделить властью каждую отдельную личность и тем самым ликвидировать централизованную власть, технократ хотел бы заменить политические институты экспертными научно-техническими организациями и передать власть в руки *технократической элиты*. Воображению скоттовских технократов рисовалась мощная иерархическая социальная система, которую Говард Скотт именовал «технатом» (technate).

<sup>159</sup> Как писал Г. Скотт, «реальный контроль осуществляется при закрытых дверях незначительным меньшинством населения» (Scott H. Toward Technocracy.— «Living Age», 243, Dec. 1932, p. 302. Цит. по: Akin W. Op. cit., p. 139).

<sup>160</sup> «...Система, посредством которой правительственные чиновники избираются путем народного голосования, непосредственно открыта для всякого рода политического трюкачества, хорошо нам знакомого» (Technocracy Study Course, N. Y., 1934, p. 94).

Технат мыслился как единая континентальная (Скотт включал в него наряду с США также Канаду, Мексику и Центральную Америку) самовоспроизводящаяся корпоративная структура, в рамках которой социальные и производственные подразделения совпадают. К таким подразделениям (именуемым «функциональными рядами») должны были относиться промышленность, сфера услуг, образования, здравоохранения и др. Сюда входили также «некоторые социальные и квазиполитические ряды, ведающие исследовательской работой, международными отношениями, вооруженными силами и «социальным контролем»<sup>161</sup>.

По замыслу Скотта, технат должен был иметь форму пирамиды: внизу — функциональные подразделения, каждое из которых представлено директором, причем собрание директоров составляло бы Континентальный контрольный совет (Continental Control Board), принимающий все важные решения, касающиеся функционирования социального механизма в целом, а на самом верху пирамиды должен был бы находиться Континентальный директор, избираемый членами Совета и несущий ответственность за нормальное функционирование техната. В итоге Америка должна была бы получить вместо «неэффективной демократии» с ее тремя ветвями власти и системой контролирующих и регулирующих механизмов «эффективного» директора, опирающегося на узкий круг высших экспертов.

Технократы не отрицали, что предлагавшаяся ими система не только недемократична, но и негуманна в том смысле, в каком до сих пор было принято говорить о гуманности и гуманизме. Но при этом они ссылались на то, что гуманизм и свобода, как и демократия, не представляют ценности в условиях технологической цивилизации, поскольку не выступают в качестве непосредственных условий обеспечения рациональности и эффективности. Зачем человеку свобода и демократия, рассуждали технократы, если сам человек всего лишь «животное, состоящее из атомов»<sup>162</sup>, «двигатель, потребляющий потенциальную энергию и превращающий... [ее] в тепло, работу и телесную ткань»<sup>163</sup>, а свобода и демократия вносят в рациональную систему анархию и произвол? Технат, управляемый

---

<sup>161</sup> Akin W. Op. cit., p. 138.

<sup>162</sup> Scott H. et al. Introduction to Technocracy. N. Y., 1933, p. 68.

<sup>163</sup> Technocracy Study Course, N. Y., 1934, p. 105, 117.

инженерами и учеными, уверяли они, будет, конечно, воплощением диктатуры, но это будет не диктатура человека, а *диктатура науки*, от которой людям нужно ждать только блага, ибо такого рода диктатура была бы беспристрастной, свободной от преференций и ошибок.

Технократы предлагали учредить в рамках техната специальное подразделение, занимающееся вопросами «социального контроля». Его задачей должна была стать «рационализация человеческих отношений» в соответствии с принципом эффективности. Институты, регулирующие отношения между людьми на основе «субъективного подхода» и «страстей», как, например, суд присяжных, предполагалось ликвидировать, а входившие в их компетенцию вопросы решать путем применения «максимально обезличенных (the most impersonal) и научных методов, какие только имеются в распоряжении»<sup>164</sup>.

Технократы намеревались также радикально перестроить экономическую структуру общества, с тем чтобы в итоге исключить погоню за прибылью в качестве цели производства, изменить систему ценообразования и распределения материальных благ. «Стоимость всякого отдельного продукта, — писал Г. Скотт, — всецело определялась бы энергией, потребленной в процессе его производства и доставки к пункту потребления»<sup>165</sup>. Предполагалось отменить деньги, заменив их так называемыми «энергетическими сертификатами», выдаваемыми каждому работнику, выполняющему «энергетический контракт» (the energy contract) и находящемуся на службе у государства<sup>166</sup>. Технократы обещали вовлечь все трудоспособное население в общественно полезную деятельность и тем самым ликвидировать безработицу; обеспечить равный доход для всех, включая саму технократию, которая, как уверял Скотт, не пользовалась бы материальными привилегиями; урегулировать соотношение производства и потребления, создав стабильную, бескризисную экономику.

Собственно говоря, именно экономическая и социальная *стабильность* — этот новый для американской утопии

---

<sup>164</sup> Technocracy Study Course, p. 136.

<sup>165</sup> Scott H. Science vs. Chaos.— In: Passport to Utopia, p. 235.

<sup>166</sup> «...Длительность службы не превышала бы четырех часов в день, четырех дней подряд, а в итоге — 165 дней в году. Служба примерно в течение двадцати лет, т. е. в промежутке от двадцати до сорока пяти лет покрывала бы выполнение энергетического контракта» (Ibid., p. 234, 235).



идеал — и составляла основную цель, к осуществлению которой стремились утописты-технократы. Причем чем дальше, тем больше склонялись они к выводу, что уровень социально-экономической стабильности находится в обратной зависимости от уровня развития политической жизни в стране, наличия обратной связи в отношениях по поводу власти (демократия) и ее децентрализованности. Не удивительно, что самой эффективной и рациональной организацией технократы считали армию и что с началом второй мировой войны они настаивали на проведении в стране военно-трудовой мобилизации.

Конкретные формы технократической утопии, в которых она впервые выступила в 30-е годы, оказались недолговечными, но как тип эта утопия хорошо привилась к «дереву» американской социально-утопической традиции.

В идейно-теоретическом плане технократическая утопия не была изобретением Скотта и его коллег по «Технократия инкорпорейтед». Ее теоретический фундамент составляли идеи Т. Веблена о рациональной организации как субстанциональной основе социальных форм, способных обеспечить эффективное функционирование капиталистического общества в условиях роста социальной напряженности — глобальной, региональной или локальной. Обуздание рыночной и социальной стихии, вообще регулирование социальных процессов на основе принципов рациональности и эффективности, выдвижение на руководящие посты в обществе «инженеров» — все эти идеи в том или ином виде были сформулированы Веблеином еще в книге «Инженеры и система цен». Проект Скотта был не более чем амбициозной попыткой спроецировать идеи Веблена на конкретную социальную ситуацию и построить на их основе альтернативную (в условиях утопического плюрализма 30-х годов) утопию. Эта утопия была груба, прямолинейна, ей явно недоставало теоретической изощренности (удел едва ли не всех первичных форм новых типов утопий). Но как тип она была знаменем времени. Технократическая утопия отражала не только кризис традиционных политических и экономических форм, связанный с изменением структуры и функций государства и рынка, что наглядно проявилось на рубеже первой и второй третей двадцатого века. Она отражала также распад традиционных формаций сознания, отчетливым выражением которого был кризис идеологии либерализма, вызвавший раскол внутри либерального лагеря.

Один из самых важных уроков технократической утопии состоял, быть может, в том, что она наглядно продемонстрировала не только всю непрочность, нестабильность связей между демократией и эффективностью<sup>167</sup>, но и готовность многих американцев пожертвовать при определенных условиях традиционными демократическими ценностями во имя обещанного «изобилия», «рациональности», «эффективности», «порядка». Это было новым в таких масштабах явлением в общественном сознании, которое дало основание некоторым левым критикам говорить о существовании в США предпосылок установления диктатуры фашистского типа.

Вся вторая треть XX в. была периодом укрепления позиций технократической идеологии в американской культуре, что, конечно, не могло не сказаться на статусе и функциях технократической утопии в национальном сознании. Но, укрепив свои позиции, эта утопия так никогда и не смогла интегрировать в себя другие типы утопии, а тем более элиминировать их. Напротив, как это подтвердили 60-е годы, каждый новый этап в развитии технократического сознания вызывал ответную реакцию «демократического», романтического или социалистического типа (что находило отражение и в сфере утопии), порождая одновременно настроения социального отчаяния и пессимизма, фиксировавшиеся в форме негативной утопии и антиутопии.

#### **§ 4. Социальный пессимизм и американская негативная утопия XIX — начала XX в.**

Конец XIX — начало XX в. давали достаточно оснований и для надежд, и для глубоких разочарований, и для опасений, что будущее окажется еще хуже, чем настоя-

---

<sup>167</sup> Идея о существовании прямой корреляции между демократией (буржуазной) и эффективностью порождаемых и освящаемых ею институтов, в том числе и экономических, выношенная сознанием третьего сословия и пробившая себе путь в политическую науку и политическую практику буржуазных революций XVII—XIX в., была одним из фундаментальных тезисов идеологии либерализма XIX в. Социально-политическая практика «массового» общества, т. е. буржуазного общества эпохи империализма, показала, что в новых условиях традиционная демократия уже не способна с прежней эффективностью обеспечить функционирование социальных институтов.

щее. О сложности этого периода свидетельствует духовный климат того времени, в частности те трансформации, которые происходили в рамках утопического сознания и которые нашли наиболее наглядное проявление в сфере литературной утопии. Суть этих изменений, как их представляет большинство исследователей, состоит в становлении нового, *пессимистического* взгляда на общественное развитие, на возможность осуществления утопических идеалов. Кристаллизацией этого нового подхода явилась *антиутопия* — и как новый тип утопического сознания, и как новый литературный жанр, в котором этот тип получает адекватное воплощение.

По мнению ряда философов, историков и литературоведов, американские писатели более чем на четверть века предвосхитили европейских антиутопистов, представленных классической «тройцей» в лице Е. Замятина, О. Хаксли и Дж. Орвелла. В качестве пионеров этого жанра называют обычно Джека Лондона как автора «Железной пяты» и ныне почти забытого, но в конце XIX в. пользовавшегося известностью общественно-политического деятеля и писателя Игнатиуса Доннелли, автора ряда романов, в том числе «Колонна Цезаря». «Очевидно, „Колонна Цезаря“; хотя она и обладает определенными чертами, присущими утопическому роману, — пишет американский литературовед Уолтер Б. Райдаут, — стоит ближе к традиции антиутопии, той традиции, которая стала характерной для нашего века с присущим ему насильем и которая породила „Прекрасный новый мир“ Хаксли и „1984“ Орвелла. Как роман, он, конечно, уступает обеим этим книгам; однако, как и эти книги, он является экстраполяцией в будущее тех основных сил, угрожающее действие которых было у каждого из авторов перед глазами»<sup>168</sup> Еще более определенно мнение американского историка М. Феллмана, который считает, что вся писательская деятельность Доннелли, но прежде всего, конечно, «Колонна Цезаря», знаменовала смерть утопии и рождение антиутопии<sup>169</sup> Э. Фромм характеризует «Железную пяту» как «самую раннюю из современных негативных утопий»<sup>170</sup>.

---

<sup>168</sup> *Donnelly I.* Caesar's Column. A Story of the Twentieth Century. Ed. by Walter B. Rideout. Cambr. (Mass.), 1960, p. XXII.

<sup>169</sup> *Fellman M.* The Unbounded Frame. Westport, 1973.

<sup>170</sup> *Fromm E.* Afterword to George Orwell's «1984», N. Y., 1962, p. 258.

Одно в этих суждениях бесспорно: и «Железная пята», и тем более «Колонна Цезаря», и ряд произведений, написанных в подражание этим романам, фиксировали новые тенденции в американском общественном сознании и новый этап в развитии социального утопизма. Но был ли Доннелли первым антиутопистом, на тридцать с лишним лет опередившим своих европейских собратьев, а его роман — первой антиутопией? Сложность ответа на этот вопрос связана во многом с неотработанностью понятийного аппарата, что заставляет исследователя каждый раз заново начинать с уточнения понятий.

Термин «антиутопия» давно вошел в научный обиход, но до сих пор ведутся споры относительно сущности, причин и времени возникновения самого феномена антиутопии. Чаще всего она толкуется как утопия со знаком минус, т. е. как «страна, которой не должно быть»<sup>171</sup>, и как проект или описание такой страны. Но при этом обычно остается неясным, как антиутопия соотносится с другими, также более или менее широко вошедшими в научный обиход понятиями — «негативная утопия», «утопия — предупреждение», «контрутопия», «дистопия», «какотопия»?

Для одних исследователей, например, для Э. Фромма, антиутопия, негативная утопия или утопия-предупреждение в равной мере противостоят утопии, выражая «чувство беспомощности и безнадежности современного человека, подобно тому, как прежде утопии выражали чувство самоуверенности и надежды человека, жившего в послесредневековый период»<sup>172</sup>. Другие авторы намечают какие-то грани между этими понятиями и стремятся выявить внутренние различия стоящих за ними явлений сознания. Так, Ф. Полак, пытаясь отделить негативную утопию и контрутопию от антиутопии, приходит к выводу, что последняя представляет собой «утопию, которая умышленно подрывает себя», и что она едва ли не так же стара, как и позитивная утопия. Ее интеллектуальные корни лежат в разорванной природе утопического мышления, которое обращается к самому себе и видит свое собственное мышление о будущем в критическом зеркале<sup>173</sup>.

Представление о длительности антиутопической традиции разделяет американский историк Фрэнк Мэнзуэль. «Понятие утопии,— пишет он в очерке „К психологической ис-

<sup>171</sup> Кагарлицкий Ю. Что такое фантастика? М., 1974, с. 271.

<sup>172</sup> Fromm E. Afterword..., p. 259.

<sup>173</sup> Polak F. The Image of the Future, v. 2, p. 15.

тории утопий“ — с самого начала использовалось как в позитивном, так и в уничижительном смысле; оно обозначало одновременно и идеал, к которому стремятся, и сумасшедший проект. Отрицание великой мечты всегда, с первых же шагов утопической мысли, составляло параллельный поток. Антиутопии не были изобретением Олдоса Хаксли и Замятина: в конце концов «Женщины в национальном собрании» Аристофана были написаны в одно время с «Государством» Платона; «Утопия» Мора породила бесчисленное множество язвительных пародий...<sup>174</sup>.

Очевидно, что традиция утопической мысли, противоречивая сама по себе, за долгие годы существования не могла не породить ряд полемических форм, составляющих в совокупности тот самый *параллельный поток*, о котором говорит Ф. Мэнзуэль. Но этот поток не вырывался за пределы утопического русла, ибо составлявшие его произведения были отмечены всеми признаками утопии и отрицали не утопический подход к конструированию социальных идеалов, не утопические идеалы как таковые и тем более не стремление человека к осуществлению утопии, а только *конкретные формы* последней. Иными словами, эти утопии были в определенном отношении контрутопиями. В сущности, любая утопия, заключающая в себе полемическое начало, выступает одновременно и в качестве контрутопии по отношению к другим позитивным утопическим конструкциям. Так, утопия Мора выступала в качестве контрутопии по отношению к утопии Платона, утопия Бэкона — по отношению к утопии Мора. Однако при всей остроте, которой подчас сопровождалась эти споры, они все-таки имели, образно говоря, «семейный» характер. Во-первых, потому, что в данном случае сама контрутопия была выдержана в позитивных тонах и ориентирована на построение общества, которое было бы не только субъективно желанным, но и обладало бы объективными признаками совершенства и, стало быть, носило общезначимый характер. Во-вторых, потому, что сама идея возможности и желательности построения совершенного, идеального общества не только не оспаривалась, но воспринималась как самоочевидная.

При этом контрутопия могла принимать как позитивную, так и негативную форму, т. е. форму «*негативной*

<sup>174</sup> *Manuel F. E. Toward a Psychological History of Utopias.* — In: *Studies in Social Movements.* Ed. by Barry McLaughlin. N. Y., 1969, p. 372.

*утопии*». В отличие от позитивной негативная утопия рисует такое воображаемое общество, которое заведомо должно восприниматься как *нежелательное*, хотя возможное, как «дистопия» или «какотопия». Это уже более острая полемика с позитивной утопией. В известном смысле это даже критика позитивной утопии как таковой — предостережение против однозначно оптимистической трактовки общественного прогресса и отрицание некоторых *частных* принципов, типичных для большинства позитивных утопий.

Однако негативная утопия еще не отрицает ни самой ориентации на создание совершенного и желанного общества, ни идеалов, которые по традиции входили в арсенал утопии, ни принципов, на которых она строилась. Негативная утопия — критика *отклонений* от прогресса, каким он видится утопистам. А если ее острее где-то и задевает саму идею прогресса, то во всяком случае без радикального отрицания последнего. Очевидно, именно по этой причине негативная утопия, часто принимавшая форму сатиры, могла соседствовать с утопией в рамках одного и того же произведения.

С обострением противоречий буржуазного общества критический пафос негативной утопии становится все более напряженным. При этом под огонь критики начинают попадать такие принципы и идеи, которые имели фундаментальное значение для утопии. Шаг за шагом складывается новая, радикальная форма полемики с утопией — *антиутопия*.

Антиутопия не просто спор с утопией. Это радикальное *отрицание утопии*: отрицание самой возможности построения совершенного общества (как реализации идеи социального прогресса), а значит, и желательности ориентации на осуществление утопического идеала, который имел бы общезначимый характер. Причем это отрицание утопии утопическими же средствами, аналогичное критике идеализма с позиций идеализма.

Причины возникновения антиутопии часто сводят либо к «развитию техники и естественных наук»<sup>175</sup>, либо к чис-

---

<sup>175</sup> «Антиутопизм..., — пишет Дж. Кейтеб, автор книги «Утопия и ее враги», — есть кристаллизация ряда идей, позиций, мнений и чувств, которые существовали в течение столетий. И не что иное, как развитие техники и естественных наук, ответственно за эту кристаллизацию» (*Kateb G. Utopia and its Enemies. N. Y., 1972, p. 3*).

то политическим явлениям<sup>176</sup>. Это слишком прямолинейный и односторонний подход. Влияние научно-технического прогресса и политической жизни на формирование антиутопического видения мира действительно имело место. Но оно было опосредовано теми радикальными социальными изменениями, которые произошли в мире в первой половине XX в. и которые прежде всего «ответственны» за появление антиутопии. Общий кризис капитализма означал постепенное разрушение буржуазной цивилизации, и этот процесс рано или поздно должен был вызвать качественные изменения в буржуазном историческом сознании, которые не могут быть охарактеризованы иначе, как утрата социального оптимизма, разочарование в разуме и прогрессе.

Для того чтобы под сомнение были поставлены не отдельные идеи утопистов, а сам дух социального утопизма, чтобы стремление к воплощению идеи социального совершенства было встречено скепсисом, чтобы философ сказал: не надо утопий, не надо прогресса, не надо совершенства, ибо само стремление к совершенству несет... гибель, для этого нужно было, чтобы буржуазная цивилизация вступила в полосу пусть затяжного, но тотального и необратимого кризиса.

Это произошло в XX в. и было впервые наиболее остро прочувствовано не столько даже западноевропейской, сколько русской интеллигенцией, уже давно жившей в предгрозовой атмосфере.

В 1917 г. в книге «Об общественном идеале» известный русский правовед, профессор Московского университета П. Новгородцев писал так: «Потерпели крушение... утопические надежды найти безусловную форму общественного устройства. Нет такого средства в политике, которое раз и навсегда обеспечило бы людям неизменное совершенство жизни.

1) Надо отказаться от мысли найти такое разрешительное слово, которое откроет абсолютную форму и укажет средства осуществления земного рая.

---

<sup>176</sup> Этой точки зрения придерживается, в частности, Фред Полак, по мнению которого, антиутопии «были инспирированы сначала первой мировой войной и русским экспериментом (так автор называет Октябрьскую революцию в России.— Э. Б.), затем второй мировой войной, диктатурами Муссолини, Гитлера... атомной бомбой, холодной войной и т. д.» (*Polak F. The Image of the Future*, v. 2, p. 19).

2) Надо отказаться от надежды в близком или отдаленном будущем достигнуть такой блаженной поры, которая могла бы явиться счастливым эпилогом пережитой ранее драмы, последней стадией и заключительным периодом истории...

Опыты XIX столетия подорвали веру в чудодейственную силу политических перемен, в их способность принести с собою райское царство правды и добра»<sup>177</sup>

Эта мысль впоследствии не раз была повторена в самых различных вариациях многими писателями и философами, в частности Николаем Бердяевым, отлившим ее в четкую, почти афористическую форму. «Утопии,— писал этот русский идеалист в очерке «Демократия, социализм и теократия»,— оказываются гораздо более выполнимыми, чем мы предполагали раньше. Теперь мы находимся лицом к лицу с вопросом также жгучим, но в совершенно ином плане: как можем мы избежать их фактического осуществления?

...Утопии могут быть реализованы. Жизнь идет к Утопии. И возможно, что начинается новый век, в который интеллигенция и образованные классы будут мечтать о методах, как избежать Утопии, о возвращении к обществу не утопическому, менее совершенному, но более свободному»<sup>178</sup>.

Это была не просто звонкая фраза, какой иной раз любил щегольнуть Бердяев. Это было предельно заостренное выражение социального настроения определенных слоев буржуазного общества, вступившего в полосу кризиса, их социального и политического кредо. А главное — это было выражение самой сущности антиутопии. Не случайно Олдос Хаксли, писатель, наделенный редким социальным чутьем, взял эти слова Бердяева в качестве эпиграфа к «Прекрасному новому миру».

Но было в этих словах и выражение кризиса социальной надежды. Как писал Эрих Фромм в «Послесловии» к роману Орвелла «1984», «надежда на индивидуальное и социальное совершенство человека, которая в философском и антропологическом плане была отчетливо выражена в сочинениях философов Просвещения и социалистических мыслителей XIX в., оставалась неизменной вплоть до конца первой мировой войны. Эта война ...ознаменовала начало процесса, которому предстояло в сравнительно

---

<sup>177</sup> Новгородцев П. Об общественном идеале, с. 17.

<sup>178</sup> Цит. по: Морган А. Л. Английская утопия, с. 246, 247,



короткое время привести к разрушению двухтысячелетней традиции надежды и трансформировать ее в состояние «отчаяния»<sup>179</sup>.

*Кризис исторической надежды* — сущностная черта антиутопии. Антиутопист — это чаще всего *разочарованный утопист*. Он бы душой и рад поддержать ценности, проповедовавшиеся многими поколениями утопистов, начиная с Томаса Мора, тем более, что у него самого «припрятан» утопический проект, о котором он стыдливо умалчивает. Но антиутопист уже не верит — боится верить — в возможность построения свободного, счастливого процветающего общества. Он не только разочарованный — он еще и отчаявшийся утопист, ибо твердо уверен в том, что всякая попытка практического осуществления утопии приведет к результатам, прямо противоположным искомым. Поэтому он против утопий и утопических экспериментов как таковых.

Негативная утопия и антиутопия выполняют в принципе те же функции, что и утопия, с той лишь разницей, что нормативная функция присуща им в меньшей степени и проявляется в иной (отрицательной) форме. Критическая функция, напротив, выражена более отчетливо и непосредственно, причем эта критика имеет отсутствующий в утопии самокритический аспект. Но негативная утопия и антиутопия выполняют еще и специфическую функцию «предупреждения» или «предостережения». Они обращают внимание на те (реальные или мнимые) аспекты социально-исторической перспективы, которых следует избегать или же предупреждают о том, к чему, с точки зрения антиутописта, может привести сама попытка реализации того или иного утопического идеала или само стремление к осуществлению утопии.

Со времени своего появления антиутопия играет не менее влиятельную роль в формировании общественного сознания, чем утопия. Критики антиутопии справедливо возлагают на нее изрядную долю ответственности за враждебное отношение к утопии, которое сложилось и получило довольно широкое распространение на Западе в XX в. и которое способствовало «изгнанию» утопии из царства культуры и политической практики, а заодно и распространению пессимистических, если не апокалиптических настроений. Однако, на наш взгляд, однозначно негативное отношение к антиутопии столь же несправедливо, как и

---

<sup>179</sup> *Fromm E. Afterword...*, p. 258, 259.

однозначно негативное отношение последней к утопии. Антиутопия безусловно права в своем утверждении, что всякая попытка осуществить на практике утопию неминуемо ведет к произволу и насилию над законами истории, над природой и личностью и что посему утопия должна быть отвергнута как проект *практического* преобразования общества. Это была с самого начала вполне трезвая, хотя временная, возможно и принимавшая несколько экстравагантную форму, констатация того не раз подтверждающегося историей факта, что произвольно сконструированный (и именно поэтому «совершенный») проект общества может быть претворен в жизнь, как правило, лишь вопреки естественному ходу событий, т. е., в свою очередь, путем произвола. Это прекрасно понимали К. Маркс и Ф. Энгельс, которые решительно выступали против подхода к социально-преобразующей деятельности как осуществлению априорно сконструированных идеальных (совершенных) проектов. Основоположники научного коммунизма не уставали подчеркивать, что «рабочему классу предстоит не осуществлять какие-либо идеалы, а лишь дать простор элементам нового общества, которые уже развились в недрах старого разрушающегося буржуазного общества»<sup>180</sup>.

Но резко отрицательное отношение К. Маркса и Ф. Энгельса к попыткам осуществления социальных утопий *на практике* не мешало им весьма высоко оценивать роль отдельных утопистов в формировании социалистического сознания и культуры и опираться на их наследие при разработке научного подхода к истории.

Последовательный антиутопист поступает иначе. В чисто позитивистском духе он изгоняет утопию не только из сферы социально-политической практики, но также из сферы духа, стремясь ликвидировать ее как явление культуры, явление духа, явление сознания. Такой антиутопизм оборачивается в конечном итоге против принципов гуманизма, защита которого была для многих утопистов едва ли не основным мотивом их крестового похода против утопии. Более того, он оказывается своеобразной превращенной формой позитивистской тирании, не менее опасной, чем тирания утописта.

Каким же образом, учитывая все сказанное выше относительно негативной утопии и антиутопии, можем мы квалифицировать произведения Лондона и Доннелли,

---

<sup>180</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 17, с. 347.

а главное, как оценить характер тех новых тенденций, которые начали формироваться в американской социально-утопической мысли конца XIX — начала XX в. и которые нашли наиболее отчетливое и полное проявление в этих произведениях?

Обратимся к роману Игнатиуса Доннелли «Колонна Цезаря»<sup>181</sup>. Действие романа происходит в 1988 г., в Соединенных Штатах Америки. «Житель швейцарской колонии», обосновавшейся в Африке, Габриэль Вальтштейн оказывается в Нью-Йорке, где становится свидетелем «крушения цивилизации», которое происходит буквально на его глазах, но которое, как это неоднократно подчеркивается автором романа, неотвратимо назревало в течение последних ста лет.

Когда-то Америка была благословенной, счастливой страной, в которой господствовали *свобода, любовь, разум, равенство*<sup>182</sup>. Это было общество «*всеобщей справедливости*», которая означала «одинаковые условия существования для всех и подавление при помощи закона эгоизма, разоряющего миллионы для пользы тысяч»<sup>183</sup>. Однако в результате деятельности «нескольких близоруких и эгоистических поколений» все постепенно пришло в упадок и изменилось коренным образом. «Теперь осталось только подобие всего этого — один мираж. Американские штаты — республика только по имени, и свобода их только номинальная... Постоянные уверения наших продажных газет, что мы — самый свободный народ на земле, дает нам только сильнее чувствовать наше рабство»<sup>184</sup>. Произошла резкая

<sup>181</sup> В 1910 г. роман был переведен и опубликован в России под измененным названием и под псевдонимом. См.: Крушение цивилизации: Социологический роман Э. Буажильбера. Пер. с англ. под ред. и со вступит. статьей Р. И. Сементковского. Изд. Ф. Павленкова. СПб. 1910. Все цитаты даются нами по этому переводу, явно устаревшему с точки зрения современной стилистики и лексики, но именно по этой причине стоящему ближе, чем любой возможный современный перевод, к произведению, появившемуся в оригинале в 1890 г. Поразительно, что в предисловии Р. И. Сементковского, выдержанном в салонно-академическом духе, написанном всего за несколько лет до событий, катастрофических для российского господствующего класса, не видно даже слабого чувства тревоги: полное отсутствие исторического чутья.

<sup>182</sup> «В Америке действительно был когда-то золотой век, век свободы, сравнительно равномерного распределения богатств и демократических учреждений» (*Буажильбер Э.* Крушение цивилизации, с. 41).

<sup>183</sup> *Буажильбер Э.* Крушение цивилизации, с. 102.

<sup>184</sup> Там же, с. 41.

*поляризация* общественных классов, в результате которой власть и богатство также оказались поляризованными, отчужденными от народа и сконцентрированными в руках жестокой, злой, продажной *плутократии* во главе с небольшой кучкой международных банкиров. Несколько десятков людей решают судьбу всей страны. «Америка управляется этим тайным правительством, а не официальным, которое существует только для формы. Люди, собирающиеся здесь (в доме предводителя плутократов «князя» Кабано.— Э.Б.), решают судьбу сотен миллионов людей, живущих в стране, открытой Колумбом. Здесь создаются политические партии, избираются конгрессы, законодательные палаты, президенты, назначаются судьи, губернаторы; отсюда же ведется контроль над всеми местными учреждениями. Декреты, формулируемые здесь, воспроизводятся тысячами газет, комментируются столькими же ораторами и приводятся в действие бесчисленной армией солдат, слуг, шпионов и даже убийц. Тот, кто становится поперек дороги людям, собирающимся здесь, гибнет. Тот, кто не сочувствует им, рискует жизнью»<sup>185</sup>. Плутократия купается в роскоши и наслаждается жизнью. А на другом полюсе — трудящиеся, участь которых — полное бесправие, «всеобщая нужда и нищета»<sup>186</sup>. Среди людей, «в больших глазах которых» прежде светилось столько братской любви и «счастливые сердца» которых были «преисполнены добротой», теперь воцарилась взаимная неприязнь, ненависть и подозрительность. Люди относятся «недоверчиво не только к иностранцам, но даже друг к другу»<sup>187</sup>.

Доннелли не жалеет красок, описывая *деградацию личности*, которая поразила все общество сверху донизу. «Все женщины, молодые и старые, имели в себе одну общую черту... сильно развитые челюсти, резко очерченные, как у солдат... Особенно поражали их глаза. В них совершенно не было... нежного, мягкого выражения. Взгляд их был смелый, проицательный, нескромный... В выражении лиц мужчин бросались в глаза недоверчивость, хитрость, подозрительность, бессердечие»<sup>188</sup>. Это о тех, кто находится «наверху». А вот портрет руководителей так называемого «Братства разрушения», созданного отчаявшимися трудя-

<sup>185</sup> *Буажильбер Э.* Крушение цивилизации, с. 59.

<sup>186</sup> Там же, с. 128, 129.

<sup>187</sup> Там же, с. 27.

<sup>188</sup> Там же, с. 10, 11.

щимися для борьбы против существующего строя. «Я увидел ряд серьезных, темных, закаленных лиц с большими, широкими лбами и мрачными глазами... Большие головы тянулись одна возле другой длинной вереницей вдоль стен; на них лежал отпечаток долгих лет страданий, упорного труда, под гнетом которого жили целые поколения. Бессердечие наверху вызвало бессердечие внизу; изворотливость плутократии породила изворотливость рабочих, жестокость одних — жестокость других. Как вверху, так и внизу люди были жертвами, — бессознательными жертвами общественного строя»<sup>189</sup>.

Доннелли всячески старается подвести читателя к мысли, что сложившаяся в Америке 1988 г. ситуация необратима и уже не может быть исправлена с помощью реформ — поздно! Единственным выходом становится восстание низов, которые и рады бы перестроить мир и восстановить в нем былые добродетели, но не способны решить конструктивные задачи. Все, что они могут сделать — это вызвать *разрушение, хаос, анархию, смерть*. «Грубые, невежественные, грязные рабочие... не помышляют о том, чтобы разрушить мир: они хотят только преобразовать, освободить его, создать такой строй, в котором не было бы ни непосильного труда, ни порабощения. Бедные люди. Руки их более способны творить зло, чем головы — рождать добро. Они всемогущи в деле разрушения, но создать им ничего не удастся»<sup>190</sup>.

Так в конце концов и происходит в Америке 1988 г. Народ восстает. «Подобно прорвавшемуся громадному потоку, бурному, мутному, грязному, несущему с собою обломки, народная масса направилась в разные стороны, распространяя всюду смятение и страх. Грубые и хищные инстинкты руководили чернью... Глухой шум и рев на-

<sup>189</sup> Буажильбер Э. Крушение цивилизации, с. 157.

<sup>190</sup> Там же, с. 280. Доннелли постоянно возвращается в своем романе (и не только в нем) к этой теме. Мотивируя неспособность трудящихся создать новую цивилизацию, он, в частности, пишет: «Можно ли поверить, чтобы эти бедные, грубые люди, вооруженные смертоносным оружием, исполненные страсти, ненависти и жажды мщения, были способны создать новый строй? В цивилизованных обществах большинство должно работать, а многие ли из этих освобожденных рабов склонны будут положить оружие и приняться за дело?.. Если никто не пожелает работать, то всем придется умереть с голоду; но прежде чем умереть, люди начнут убивать друг друга, и произойдет всеобщее столкновение, наступит одичание нравов, варварство, хаос» (Там же, с. 68).

полняли воздух, когда этот человеческий циклон приближался, оставляя за собою только смерть и разрушение... В один час исчезло все то, что человечество создавало в течение десяти тысяч лет»<sup>191</sup>.

Вырезав плутократов, а заодно и массу невинных людей, восставшие в конце концов вступают в междуусобные схватки. Председателя «Братства разрушения» Цезаря Ломинелли, только и успевшего, что воздвигнуть колонну из двухсот пятидесяти тысяч трупов, залитых цементом, они убивают, а вице-председатель «Братства разрушения», прихватив 100 млн. долл., бежит на воздушном корабле в Палестину с намерением «провозгласить себя иерусалимским царем и восстановить царство Соломона и прежнее величие еврейского народа на развалинах мира»<sup>192</sup>. Мечта восставших «восстановить порядок из хаоса и пересоздать общество» «рассеивается как дым»<sup>193</sup>.

Роман Доннелли интересен для социолога и историка прежде всего тем, что он с предельной ясностью показывает, чего *опасается* автор и каким тенденциям в развитии американского общества конца XIX в. следовало бы, с его точки зрения, воспрепятствовать, дабы избежать гибели Америки и всей человеческой цивилизации. Корень зла, хочет сказать Доннелли, не в господстве частной собственности, как это считает Беллами, а прежде всего в *неравенстве, в концентрации богатства*; не в существовании буржуазии, а в *концентрации власти и ослаблении демократических институтов* американского общества и чрезмерном *разрыве* между классами, в ограблении «простого человека», «производителя» предпринимателями и банкирами. «Колонна Цезаря» — выражение разочарования и тревог сторонника утопии «фермерской Америки», его *предупреждение* в адрес господствующего класса<sup>194</sup>, что если он не примет срочных мер по нейтра-

<sup>191</sup> Буажильбер Э. Крушение цивилизации, с. 277—279.

<sup>192</sup> Там же, с. 309.

<sup>193</sup> Там же.

<sup>194</sup> С простодушием, свойственным многим писателям XIX в., Доннелли растолковывает в авторском предисловии к роману, что он, собственно, хочет сказать и к кому обращается. «Я стараюсь доказать людям богатым, влиятельным и способным к борьбе, великую истину, что безучастие к страданиям ближнего, забвение великих уз братства, составляющего основу христианского учения, и слепое, грубое поклонение богатству должны, если они усилятся, со временем неизбежно привести к разложению

лизации наметившихся антиэгалитарных тенденций и не прислушается к его, Доннелли, советам, то не избежать революции, которая всем принесет гибель.

Доннелли, однако, верит, что положение можно еще спасти, что не *все потеряно*<sup>195</sup>, что его утопия может быть осуществлена. Его пессимизм и критика обращены не против утопистов, пытающихся втиснуть общество в рамки своих искусственных конструкций, а против конкретных социальных и политических групп и проводимой ими политики. Это позиция, существенно отличающаяся от той, которую займут в 30—40-х годах XX в. Олдос Хаксли и Джордж Орвелл, авторы «Прекрасного нового мира» и «1984».

Доннелли, правда, не скрывал своего отрицательного отношения к Беллами и проповедовавшим им социалистическим идеалам, что нашло прямое отражение в «Колонне Цезаря». В этом плане его роман не только негативная утопия, но и (по отношению к «Взгляду назад») контрutoпия. Тем не менее он остается чуждым антиутопистской традиции, для возникновения которой в Америке XIX в. не существовало необходимых условий — тех самых условий, которые более четверти века спустя сложились в Европе, *пережившей* мировую войну, революцию, приход к власти фашизма в Италии и Германии, — словом, события, которые поставили перед критическим сознанием такие проблемы, до которых Америка не «доросла» и в первой половине XX в. США конца XIX — первой половины XX в. не пошли дальше негативной утопии, хотя последняя была представлена не только кустарными поделками вроде «Разрушения Вавилона» Джоакин Миллер, но и серьезными произведениями вроде «Железной пяты» Джека Лондона, не говоря уже о такой талантливой вещи, как «У нас это невозможно» Синклера Льюиса.

Если Доннелли предупреждал об опасности прихода к власти плутократии, а в конечном счете — об опасности

---

общества и к крушению цивилизации» (*Буажильбер Э.* Указ. соч. с. 1).

<sup>195</sup> «Утопист, — замечает Юджин Вебер, — это либо питающий надежду критик, либо питающий надежду бунтарь, ибо у него есть альтернатива; и даже в такой горькой утопической сатире, как «Железная пята», все еще звучит нота надежды. Антиутопист не верит в альтернативы: слишком поздно в них верить. Он повержен прежде, чем он взял перо в руку» (*Weber E. The Anti-Utopia of the Twentieth Century.* — In: *Utopia.* Ed. by George Kateb. N. Y., 1971, p. 86).

революционного взрыва, то Джек Лондон, выступавший с иных позиций (в защиту идей социализма и установления власти труда) и в иное время (1908 г.), предупреждал об «угрозе олигархии» и опасности контрреволюции. «Мы видим,— писал он,— как власть Железной пяты... надвигается на человечество, грозя его раздавить»<sup>196</sup>. Лондон, как и Доннелли, прямо сообщает читателю (хотя и не в столь наивной форме), что видит свою цель в том, чтобы предостеречь, предупредить о грозящей опасности, которая *не* является неизбежной и, следовательно, может быть предотвращена. «После крушения такого мощного централизованного государства, как Римская империя, наступление эпохи феодализма было неизбежно. По этого нельзя сказать о Железной пяте. В закономерном течении социальной эволюции ей нет места. Ее приход к власти не был исторически оправдан и необходим. Он навсегда останется в истории чудовищной аномалией, историческим курьезом, случайностью, наваждением, чем-то неожиданным и немыслимым. Пусть же это послужит предостережением для тех опрометчивых политиков, которые так уверенно рассуждают о социальных процессах»<sup>197</sup>. По сюжету романа, господство Железной пяты оказывается преходящим — в конце концов рабочее движение одерживает (после семисот лет господства олигархии) победу «во всем мире». Но тот кошмарный, кровавый мир, который существовал в течение семисот лет, словно домоклов меч, висящий над народом Америки.

Роман Синклера Льюиса «У нас это невозможно» появился в преддверии президентских выборов 1936 г., когда шла борьба между сторонниками «нового курса» во главе с Ф. Рузвельтом и его конкурентами, в числе которых находились такие политические деятели, как Хью Лонг, которого многие американцы демократических убеждений рассматривали как потенциального диктатора фашистского типа. Своим романом Льюис предупреждал об *опасности фашизма* в Америке, который может повлечь за собой и *новую войну*, и *разрушение демократических институтов*, и *подавление личности*, и многое другое, чем был чреват фашизм и о чем можно было уже достаточно определенно судить по опыту фашистской Германии.

---

<sup>196</sup> Лондон Дж. Железная пята.— В кн.: Лондон Дж. Собр. соч.: В 14 томах. М., 1961, т. 6, с. 94.

<sup>197</sup> Там же, с. 95.



Льюис рисует воображаемую картину того, что могло бы произойти в Соединенных Штатах, если бы избиратели поверили демагогам вроде сенатора Берзелиоса (Бэза) Уиндрипа (прототипом которого, по единодушному мнению критиков, был Хью Лонг, хотя последний упоминается в романе самостоятельно) и помогли ему стать президентом Соединенных Штатов. В своих предвыборных речах Бэз Уиндрип рисовал картину, «когда, разрушив старую политическую машину, каждый самый скромный рабочий станет королем и правителем»<sup>198</sup>.

Оказавшись в Белом доме, Уиндрип провозглашает «подлинный новый курс», который в итоге оборачивается тем, что новому президенту «предоставляется полный контроль над законодательной и исполнительной властью», а «Верховный суд лишается возможности воспрепятствовать любому действию, которое может прийти в голову президенту»<sup>199</sup>. В стране устанавливается единоличная диктатура; запрещаются все партии, кроме «Американской корпоративно-государственной и патриотической партии»; ликвидируются профсоюзы; вводится цензура; создаются концентрационно-трудовые лагеря, посредством которых «успешно ведется борьба с безработицей»; воцаряется кровавый террор...

Льюис не был пессимистом. Как Доннелли, веривший, что плутократии может быть прегражден путь к власти; как Лондон, веривший, что господство олигархии может быть предотвращено, Синклер Льюис тоже верил, что Америка может избежать участи Германии, если... избиратели проголосуют за Рузвельта. Разумеется, это была ближайшая политическая цель писателя, за которой скрывалась тревога о судьбе Америки как демократической страны.

Военные и первые послевоенные годы не дали Америке крупных произведений в жанре негативной утопии. Но можно с уверенностью сказать, что именно в этот период в американском общественном сознании начинают вызревать — не без помощи иммигрантов из Европы — те настроения и тенденции, которые впоследствии рельефно проявились в художественной и политической литературе и вызвали существенные изменения как в структуре ценностей, отстаиваемых и отвергаемых негативной утопией, так и в соотношении позитивной и негативной утопий.

<sup>198</sup> Льюис С. У нас это невозможно.— В кн.: Льюис С. Собр. соч. М., 1965, т. 6, с. 109.

<sup>199</sup> Там же, с. 146,

**Социально-утопические эксперименты  
в Америке  
XIX — первой половине XX в.**

**§ 1. Становление и развитие  
коммунитарной традиции в США**

Америка не дала миру выдающихся утопистов-теоретиков, таких, как Оуэн, Сен-Симон или Фурье. И если она занимает видное место в истории утопии, то прежде всего благодаря тем уникальным (по масштабности и богатству спектра) утопическим экспериментам, ареной которых она стала в XIX в. Именно практики-экспериментаторы, эти «инженеры от утопии» (многие из них прибыли из Европы, чтобы попытаться счастья в Новом Свете) принесли известность Америке как стране утопических поисков.

Вообще характерной чертой американских утопистов было стремление к действию, к практическому осуществлению утопических проектов. Масштабы этой деятельности принимали тем более широкий размах, что в США для нее существовали гораздо более благоприятные условия, чем в Европе. В Америке была дешевле земля, что имело существенное значение для людей с ограниченными средствами. К тому же практика создания утопическо-коммунитарных поселений, особенно на «новых» землях, хорошо вписывалась в процесс «колонизации» Запада. Да и сам характер заселения Америки представителями разных народов и культур делал ее более терпимой в религиозно-культурном отношении и тем самым более приемлемой для людей, придерживающихся «сектантских» (как в прямом, религиозном, так и в косвенном, светском, смысле) взглядов, а именно таковы были утописты. Наконец, осуществлению утопических экспериментов благоприятствовала позиция американского господствующего класса и правительства, которые обычно не препятствовали (как это можно видеть на примере отношения к Оуэну) созданию утопических общин.

В условиях, когда принцип *laissez faire* определял основные параметры регулирования материального производства и когда политические структуры США еще находились в состоянии формирования, за утопистами — и

теоретиками и экспериментаторами — как бы молчаливо признавалось право предлагать обществу в порядке «свободного» рыночного обмена свой «товар», т. е. идеи и проекты, которые общество было вольно принять или отвергнуть, поддержать или дискредитировать. Разумеется, «терпимость» господствующего класса в отношении «безумства» и «вольнодумства» утопических экспериментов не была беспредельной. Всегда существовала черта, перейти которую утопист не мог ни формально-юридически (Конституция), ни нравственно, ни практически. Этой чертой было признание «законности» существующего в Америке общественного и политического строя, принятие «правил игры», установленных в обществе капитализма свободной конкуренции, отказ от ориентации на политическое насилие. И если оуэнистские, фурьеристские и икарыйские общины не встречали противодействия со стороны властей, то прежде всего потому, что не имели отчетливо выраженного революционного характера, а попытки практического осуществления коммунистического (социалистического) общественного идеала не сопровождались открыто декларированной ориентацией на ниспровержение существующей системы политическим путем<sup>1</sup>.

Говоря о попытках осуществить на практике утопические идеалы и программы, нельзя не упомянуть о такой форме, как массовые утопические движения. Америка не знала затяжных крестьянских войн, какие выпали на долю Европы и Азии и в рамках которых (вспомним крестьянскую войну в Германии XVII в. или тайпинов в Китае) утопические тенденции нередко бывали очень сильны. Но ни одна другая страна не пережила за 350 лет (со времени прибытия в Новый Свет «отцов-пилигримов») такого количества кратковременных, но интенсивных мас-

---

<sup>1</sup> Нелишне напомнить, что никто из крупных европейских утопистов и их последователей, посещавших Америку или проводивших на американской земле утопические эксперименты, не выдвигал в качестве программы своих действий насильственное ниспровержение существующего строя. Напротив, последний рассматривался как экономическая и социальная база для осуществления утопических проектов, а принципы американской революции — как находящиеся в полном соответствии с утопическими идеалами, в том числе и социалистическими. В такой тональности были выдержаны и знаменитые выступления Роберта Оуэна в конгрессе США 25 февраля и 7 марта 1825 г. См., в частности: Robert Owen in the United States. Ed. by O. Johnson. Forew. by A. L. Morton. N. Y., 1970.

совых выступлений — «взрывов», как Америка. Быстро возникая и нередко столь же быстро угасая, эти движения и выступления рождали утопические лозунги и программы и, в свою очередь, представляли благодатное поле для экспериментов<sup>2</sup>.

Но пожалуй, основной формой практически-утопической деятельности в США XIX — первой половины XX в. было создание утопических общин. Почти в каждой добровольной, целенаправленно создаваемой общине есть элемент утопизма, поскольку она ставит целью организацию жизни на базе принципов и ценностей, идущих вразрез с законами, регулирующими функционирование существующего социального целого. Ведь потому и возникают общины, что господствующий образ жизни, социально-политические принципы и институты данного общества оказываются неприемлемыми для определенных социальных групп, которые пытаются, не дожидаясь, пока для этого созреют условия, поставить на место управления людьми, основанного на принуждении, управление вещами; положить конец конкуренции и перестроить экономику на принципах сотрудничества; элиминировать рынок как механизм регулирования экономической и социальной жизни и т. п. В условиях господства капиталистических отношений подобные практические ориентации имеют утопический характер.

Особую группу составляли американские общины, которые либо стремились к осуществлению утопических проектов, сформулированных теоретиками (наиболее яркий пример — оуэнистские, фурьеристские и икарийские общины); либо, не руководствуясь непосредственно готовыми теориями, сознательно строили свою деятельность в соответствии с утопическими принципами, идеями и целями.

Хотя капиталистическая Америка всегда оставалась страной с развитыми и устойчивыми индивидуалистическими традициями, где путь к «раю», как замечает Д. Хейден,

---

<sup>2</sup> В качестве примера можно сослаться на социальную деятельность фермерства в последней четверти XIX в., с которыми связывали большие надежды сторонники утопии «фермерской Америки». Другой пример — движение «национализаторов», возникшее благодаря усилиям Эдварда Беллами и его сторонников в 90-е годы прошлого века, или массовые выступления в поддержку «плана ЭПИК» в 30-е годы XX в., организованные Эптоном Синклером.

обычно стремились проложить в одиночку<sup>3</sup>, она в большей мере, чем Европа, благоприятствовала проведению массовых коммунитарных экспериментов и созданию утопических общин. В какой-то мере этому способствовал уже сам индивидуализм, побуждавший в качестве ответной реакции некоторых членов общества искать коллективные формы общежития. Но были и более веские основания для осуществления коммунитарных экспериментов.

На протяжении почти всего XIX в. в Америке оставались в силе общинные традиции. Они восходили к временам первых поселенцев<sup>4</sup> и постоянно подкреплялись — вплоть до его «закрытия» — условиями фронта, а также догмами вероучений, получивших распространение в США. Добавим к этому более благоприятные материальные условия — прежде всего наличие огромных, еще не освоенных колонистами земельных пространств при относительно дешевой земле. Существенную роль играло и то обстоятельство, что на протяжении всей первой половины XIX в. в Америке продолжался процесс формирования институтов буржуазного общества. Это стимулировало идущий еще от американских просветителей, прежде всего от Томаса Джефферсона, дух непрерывных поисков оптимальной модели строения и функционирования общества,

---

<sup>3</sup> *Hayden D. Seven American Utopias. The Architecture of Communitarian Socialism, 1790—1975. Cambr., Mass., 1976, p. 3.*

<sup>4</sup> «Общезвестно, что в начале XVII в. различные формы коллективной собственности и кооперативного труда встречались среди английских поселенцев Америки. Пережитки этого сохранялись в штатах Новой Англии в виде общинных пастбищ до 80-х годов XIX в.» (*Захарова М. Н. Роберт Оуэн и оуэнисты в Соединенных Штатах Америки.*— В кн.: *История социалистических учений. М., 1976, с. 186*).

Как утверждает Ф. Литтелл, изначальные ориентации, с которыми переселенцы из Европы и других частей света отправлялись в Америку, были скорее коллективистскими, чем индивидуалистическими: «...добровольная община самого бескомпромиссного толка помогла артикулировать и сформировать американскую мечту. Отправляясь в Новый Свет, огромное большинство американцев черпало вдохновение не в надежде пожить за счет соседа в этой стране, наделенной сказочными природными ресурсами и сулящей быстрое обогащение, а в видении Прекрасного Града» (*Littlell F. H. Prefatory Essay.*— In: *Nordhoff Ch. The Communistic Societies of the United States. N. Y., 1965, p. XIV*).

Допуская, что Ф. Литтелл преувеличивает роль религиозно-коллективистских «видений», нельзя все же не учитывать, что они были фактором, который «работал» на коллективистско-общинную традицию.

а тем самым и дух социального экспериментирования, присущий пионерам.

Наконец,— и это одна из основных причин — коммунитарное движение в США стимулировалось противоречиями американского общества, которые здесь проявлялись порою в еще более острой форме, чем в Европе. Не случайно подъем этих движений обычно приходился на периоды обострения противоречий американского капитализма.

Приступая к реализации своих замыслов, создатели утопических общин руководствовались различными мотивами. Одни смотрели на коммунитарный эксперимент как на форму поиска пути к личному успеху, достижимому посредством деятельности группы единомышленников. Другие рассматривали его как способ реализации утопических проектов, созданных в Европе или Америке, в которых они видели путь к совершенствованию общественных структур. При этом для некоторых групп населения, прежде всего аутсайдеров-иностранцев, не успевших интегрироваться в американское общество, а также религиозных и политических диссидентов, утопическая община была еще и способом функционирования или даже просто выживания в чужой среде.

Следуя типологии Л. Мэмфорда, утопические общины могут быть подразделены на две группы: одни создавались с целью «бегства» из общества, другие — с целью его «реконструкции». Классический тип утопий «бегства» в США — религиозно-сектантские общины, которые практически не ставили миссионерских или миссионистских задач, или «Уолден» Торо — утопия для одиночки. Напротив, все оуэнистские, фурьеристские и икарыйские (кабетистские) общины были типичными утопиями «реконструкции», которые преобладали в США, особенно в период до Гражданской войны.

Можно с уверенностью утверждать, что ни в одной другой стране не было предпринято такого количества утопических коммунитарных экспериментов, как в Соединенных Штатах. Их письменно зафиксированная история восходит к концу XVII в. С тех пор она не прерывалась, и даже в самые «худшие» годы в стране продолжали существовать отдельные коммуны, пусть и немногочисленные, как это было в начале XX в. или сразу после окончания второй мировой войны.

Периодом наибольшего расцвета утопических общин в США была первая половина XIX в., особенно 20—40-е

годы, когда складываются или достигают зрелости многие из общин, оказавших влияние на американскую социальную жизнь и культуру.

Особую группу среди них составляют так называемые религиозно-сектантские общины, в большинстве возникшие во второй половине XVIII — начале XIX в.<sup>5</sup> Наиболее представительными из них были «Ефрата», общины шейкеров, «Гармония», «Зоар», «Амана», «Аврора» и «Бетель», «Бишоп-Гилль» и «Онейда».

Объединявшие бежавших из Европы (преимущественно из Германии) от религиозных преследований, они не стремились ни к экспериментальной проверке существовавших в то время утопических проектов, ни к переустройству американского общества на основании утопических идеалов. Защитить и сохранить свою религиозную самобытность, установить богоугодные, с их точки зрения, принципы общежития, вытекающие из «подлинного» толкования Библии, достойно подготовиться ко второму пришествию Христа — вот что было основной и конечной целью религиозно-сектантских общин. Некоторые из них, правда, рассчитывали на то, что само их существование побудит остальную часть общества последовать по их пути, т. е., как сказали бы теперь, на силу собственного примера. Однако это, как правило, не влияло ни на активность общин, ни на их отношение к окружающему миру.

И тем не менее в целом это были все же утопические общины, прежде всего потому, что, функционируя в условиях восходящего американского капитализма, они строились на основе общественной собственности и социального равенства. Правда, к этим принципам некоторые из них пришли не по убеждению, а в силу жизненной необходимости<sup>6</sup>. Общественная собственность и равенство были

<sup>5</sup> Этим общинам посвящена довольно значительная литература, среди которой в первую очередь надо упомянуть цитированную нами книгу Чарльза Нордхофа «Коммунистические общества Соединенных Штатов», впервые опубликованную в 1875 г. и написанную во многом на основе личных впечатлений. См. также: *Hinds W. A. American Communities and Cooperative Colonies*. 2nd ed. rev., 1908. N. Y., 1961; *Persons S. Christian Communitarianism in America*. — In: *Socialism and American Life*. Ed. by D. Egbert and S. Persons. v. I. Princeton, 1952; *Noyes J. H. History of American Socialisms*. Philadelphia, 1870, N. Y., 1966; *Bestor A. E. Backwood's Utopias. The Sectarian and Owenite Phases of Communitarian Socialism in America. 1663—1829*. Philadelphia, 1950.

<sup>6</sup> Так произошло, в частности, с аманитами. «Они не были коммунистами в Германии; не были они таковыми, как мне гово-

для них не более чем средством выживания и утверждения в рамках анклава близких им религиозных догм. Да и в тех случаях, когда обращение к этим принципам вытекало из религиозной доктрины, оно истолковывалось как следование духу раннего христианства. Как бы там ни было, стремление осуществить принципы социального равенства и общественной собственности неизбежно влекло за собой перестройку всей системы отношений в рамках общины на утопической основе, а в конечном итоге — и дезинтеграцию этих чуждых американскому капиталистическому обществу структур.

Еще в большей мере утопический дух был присущ светским, прежде всего оуэнистским, фурьеристским и икарыйским общинам, формировавшимся в США на протяжении 20—60-х годов XIX в. Их история заслуживает самого серьезного исследования с позиций марксизма, и начало этому уже положено<sup>7</sup>. В настоящей работе мы рассмотрим эту историю лишь в самой общей, обзорной форме.

---

рили, и когда только что эмигрировали, намереваясь создать общину. Среди тех, кто переселился в течение первого года, было несколько семей, члены которых были привычны к фабричному труду. Крестьянская жизнь не привлекала их, и тогда было решено построить шерстоткацкую фабрику, чтобы обеспечить их работой... Начали возводить фабричные здания, но чтобы довести эту работу до конца, необходимо было, как подсказывали деловые соображения, объединить все денежные средства.

В это время мы получили как откровение приказ высшей силы объединить все наши денежные средства и жить общиной,— говорили мне,— и скоро мы увидели, что при всяком другом плане мы бы не продвинулись вперед и не сохранили бы нашу общину» (*Nordhoff Ch. Op. cit.*, p. 29, 30).

<sup>7</sup> Специальных работ пока немного. См.: *Захарова М. Н.* Роберт Оуэн и оуэнисты в Соединенных Штатах Америки.— В кн.: История социалистических учений. М., 1976; *Она же.* Энгельс и утопический социализм в США в 40-е годы XIX века.— В кн.: Энгельс и проблемы истории. М., 1970; *Авдеева М. А.* Идеи Фурье в США.— В кн.: История социалистических учений.

Краткие экскурсы в историю утопическо-социалистических общин в США содержатся в исследованиях В. П. Волгина (в частности, в книге «Французский утопический коммунизм». М., 1960), И. И. Зильберфарба («Социальная философия Шарля Фурье и ее место в истории социалистической мысли первой половины XIX в. М., 1964), в комментариях Г. О. Гордона и Э. Л. Гуревича к «Путешествию в Икарию» Э. Кабе (соответственно издания 1935 и 1948 гг.). Из зарубежных работ отметим подготовленную Американским институтом марксистских исследований (American Institute for Marxist Studies) книгу «Роберт Оуэн в Соединенных Штатах», которая содержит публикацию



Оуэнистские коммунитарные эксперименты начали предприниматься в Соединенных Штатах по инициативе самого Роберта Оуэна и под его непосредственным руководством. Английский социалист-утопист с интересом следил за деятельностью религиозно-сектантских общин в США. И их успех, особенно хозяйственный, настраивал Оуэна на оптимистический лад. Но главное, пожалуй, это те общие представления об Америке, которые сформировались в сознании Оуэна и которые имели в то время едва ли не повсеместное распространение в Европе. Для Оуэна «это был новый мир, люди которого оставили далеко позади, как только пересекли океан, многие из худших черт старого мира. Это был мир без королей и аристократов, мир гражданской и религиозной свободы, мир, который — по крайней мере на расстоянии и при условии, если закрыть глаза на такое зло, как рабство, — казалось, обеспечивал некое подобие равенства возможностей всем, кто вступал в его пределы. И его революция, свершившаяся менее полувека назад, привела к осуществлению первой и все еще единственной полной политической демократии на земле»<sup>8</sup>. В 1824 г. Оуэн отправляется за океан, и с этого времени начинается его многолетняя «американская одиссея» — не столько как теоретика, сколько как утописта-экспериментатора.

Существуют разные оценки числа оуэнистских общин в США (примерно от 10 до 15, включая такие, как «Нашоба» и другие, создававшиеся при участии или поддержке Р. Оуэна). Но почти все исследователи сходятся на том, что наиболее интересной и одновременно наиболее типичной из всех оуэнистских общин, когда-либо создававшихся на американской земле и оставившей глубокий след в американской культуре, была «Новая Гармония» — эта «первая серьезная светская социалистическая община в этой стране»<sup>9</sup>, детище рук самого Оуэна.

Решение о покупке у Георга Раппа «Гармонии» и создании на ее месте «Новой Гармонии» было принято Оуэном в самом начале 1825 г., после встреч с Раппом и

---

текстов его выступлений в конгрессе США и речи в «Новой Гармонии» по случаю 50-летия провозглашения независимости США и сопровождается большой вступительной статьей Оукли К. Джонсона и предисловием А. Л. Мортон. Robert Owen in the United States. Ed. by C. Johnson. Forev. by A. L. Morton. N. Y., 1970.

<sup>8</sup> Robert Owen in the United States, p. IX, X.

<sup>9</sup> Ibid., p. 6.

осмотра на месте хозяйства гармонийцев. А уже в мае 1827 г. Оуэн произнес прощальную речь: «Новая Гармония» прекращала существование как социалистическая община.

Создавая «Новую Гармонию», Оуэн стремился сделать ее «модельной» общиной. Она должна была служить для других примером таких общественных отношений, при которых человек перестал бы быть «рабом самых отвратительных зол, которые объединились, чтобы нести моральные и физические бедствия человечеству. Я имею в виду, — пояснял Оуэн в «Декларации духовной независимости», провозглашенной им в «Новой Гармонии» 4 июля 1826 г., — частную, или индивидуальную, собственность, абсурдную иррациональную религиозную систему и брак, основанный на индивидуальной собственности и одной из иррациональных религий»<sup>10</sup>. Иными словами, Оуэн хотел реализовать на практике свой идеал социалистического общества. Но при этом у Оуэна (как потом и у Этьена Кабе, который пошел по его стопам) не было конкретного рабочего плана претворения собственного идеала в жизнь. Формирование личного состава общины происходило стихийно, не было разработано никаких критериев отбора. Это и понятно. Создавать социализм для избранных не входило в расчеты Оуэна, ибо это противоречило самой сути его учения. Но, с другой стороны, стихийное формирование общины изначально несло в себе зародыши ее разрушения. В «Новую Гармонию» приходили наряду с теми, кто искренне разделял идеалы английского утописта и понимал, что их реализация сопряжена с упорным трудом, также и люди, стремившиеся просто получше устроиться в жизни, или даже обыкновенные авантюристы, которые были не прочь поживиться за счет «чудаковатого старика». В итоге, несмотря на все старания и энтузиазм Оуэна, в общине отсутствовало идеологическое единство, которое играло важную интегрирующую роль в религиозно-сектантских общинах.

Многие из тех, кто стремился в «Новую Гармонию», видели в Оуэне не столько реформатора, сколько филантропа, поэтому число желающих работать было невелико — полагались на карман Оуэна. К тому же в сознании определенного числа американцев, увлеченных социалистическим идеалом, образ свободной социалистической общины

---

<sup>10</sup> Robert Owen in the United States, p. 70.

не взялся с представлением о необходимости упорного труда, который рассматривался как проклятие мира, находящегося за пределами «Новой Гармонии». Существовала иллюзия, что достаточно заменить частную собственность общественной, религиозную систему ценностей — светской, как новая жизнь сама собой придет на смену старой. Поэтому община постоянно испытывала нехватку рабочих рук, хотя уже вскоре после ее образования в ней насчитывалось около 900 человек.

Не было у Оуэна и точных экономических расчетов ведения общинного хозяйства как эффективного механизма управления общественной жизнью. Расколы и реорганизации, которые лихорадили общину, вели к новым расколам и новым реорганизациям. Почти ни один из созданных в «Новой Гармонии» социальных механизмов не «работал», а одной «идеи» оказалось мало, чтобы «перековать» людей и компенсировать бесхозяйственность и организационный разброд. Наряду с этим культурная и научная жизнь в «Новой Гармонии», поддерживавшаяся усилиями В. Маклюра, Ф. Райт и других видных представителей американской культуры первой половины XIX в.<sup>11</sup>, достигла столь высокого уровня, что сегодня эту общину считают одним из очагов американской национальной науки и культуры<sup>12</sup>.

Эксперименты Оуэна и его последователей подготовили почву для организации фурьеристских общин, расцвет которых в США приходится на 40-е годы XIX в. То был период массового увлечения американцев идеями Фурье, в которых их привлекала в первую очередь, как мы уже видели, идея «ассоциации», истолкованная на американ-

---

<sup>11</sup> «С самого начала была создана школа с обучением по методу Песталоцци. Дети от двух до двенадцати лет обучались и содержались за счет общины. Жили они в специально отведенном для них помещении, отдельно от родителей. Наряду с общим образованием предусматривалась профессиональная подготовка и участие детей в производительном труде. В программе не было «закона божьего»...

Вечерами в «Новой Гармонии» устраивались лекции и диспуты. Впервые в истории страны по инициативе Френсис Райт собиралось женское литературное общество. Концерты вокальной и инструментальной музыки происходили под руководством Джосиа Уоррена. Большим успехом среди молодежи пользовались еженедельные балы в бывшей церкви «Гармонии» (*Захарова М. Н.* Роберт Оуэн и оуэнисты в Соединенных Штатах Америки, с. 195, 196).

<sup>12</sup> См.: Robert Owen in the United States, p. 2—3.

ский лад. «Американцы предпочли не ждать, пока созреют описанные Фурье условия, и сразу же приступили к организации фаланг. Точное число этих фланг установить не просто: на это обращает внимание их первый летописец Джон Нойс. Он отмечал, однако, что 34 общины, возникшие в США, по времени своего основания относятся к 40-м годам XIX в. В письме Брисбейна к фурьеристам Парижа сообщалось, что к осени 1844 г. в стране существовало 30 небольших ассоциаций численностью от 150 до 300 членов каждая. По уточненным данным такого серьезного исследователя, как А. Бестор, в США в период 1840—1860 гг. было создано 28 более или менее крупных фурьеристских фаланг. Что касается числа их участников, то Нойс называет цифру 8 тыс. человек. При этом он полагает, что она, „вероятно, должна быть удвоена с учетом попыток, оставшихся неизвестными“»<sup>13</sup>.

Как «Новая Гармония» выделялась среди общин, созданных Оуэном и его сподвижниками, так среди фурьеристских общин выделялась Брук Фарм<sup>14</sup>, вошедшая в историю американской культуры. В ней нашли концентрированное воплощение основные принципы фурьеризма — ассоциированный труд (основанный на совместном пользовании средствами производства и дифференцированной системе вознаграждения), ассоциированный быт, новая система образования и воспитания. Вместе с тем Брук Фарм, как и другие ассоциации, отчетливо продемонстрировала слабые стороны фурьеризма, несоответствие его принципов условиям буржуазной Америки. К концу 40-х годов фурьеристские общины фактически прекратили свое существование.

Однако, «самая интересная страница в истории американского коммунизма — это та, которая рассказывает нам о судьбах икарийских поселений. Летопись терпеливых страданий, героических усилий и горьких междуусобиц покрывает собою полстолетия; она полна пафоса и поучительности», — писал М. Хилкуит<sup>15</sup>. История икарийских коммун, создававшихся по планам и под руководством Этьена Кабе, одного из французских утопистов XIX в.,

---

<sup>13</sup> Авдеева М. А. Идеи Фурье в США, с. 277.

<sup>14</sup> Колоритное описание жизни в Брук Фарм дал Ван Вин Брукс. См.: Брукс В. В. Писатель и американская жизнь. М., 1967, Т. 1.

<sup>15</sup> Хилкуит М. История социализма в Соединенных Штатах. СПб., 1907, с. 85.

или его непосредственных последователей, действительно полна драматизма и поучительна.

Надо прежде всего заметить, что в отличие от Оуэна, видевшего в коммунах средство преобразования существующего общества, и в отличие от Фурье, для которого фаланстеры представляли одновременно и ростки нового общества и непосредственный путь к его преобразованию, Кабе первоначально самым решительным образом отвергал самую идею создания утопических общин. Икария — утопическая страна, построенная его воображением и описанная им в «Путешествии в Икарию», — должна, полагал французский утопист, воплотиться не в рамках небольшого анклава, а в масштабах всей страны, а затем и всего (или большей части) мира. В противном случае, полагал Кабе, она обречена на неудачу.

«Не нужно даже частичных опытов общности, успех которых принесет мало добра, но неудача которых, почти несомненная, принесла бы очень много зла! Одна только пропаганда, и всегда пропаганда, пока масса не примет принцип общности»<sup>16</sup>.

Кабе и кабетисты выступали с идеей реформистского, легального преобразования общества посредством воспитания всех его членов — как буржуа, так и пролетариев — в духе «общности имуществ». Характеризуя свою позицию, Кабе писал в марте 1841 г. в проспекте издававшегося им журнала «*Le Populaire*»: «... мы не хотим революции, мы хотим реформы. Мы хотим разрушить старое лишь с тем, чтобы построить на его месте новое, свободное от несовершенств... И мы глубоко убеждены, что все эти счастливые результаты вполне возможны и могут быть осуществлены силой общественного мнения.

Исходя из сказанного, «*Le Populaire*» будет органом демократическим, реформистским, социалистическим и, в частности, коммунистическим. Он будет требовать общности, но общности, устанавливаемой при помощи общественного мнения и после переходного или подготовительного режима. Он будет требовать для этого переходного режима демократии и реформ, провозглашения принципа общности, возрастающего равенства, уничтожения нищеты, упорядочения заработных плат, единства воспитания и т. д. Справедливость, терпимость, мораль, братст-

---

<sup>16</sup> Кабе Э. Путешествие в Икарию. М.; Л., 1935, т. 2, с. 477, 478,

во — таковы будут его руководящие философские идеи»<sup>17</sup>.

Судя по его сочинениям, антикоммунитаризм Кабе не был итогом глубокого теоретического анализа. Вряд ли Кабе понимал, что в рамках небольшой коммуны, действующей во враждебном мире, невозможно осуществить идеалы, провозглашенные им в его утопии; что можно только начать (принося себя в жертву грядущим поколениям, а свои конечные цели — средствам их достижения) путь к осуществлению идеалов, реализация которых возможна лишь в значительно более широких масштабах, которые только и позволяют выявить весь огромный позитивный потенциал новых общественных отношений. Скорее всего выводы Кабе были просто результатом наблюдений за деятельностью Оуэна, Фурье и других утопистов. Тем не менее вывод Кабе был категоричным: никаких коммунитарных экспериментов.

Но прошло несколько лет, и Кабе изменил свои взгляды на пути создания Икарии. «Уже в 1843 г. Кабе выдвигал идею организации опытной коммунистической общины»<sup>18</sup>. А в мае 1847 г., в «Le Populaire» появилось написанное им воззвание к французам, в котором предлагалось отправиться в Америку и попытаться создать там новое общество.

Что же хотел Кабе найти в Америке, какие принципы и идеалы мечтал он воплотить в икарийской общине? «Мы пойдем искать в Икарии работы и изобилия... мы пойдем искать в Икарии счастья для себя и для наших семейств. Новый мир будет обетованным царством с божией справедливостью. Теперь нищета и любовь к свободе отовсюду гонят людей в Америку. Идем и мы также, дети нашей Франции, на которую все привыкнут смотреть как на путеводную звезду человечества, но для которой мы хотим быть только слугами и авангардом, идем, чтобы основать Икарию для свободы и равенства, идем, чтобы осуществить идеалы философии, религии и братства... Какие чудеса создадим мы с нашими икарийскими принципами! Ничего случайного, все разумно! Один за всех, все за одного! Каждому по его силам, каждому по потребностям... С первого же момента мы все устроим возможно лучшим способом: превосходные дороги, великолепные города и де-

---

<sup>17</sup> Волгин В. П. Французский утопический коммунизм. М., 1960, с. 180—181.

<sup>18</sup> Волгин В. П. Французский утопический коммунизм, с. 209.

ревни, мастерские, жилища, обстановку, одежду, пищу и установим самую целесообразную гигиену и правильное воспитание детей... общность имуществ будет проведена тотчас же, и в течение 20 лет все население обучится и сделается коммунистическим; новое поколение детей будет воспитываться для коммунизма, который примет вполне развитую и законченную форму. Для обучения граждан — полная свобода союзов и слова, все необходимые средства развития, книги, газеты...

Машины бесконечно увеличатся для помощи человечеству, работа вместо опасной и утомительной делается легкой, быстрой и даже привлекательной, изящные искусства достигнут высокой степени развития и усовершенствования! В Икарии не будет никаких банкротств, никаких тревог, ни процессов, ни паспортов, ни шпионов, ни жап-дармов, ни палачей, ни тюремщиков! Никто не будет счастливее других и не увидит большего счастья, чем у самого! ...»<sup>19</sup>

Воззвание Кабе встретило разные отклики. Одни горячо поддержали его план. Другие, в частности коммунисты, группировавшиеся вокруг журнала «La Fraternité», основанного Шароном и Лаотьером, отнеслись к нему отрицательно<sup>20</sup>. Не нашел план Кабе поддержки и со стороны руководителей немецкого «Просветительского рабочего общества» (сыгравшего большую роль в организации Союза коммунистов), к которому он обратился за помощью. «Их доводы, напечатанные в вышедшем в сентябре 1847 г. пробном номере „Коммунистического журнала“, оказались прямо пророческими...

---

<sup>19</sup> Цит. по: *Гепнер А.* Икарийцы в Северной Америке. СПб., 1906, с. 6—8.

<sup>20</sup> Возражения журнала против плана Кабе носили как практический, так и политический характер. «Во-первых, — утверждал журнал, — успеху этого начинания неизбежно будет препятствовать разнообразие вкусов, взглядов и характеров колонистов. Во-вторых, организаторы колоний не сумеют собрать достаточных средств для обеспечения их материальной базы. В политическом отношении создание такой утопии будет весьма опасно. Если бы даже все другие препятствия к организации коммуны были устранены, мы считали бы своим долгом во имя нашей идеи оставаться здесь, на своем посту. Покинуть этот пост было с нашей стороны дезертирством, ибо мы, уезжая, пожертвовали бы во имя самой эгоистичной и самой непрактичной утопии судьбами наших братьев, оставшихся на родине» (*Волгин В. П.* Французский утопический коммунизм, с. 195).

„Мы убеждены,— писали они,— что план Кабе создать в Америке Икарию, т. е. основанную на общности имущества колонию, в настоящее время еще не может быть осуществлен, и вот почему:

потому что все, кто захочет выселиться вместе с Кабе, пожалуй, будут и рьяные коммунисты, но окажутся слишком пропитанными, в силу своего воспитания, пороками и предрассудками современного общества и не смогут сразу стряхнуть их с себя при вступлении в Икарию;

вследствие этого в колонии уже с самого начала возникнут неизбежные раздоры и трения, которые будут еще более поддерживаться и раздуваться окружающим враждебным и могущественным обществом, а также и шпионами европейских правительств, пока они не приведут к полному разложению коммунистического общества;

большинство переселенцев будут ремесленниками, а там в первую очередь понадобятся крепкие земледельцы для распашки и обработки земли, а рабочему превратиться в крестьянина не так легко, как иные себе, пожалуй, представляют;

лишения и болезни, связанные с переменой климата, приведут многих в уныние и заставят выступить из коммуны; в настоящее время многие воодушевлены этим планом, они видят лишь заманчивые его стороны, но когда наступит суровая действительность, связанная со всякого рода лишениями, когда отпадут все незначительные удобства цивилизации, доступные иногда и беднейшему рабочему Европы, тогда у многих воодушевление уступит место сильнейшему упадку духа;

для коммунистов, признающих принцип свободы личности,— а его признают несомненно и икарийцы,— общность имущества без переходного периода, демократического переходного периода, когда личная собственность лишь постепенно будет преобразовываться в собственность общественную, точно так же невозможна, как невозможен для сельского хозяина урожай без посева<sup>21</sup>.

Однако, несмотря на все возражения и предостережения энергичный Кабе, приняв решение, приступил к действиям. Был начат сбор средств, а в декабре 1847 г. состоялось учредительное собрание будущих колонистов. Любопытно, что «незадолго до учреждения общества Кабе по-

<sup>21</sup> Гуревич Э. Л. Э. Кабе: Биографический очерк.— В кн.: Этьен Кабе. Путешествие в Икарию. Ч. 2, 3. М.; Л. МСМХLVIII, с. 501, 502.



бывал в Лондоне у великого английского социалиста-утописта Роберта Оуэна, вернувшегося к этому времени из Америки после распада его «Новой Гармонии». По совету Оуэна Кабе заключил договор с американской фирмой, купившей у правительства Соединенных Штатов десять миллионов акров земли в Техасе, на приобретение более миллиона акров на Красной реке. Фирма уступала эту территорию бесплатно, но с условием, чтобы общество икарийцев вступило во владение не позже 1 июля 1848 г.»<sup>22</sup>. 3 февраля 1848 г. в Америку отправилась первая группа икарийцев — 69 человек, а затем на протяжении 1848 г. несколькими группами в Новый Свет отправилось еще несколько сот будущих обитателей рая<sup>23</sup>.

Почему же Кабе изменил прежним своим взглядам на коммунитарные опыты? Что заставило его, опытного, наблюдательного, хотя и не всегда осторожного политика, пуститься на столь рискованное предприятие, причем в то самое время, когда оуэнистские общины стали уже достоянием истории, а фурьеристские фаланстеры в Америке распадались один за другим?

Определенную роль в неожиданном повороте Кабе сыграл, несомненно, успех его романа, вызвавший энтузиазм среди парижских ремесленников и части рабочих и породивший у него иллюзию широкой популярности его идеи<sup>24</sup>. Сказалось, очевидно, и давление друзей — приверженцев икарийской идеи, которые начали настаивать на необходимости основать «икарийскую колонию, с целью демон-

---

<sup>22</sup> Гордон Г. О. Комментарии к «Путешествию в Икарию», т. 1, с. 565.

<sup>23</sup> «3 июня 1848 года уехал в Икарию второй авангард в числе только 21 человека вместо нескольких сот, на которые рассчитывал Кабе. Затем в августе уехала комиссия из пяти членов, увозившая с собой сумму в 25 000 франков, и в сентябре третий авангард из 25 человек. В следующие три месяца 1848 г. в Икарию отправились одна за другой четыре партии переселенцев и их семейств общим числом 485 человек (из них 125 женщин и 101 ребенок), считая уехавших в авангардах, а 13 декабря в Америку отплыл и сам Кабе. Целью был для него Новый Орлеан, куда к этому времени перебрались участники двух первых авангардов после неудачных попыток поселиться на Красной реке, которая оказалась несудоходной...» (Гордон Г. О. Указ. соч., с. 567).

<sup>24</sup> «Кабе верил, что не менее 10 000—20 000 рабочих сейчас же откликнутся на его призыв, а за ним вскоре последует миллион опытных рабочих и ремесленников» (Хилкуит М. Указ. соч., с. 88).

стрировать на практике правильность теории Кабе»<sup>25</sup>. Определенную роль сыграло и бедственное положение французского пролетариата, о котором Кабе писал в воззвании 1847 г. Но главная причина заключалась, по всей видимости, в другом. Кабе понял, что в условиях предреволюционной Франции у него нет никаких шансов — при всем энтузиазме его почитателей — осуществить план создания Икарии на родине. Так что, если он все-таки хотел очастливить человечество — а Кабе этого хотел, — ему не оставалось ничего другого, как отправиться в Америку и начать с создания сравнительно небольшой икарийской общины.

Однако с самого начала на пути предприятия оказалась масса препятствий. Неудачные попытки обосноваться в Техасе, отсутствие средств, раздоры, болезни привели в конечном счете к тому, что от всех групп переселенцев к весне 1849 г. у Кабе осталось менее трехсот человек, которые и обосновались вскоре в поселке Науво, штат Иллинойс. Здесь они сумели выгодно снять в аренду около 800 акров земли, несколько домов и мелких предприятий. «В феврале 1850 года икарийцы выработали конституцию, согласно которой управление всеми делами поручалось совету из шести директоров. Первый из этих директоров был президентом общины... Постановления совета директоров, однако, должны были утверждаться общим собранием, состоявшим из всех членов мужского пола старше 20 лет»<sup>26</sup>. Несколькими месяцами позднее община была признана палатой представителей штата Иллинойс, а затем и сенатом<sup>27</sup>. Жизнь, казалось, начинала налаживаться, так что Кабе счел возможным (как и Оуэн вскоре после создания «Новой Гармонии») покинуть на время свою коммуну и отправиться на родину.

Однако система управления коммунной, созданная икарийцами, оказалась несовершенной, что и не замедлило сказаться. Кратковременное отсутствие Кабе, авторитет которого был едва ли не основной интегрирующей силой общины, чуть было не привело к распаду. Вместе с тем его личная власть все больше становилась тормозом на пути развития общины, а в конечном итоге стала одним из факторов ее дезинтеграции. С течением времени Кабе, претен-

---

<sup>25</sup> Хилкуит М. Указ. соч., с. 88.

<sup>26</sup> Хилкуит М. Указ. соч., с. 93.

<sup>27</sup> Гуревич Э. Л. Указ. соч., с. 505.

довавший на роль местного Икара<sup>28</sup>, все более отчетливо проявлял диктаторские замашки и стремление сосредоточить полноту власти в своих руках. В этом не было бы ничего оригинального, будь это религиозно-сектантская община, где авторитаризм получал соответствующее религиозное освящение и идеологическое оправдание. Но в светской коммуне, провозгласившей полное социальное и экономическое равенство, создавшей общее собрание и воспитывавшей своих членов в духе уважения народного суверенитета, диктаторские замашки вызвали протест. Складывалась ситуация, когда Кабе больше не располагал реальной возможностью навязать коммуне силой свою волю, а коммуна не могла силой «приструнить» Кабе или поставить его действия под контроль. В августе 1856 г. произошел окончательный раскол на враждующие группировки. «Халос и столпотворение воцарились теперь в Икарии. Враждующие фракции осыпали друг друга обвинениями; издавались манифесты, прокламации, воззвания, пасквили; акты физического насилия сделались обычным явлением...»<sup>29</sup>. В конечном итоге в октябре 1856 г. Кабе был исключен из общины и вместе со своей партией (около 180 человек) вскоре покинул Икарию и обосновался в Сент-Луисе, где вскоре умер.

После ряда перипетий его сторонники создали в 1858 г. новую икарийскую коммуну в Челтенхеме, недалеко от Сент-Луиса. Коммуна начала становиться на ноги, но история повторилась. «Большинство, состоявшее в основном из старых членов, хотело иметь лидера, облеченного диктаторской властью, в то время как молодые элементы защищали демократическую форму правления. Борьба закончилась полной победой консервативных элементов, и потерпевшее поражение меньшинство, в числе 42 человек, вышло из общины. Уход стольких работоспособных людей был для юной общины тяжелым ударом, от которого она уже никогда не могла оправиться»<sup>30</sup>.

Расколы продолжали преследовать и ту часть икарийцев, которые остались в Науво после ухода Кабе, а затем переселились в Корнинг, штат Айова. И здесь линия раскола формально пролегла между «стариками» и «молодыми», многие из которых получили воспитание уже в

---

<sup>28</sup> В романе Кабе «Путешествие в Икарию» Икар — вождь и освободитель угнетенного народа.

<sup>29</sup> Хилкуит М. Указ. соч., с. 94.

<sup>30</sup> Там же, с. 95.

Икарии, но были явно недовольны действиями «стариков», которые, с их точки зрения, отошли от провозглашенных ими же идеалов и действовали неэффективно. «Многие из них,— пишет о представителях молодого поколения М. Холлоуэй,— принадлежали к числу новых членов, на которых оказали глубокое влияние теории Карла Маркса и его Интернационал. Некоторые из них действительно принадлежали к этой организации, а другие сражались на парижских баррикадах в 1871 г. Эти идейные молодые люди были шокированы поведением старшего поколения, отступившего от принципов. Они требовали, чтобы все частные владения, имеющие ценность или не имеющие ценности, были возвращены общине. Существование частных садов и виноградников было позором, это поощряло тщеславие, зависть (что было совершенно очевидно) и жадность. Почему бы не предоставить женщинам равных политических прав? Почему бы не вести пропаганду в пользу коммунизма за пределами общины? И почему бы не принимать в общину как можно больше новых членов?»<sup>31</sup>.

И здесь в итоге дело кончилось ссорой и разрывом молодых со «старой гвардией», следствием чего стала новая реорганизация. В 1883 г. группа молодых икарийцев покинула Айову и переселилась в Блэксом Рэнч, штат Калифорния, где еще в 1881 г. была организована новая община — «Икария Сперанца», просуществовавшая до 1886 г.<sup>32</sup> Что касается «старой гвардии», то она хотя и организовала «Новую икарийскую общину», однако последняя не имела успеха и в 1898 г. прекратила существование, положив тем самым конец икарийскому коммунитарному движению в Америке.

Оуэнистские, фурьеристские и икарийские общины отличались от религиозно-сектантских общин по национальному и социальному составу; по отношению к религии, ибо в большинстве своем это были светские организации; по жизненному укладу и уровню благосостояния. И, наконец,— отличие весьма существенное — в противоположность последним они были не «утопиями бегства», а, как подчеркивают Д. Хейден, М. Феллман, А. Бестор, «утопиями реконструкции». Они, пишет М. Феллман, «не рассматривались (самими их создателями.— Э. Б.) как механизм

---

<sup>31</sup> Holloway M. Heavens on Earth: Utopian Communities in America, 1680—1880. N. Y., 1966, p. 208, 209.

<sup>32</sup> Kegan P. New World Utopias. N. Y., 1975, p. 42.

бегства из общества; они ставили целью подвергнуть Америку всеобщей реформе путем создания совершенных общин там, где альтернативные общины существовали только в эмбриональной форме. Не являясь ни оппозицией существующему американскому обществу, ни формой отчуждения от него, утопический коммуитаризм был скорее выражением, пусть крайним, возможностей социальной реконструкции, существовавших в то время»<sup>33</sup>.

В самом деле, первая половина XIX в. была — даже несмотря на кризис 30-х годов — приходом, когда развитие американского капитализма еще не создало базы для массового отчуждения от общества, которое придало бы утопическим общинам те формы, которые они приняли сто с лишним лет спустя. Однако, подчеркивая приоритет модельной функции, нельзя игнорировать то важное в психологическом отношении обстоятельство, что члены утопических общин ставили конечной целью своей деятельности перестройку американского общества на социалистической (коммунистической) основе. А это существенно отличало их от религиозно-сектантских общин, которые стремились к установлению царства божия на земле. Никто из утопистов не понимал, что Америка еще не созрела для социализма и что вообще реформировать Америку в социалистическом духе невозможно — ни с помощью общин, ни с помощью каких-либо иных организаций, что для перестройки американского общества требуются революционные средства и иные исторические условия. Но такого рода понимание лежало уже за пределами утопизма.

Несмотря, однако, на все отмеченные различия между религиозно-сектантскими и светско-коммуналистическими общинами, и те и другие находились «по ту сторону» современного им американского общества. Они ориентировали своих членов на разрыв с обществом — с законами и принципами, которые регулировали его жизнь, с господствующими традициями и нормами. В своей повседневной практике члены общин должны были следовать иным целям, принципам, нормам, отвечавшим их представлениям о «подлинном» обществе и подлинных отношениях, которые, как правило, не соответствовали — по сути или формам осуществления — объективным тенденциям развития данного общества. Это был выход за пределы существую-

---

<sup>33</sup> *Fellman M. The Unbounded Frame. Freedom and Community in Nineteenth Century American Utopianism. Westport, 1973, p. XVI.*

ного социального «фронтара», форма социального инобытия в рамках капиталистического общества.

Какие же «странные», необычные ценности, принципы, отношения, идеалы практиковали или пытались осуществить американские утопические общины?

Это прежде всего, конечно, новый тип собственности, который хотя и не был чужд, как уже отмечалось, американской традиции, и даже не был главным объектом критики со стороны «остального общества»<sup>34</sup>, однако противоречил капиталистической цивилизации в принципе и был тем корнем, из которого выросло все «дерево» утопических институтов, отношений и ценностей. Правда, общественная собственность не всегда оказывалась, как мы покажем далее, достаточным условием для реализации связываемого с ней гуманистического идеала, однако в любом случае ее существование неминуемо вызывало перестройку всей жизни общины.

Таким образом, выростал новый тип общественных отношений, складывающихся в процессе производства, распределения и потребления,— отношений, основанных на социальном равенстве и свободе от эксплуатации. При этом в большинстве общин распределение осуществлялось не по способности и не по потребности, а «по справедливости», каковая истолковывалась в духе уравниловки. Отвечая гуманистическому идеалу членов общины, новый тип отношений опять-таки находился в непримиримом противоречии с принципами частной собственности, господствующими в обществе.

В общинах формировался новый тип общественных институтов. И хотя во многих из них существовало авторитарное руководство, тем не менее предпринимались попытки создать механизмы управления и развития, основанные на принципе народного самоуправления. Особое внимание уделялось формированию новых семейных отношений. Здесь было много вариантов, начиная от полной ликвидации семейных отношений и кончая так называемым «сложным браком», который практиковался в Онейде и служил предметом негодования со стороны соседей. Так или иначе, отношения между полами во многих общинах

---

<sup>34</sup> Признание необходимости частной собственности в масштабах всего общества сочеталось в сознании некоторых американцев с допустимостью существования общественной собственности в рамках небольших коммун. Такой точки зрения придерживался, например, Томас Джефферсон.

строились на принципах, которые были неприемлемы для американского общества как в силу чисто экономических, так и в силу нравственных принципов.

Наконец, в рамках утопических общин формировался новый тип личности, жизненные цели и ценностные ориентации которого существенно отличались от тех, которые господствовали в американском обществе, формировавшем индивидуалиста, отстаивающего свое право на счастье в острой конкурентной борьбе с другими индивидами; человека, для которого жизненный успех был высшей целью; человека, ориентированного на накопление. Таковы были цели, которые ставили перед собой утопические общины, и ценности, которые они пытались сделать принципами нового общества.

## **§ 2. Утопическая практика и «ирония истории»**

Опыт американских утопических общин дает исследователю богатейший материал для размышлений и анализа, причем во многих научно-дисциплинарных и проблемных планах. В данной работе нас будет интересовать только один, хотя и многоплановый, вопрос: как результаты деятельности этих общин (практика) соотносились с утопическими идеалами и воплощавшими их проектами (теория); как велик был разрыв между теорией и практикой и каковы были его конкретные причины?

Опыт утопических общин прежде всего показывает, что в ограниченных пространственно-временных масштабах и в ограниченном объеме утопия может быть осуществлена даже тогда, когда исторические условия для ее полной и стабильной реализации в рамках всего общества далеко еще не созрели. Иными словами, некоторые идеалы общественных институтов, ценностей и отношений, в том числе и отношений собственности, сформированные произвольным воображением и находящиеся в противоречии с объективными тенденциями общественного развития, могут быть реализованы в пределах анклава и определять его жизнедеятельность в течение более или менее ограниченного периода времени.

В XIX в., когда капитализм в США быстро набирал темпы, усиливая социальное неравенство, конкуренцию, индивидуализм, превращая человека в придаток машины, в американском обществе существовали «острова», где лю-

ди стремились строить взаимные отношения на основе принципов братства и сотрудничества, где труд переставал быть проклятием, где не было господ и рабов. Удача, правда, сопутствовала немногим общинам, да и те рано или поздно прекращали существование. Но на короткое время где-то свершалось социальное «чудо», вселяя надежду, что недалек тот день, когда все общество станет одной большой утопией, даря людям счастье и радость. Именно эта принципиальная осуществимость некоторых утопических принципов позволила молодому Ф. Энгельсу увидеть в деятельности ряда американских общин аргумент в пользу практической ценности принципов коммунизма. Полемизуя с его противниками, Ф. Энгельс публикует в 1845 г. статью «Описание возникших в новейшее время и еще существующих коммунистических колоний», в которой приходит к следующему выводу: «Коммунизм, общественная жизнь и деятельность на основе общества имущества, не только возможен, но уже фактически осуществляется во многих общинах в Америке и в одной местности в Англии и осуществляется... с полным успехом»<sup>35</sup>. Опираясь на доступные ему в то время источники, в частности на публиковавшиеся в «Нью морал уорлд» письма путешественника-оуэниста Джона Финча<sup>36</sup>, Ф. Энгельс приходит к заключению, что, несмотря на религиозную призму, сквозь которую члены этих общин взирают на мир, им удалось воплотить на практике такие принципы, к осуществлению которых, подчеркивает Энгельс, в рамках всего общества стремятся коммунисты.

Что именно привлекает молодого Энгельса в американских коммунах и вызывает его воодушевление, видно из описания — со слов Финча — жизни шейкеров. Эта община, пишет Ф. Энгельс, «представляет собой красивый, правильно распланированный город, с жилыми домами, фабриками, мастерскими, зданиями для собраний, амбарами; у них имеются в изобилии цветники, огороды, фруктовые сады, леса, виноградники, луга и пахотная земля; кроме того, есть всякого рода скот... Их амбары всегда полны зерна, а кладовые — ткани для одежды...»<sup>37</sup>

Итак, прежде всего характерная черта жизни коммунистических общин — это материальный достаток.

---

<sup>35</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 211.

<sup>36</sup> Там же, с. 476.

<sup>37</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 212, 213.



«Среди них,— пишет Ф. Энгельс о членах общины,— нет ни одного человека, который бы работал против своего желания, и ни одного, который бы тщетно искал работу. У них нет приютов для бедных и богаделен, ибо нет ни одного бедняка и нуждающегося, нет беспомощных вдов и сирот...»<sup>38</sup>. Иными словами, в коммунистических общинах господствует свободный труд и социальное равенство.

«В их десяти городах нет ни одного жандарма или полицейского; нет судей, адвокатов и солдат; нет тюрем и исправительных домов; и, однако, все идет своим чередом. Законы страны существуют не для них; и если бы иметь в виду только их, то эти законы можно было бы с успехом отменить и на это никто не обратил бы внимания...»<sup>39</sup>. Здесь Ф. Энгельс подчеркивает отсутствие публичной власти, и прежде всего репрессивных органов, характеризующих буржуазное государство.

«Как уже сказано,— заключает Ф. Энгельс,— они живут на основе полной общности имущества и в сношениях между собой не знают ни торговли, ни денег»<sup>40</sup>, т. е. строят отношения на основе общественной собственности.

Статья Ф. Энгельса, несущая на себе печать и недостатка информации, и известных «иллюзий предшествующей социалистической мысли»<sup>41</sup>, интересна прежде всего как документ, позволяющий составить определенное представление о том, какими глазами смотрел на американские общины и что в них видел их современник, который стоял на самых передовых для своего времени позициях, был настроен критически по отношению к существующему обществу и уже в тот период видел ключ к общественным преобразованиям не в коммунитарных движениях, а в социальной революции, но который стремился к теоретическому и практическому обоснованию коммунизма как принципа организации общественных отношений.

Ф. Энгельс подчеркивает в деятельности утопическо-коммунистических общин прежде всего то, что, несомнен-

<sup>38</sup> Там же, с. 213.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Гольман Л. И. Фридрих Энгельс — историк социалистической мысли.— В кн.: История социалистических учений. М., 1977, с. 9. Как справедливо отмечает автор статьи, «будучи бесперспективными с точки зрения коренного преобразования общественной системы, эти эксперименты имели смысл как одна из форм практической пропаганды коммунистических идей и опровержения предубеждений против коммунизма» (Там же).

но, должно быть поставлено им в заслугу: попытку организовать жизнь на основе общественной собственности и тем самым разрешить многие из противоречий, вытекающих непосредственно из существования частной собственности. Утопические коммуны, отмечает Ф. Энгельс, доказали принципиальную осуществимость организации жизни на основе общественной собственности, а именно это и пытались в то время теоретически обосновать сторонники коммунизма. Деятельность коммун давала последним в руки практический аргумент, которым они, конечно, не могли не воспользоваться.

В дальнейшем, когда К. Маркс и Ф. Энгельс сформулировали принципы научного коммунизма и когда им важно было уже не столько доказать самой возможность существования коммунистических институтов и отношений, сколько выявить исторические условия и материальные предпосылки их осуществления, основоположники марксизма подчеркивают прежде всего отрицательные стороны утопическо-коммунитарного опыта. Они показывают, что существование института общественной собственности вне адекватных исторических условий еще не может рассматриваться как благо, ибо оно не решает всех проблем даже в рамках самой утопической общины, а утопические общины не открывают путь к преобразованию общества в целом<sup>42</sup>.

В самом деле, как свидетельствует опыт американских утопических коммун, ограничены были не только масштабы общественной собственности в рамках капиталистической системы, но и ее хозяйственный и гуманитарный эффект. В условиях, когда капиталистический способ производства еще далеко не исчерпал своих потенций и не создал материально-технической базы, адекватной новому типу общественных отношений (а именно так обстояло дело в первой половине XIX в.), освободительные возможности института общественной собственности были невелики.

---

<sup>42</sup> «Наши взгляды на черты, отличающие будущее некапиталистическое общество от общества современного,— писал Ф. Энгельс в 1886 г.,— являются точными выводами из исторических фактов и процессов развития и вне связи с этими фактами и процессами не имеют никакой теоретической и практической ценности» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 36, с. 364). Отсюда и критика разного рода «внутренних колоний» и «маленьких Икарий» — и это несмотря на то, что «маленькие Икарии» стремились последовательно придерживаться принципа организации жизни на основе общественной собственности.

Новый тип собственности мог в этих условиях обеспечить существование и даже сравнительно высокий уровень благосостояния для ограниченного числа индивидов, объединенных не столько экономическим интересом, сколько общей идеей и живущих в «крепости на территории врага». Именно так было в ряде религиозно-сектантских общин, в частности у шейкеров, о которых писал Ф. Энгельс. Но общественная собственность была в то время не в состоянии гарантировать материальное благосостояние, даже если бы она существовала в широких масштабах. Тем более она не могла обеспечить реализацию всех тех гуманитарных (связанных с развитием человека), экономических и культурных преимуществ, которые, как казалось некоторым утопистам, автоматически должны были бы вытекать из отсутствия частной собственности, ликвидации эксплуатации человека человеком и всех форм экономического и внеэкономического принуждения. В действительности, как показала последующая история, эти преимущества могли явиться итогом не искусственного пресечения развития капитализма, а установления господства общественной собственности на основе «снятого» капитализма, т. е. на базе созданных им производительных сил и высокого уровня производительности труда, адекватных коммунистической общественной формации. До этого капитализму XIX в. было еще далеко. Не удивительно, что члены большинства утопических общин очень мало походили на гармонично развитых, свободных людей, о которых мечтали Оуэн, Фурье, Кабе и многие другие утописты. В большинстве общин, достигших хозяйственного успеха, духовная и культурная жизнь были развиты слабо (за исключением религиозного аспекта). А там, где этому развитию уделяли специальное внимание, как, например, в Новой Гармонии или Брук Фарм, хозяйственные успехи оставляли желать много лучшего, а сами общины существовали считанные месяцы. В некоторых из таких общин само осуществление принципа общественной собственности сталкивалось с большими трудностями.

В условиях, когда капитализм еще продолжал «работать» на общественный прогресс, «подготавливая» почву для собственного отрицания, институт общественной собственности, существовавший в ограниченных масштабах, был в какой-то мере даже препятствием, тормозом на пути общественного развития, ибо блокировал действие механизмов частной собственности, обеспечивающих повышение

индивидуальной и общественной производительности и культуры труда, а также рост общественного богатства. Как отмечал Ч. Нордхоф, у него сложилось впечатление, что члены американских утопических, в том числе и религиозно-сектантских, общин не слишком утруждали себя работой<sup>43</sup>. Тот равный для всех минимум, который, может быть, и не всех удовлетворял, но к которому уже все привыкли, мог быть обеспечен без большого физического напряжения, а дополнительные усилия индивида не давали ему ощутимых преимуществ, ради которых стоило бы работать «по максимуму». Да и что было делать члену коммуны с этим прибавочным продуктом, если потребности были не только унифицированы, но, как правило, ограничены, и если у него не было никакого стимула делать что-то сверх того, что обеспечивало сложившийся прожиточный минимум?<sup>44</sup>.

Это совсем не значит, что в утопическо-коммунистических общинах не существовало тенденций к расширению коммунитарных границ и распространению господствующих в них отношений на все капиталистическое общество, развитию производительных сил и повышению производительности труда, умножению общественного богатства, гармоническому развитию личности. Во многих общинах такого рода тенденции были очень сильны. Но последовательная активная деятельность в этом направлении неизбежно вела в конкретных условиях того времени к подрыву самого института общественной собственности, который идеологически стимулировал и нравственно узаконивал эту деятельность. Стремление к гармоничному развитию лич-

---

<sup>43</sup> «Члены (общины Амана.— Э. Б.) не утруждают себя работой. Один из десятников говорил мне, что трое наемных работников выполняют работу пятерых или шестерых членов (общины.— Э. Б.). Отчасти это, несомненно, связано с перерывами в труде, вызываемыми частыми религиозными собраниями, но общей истиной является то, что члены коммунистических обществ относятся к жизни легко» (*Nordhoff Ch. The Communistic societies of the United States*. N. Y., 1965, p. 40).

<sup>44</sup> К. Маркс неоднократно подчеркивал, что до определенного исторического предела капитализм необходим, поскольку он не только подготавливает производительные силы нового общества, но и выполняет определенные «цивилизаторские» функции, принуждая работника к прибавочному труду, что в итоге способствует развитию производительных сил и общественных отношений. См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 25, ч. 2, с. 386.

ности членов общины неизбежно стимулировало расширение круга и повышение уровня их потребностей, росту их ожиданий, которые, однако, не могли быть реализованы на базе общинной экономики и уравнилельного распределения. А это в конечном итоге подрывало принцип общественной собственности. С другой стороны, попытки повысить производительность труда, развить производительные силы общины, умножить ее доходы оканчивались нередко тем, что община превращалась в коллективного работодателя, присваивающего прибавочную стоимость, создававшуюся трудом наемных работников, или что отдельные ее члены отступали от принципов коммунистического ведения хозяйства и превращались в мелких предпринимателей.

*Именно противоречие между общественной собственностью на средства производства и социальным равенством, с одной стороны, и отсутствием объективных условий для реализации их экономических и социальных преимуществ — с другой, и явилось тем основным, глубинным противоречием, которое в конечном счете вело к распаду или перерождению утопическо-коммунистических общин.*

Иными словами, опыт американских коммунитарных экспериментов показал, что хотя отдельные утопические принципы и могут быть реализованы в ограниченных пространственно-временных масштабах, они не ведут к созданию стабильного параллельного утопического мира, о чем мечтали утописты-практики, и потому не могут рассматриваться как эффективная социальная альтернатива. И хотя коммунитарные эксперименты не прекращались на протяжении чуть ли не всех двухсот с лишним лет существования США, это был «пульсирующий», «мерцающий» мир — мир-феникс, ибо век большинства утопических коммун оказывался недолгим. Одни в итоге распадались, как Новая Гармония; другие перерождались в капиталистические предприятия, как Онейда или Амана; третьи приходили в упадок и в таком состоянии существовали порою на протяжении десятилетий, пока их не постигала участь Новой Гармонии или Онейды.

Легко заметить, что хотя все общины рано или поздно погибали, периоды их существования были далеко не одинаковыми. Ефрата просуществовала 172 года (1733—1905), общины гармонийцев — 102 года (1803—1905), Амана — 89 лет (1843—1932), Зоар — 81 год, икарийские общины — 48 лет (1847—1895), Аврора и Бетель — 37 лет (1844—1881),

Брук Фарм — 5 лет (1841—1846)<sup>45</sup>, Новая Гармония — 2 года (1825—1827)<sup>46</sup>.

Религиозно-сектантские утопические общины обнаружили значительно большую жизнестойкость, чем общины светские, прежде всего те, которые строились на принципах оуэнизма и фурьеризма. Значит ли это, что именно религия должна рассматриваться, как утверждает ряд исследователей, в качестве определяющего фактора интеграции и стабилизации и если да, то какой именно «элемент» религии — доктрина, культ, организация — обеспечивал устойчивость утопических общин? Или же религиозным общинам был просто присущ ряд черт, не имевших собственно религиозного характера, которые способствовали их длительному существованию?

Нет необходимости еще раз доказывать, что религия обладает значительной интегрирующей способностью, которая обеспечивается как ее организационно-культовыми, так и доктринальными элементами, особенно в рамках секты, которая испытывает настороженное или даже откровенно враждебное отношение со стороны окружающего мира и вынуждена вести постоянную борьбу за существование, всемерно блокируя пути отступления своих членов от провозглашенного кредо. Религия дает членам общины единую цель, наполняет их жизнь единым смыслом, вселяет в них непоколебимую веру в исповедуемые принципы. При этом религиозная психология играет по-видимому даже более важную роль, чем религиозная идеология. Как замечает в этой связи К. Гуго, «религия не как учение с тщательно разработанной догматикой, но как *afflatus*<sup>47</sup>, действующий непосредственно на чувство, и сохранение которого составляет главную заботу общины, является, таким образом, деятельным началом, объединяющим членов общины и устанавливающим их отношения»<sup>48</sup>. «Всем этим

<sup>45</sup> Как фурьеристская община, в которую она была преобразована в 1844 г., Брук Фарм просуществовала лишь два года.

<sup>46</sup> Данные о сроках существования общин, приводимые разными авторами, в некоторых случаях расходятся на 1—3 года. Это связано, как правило, с тем, что юридическое оформление распада не всегда совпадало по времени (как и оформление становления общины, что диктовалось американскими законами) с фактическим распадом или становлением.

<sup>47</sup> Под *afflatus*'ом (термин, используемый Нойсом в его «Истории американских социализмов») понимается религиозное настроение, чувство, придающее членам общины ощущение единства.

<sup>48</sup> Гуго К. Религиозные и коммунистические общины в Северной Америке.— В кн.: Предшественники новейшего социализма. СПб., 1907, ч. II, с. 412.

колониям для их успеха необходим был громадный запас энтузиазма, который, принимая во внимание социальное положение элементов, входящих в них, мог проявиться лишь в форме религиозной. Поэтому религиозное воодушевление не без основания играет во многих колониях такую выдающуюся роль. Несокрушимая вера в Библию, как она толкуется вдохновенным медиумом, часто главой общины, во многих общинах является основой самого их существования»<sup>49</sup>.

В иных исторических условиях это могла быть не религиозная, а светская доктрина. Важно только, чтобы она была соответствующим образом психологически «аранжирована», чтобы она была способна пробудить глубокие чувства и энтузиазм людей — по крайней мере, в пределах сравнительно небольшой общины. Таким образом, дело не только в религии как таковой, но и в сопутствующих ей обстоятельствах, которые не имеют собственно религиозного смысла, но в сочетании с религиозной верой способствуют стабилизации общины, «сцеплению» составляющих ее элементов.

Большинству утопическо-коммунистических общин, обнаруживших относительную устойчивость, был чужд демократический дух, несмотря на наличие в них социального равенства. Существовала строгая иерархия и культ вождя-основателя. Насколько велика была порою роль последнего, свидетельствует хотя бы тот факт, что после его смерти некоторые общины либо быстро приходили в упадок и влачили жалкое (хотя иногда и долгое) существование, либо вовсе распадались. Так произошло, например, с общинами Аврора и Бетель, которые перестали существовать соответственно через 3 и 4 года после смерти их основателя доктора Кейля, последовавшей в 1877 г., или с общиной Онейда, превратившейся в акционерную компанию вскоре после того, как ее покинул основатель общины Джон Нойс. Об огромной роли харизматического лидера как факторе стабилизации общинной жизни свидетельствует история многих светских общин — Новой Гармонии, где все держалось на Роберте Оуэне, Икарии, где Этьен Кабе играл весьма видную роль.

Большинству стабильных утопических общин была присуща четкая организационная структура и отлаженная сис-

---

<sup>49</sup> Там же, с. 411.

тома управления обществом. Подчеркиваем: речь идет не о «жесткости» или «мягкости» управленческих структур, т. е. не об их гибкости, демократичности, а именно о четкости, о культуре функционирования. Там, где не существовало отработанной системы управления общиной, там смерть лидера, державшего в руках всю полноту власти и силой личного авторитета сдерживавшего центробежные тенденции, вела нередко к трагическим для общины последствиям.

Характерной общей чертой стабильных общин была также социальная однородность их членов или, как говорит Гуго, «равенство составляющих общину членов в отношении умственного развития, социального положения, а в большинстве случаев и в племенном отношении...»<sup>50</sup>. Как правило, членами таких общин были крестьяне и ремесленники, потребности которых, в первую очередь духовные, находились на невысоком уровне развития. Важно к этому добавить, что часть из стабильных общин была создана и заселена иностранцами (в основном немцами, а также шведами, французами, русскими и др.), для которых вопрос существования общины был нередко вопросом жизни и смерти чуть ли не в самом прямом смысле этого слова.

Наконец, еще одной чертой, присущей большинству стабильных общин, была их «замкнутость», «закрытость», а порою и откровенно эскапистский характер. «Замкнутые» общины проявляли осторожность и сдержанность при приеме новых членов, устанавливая для них испытательный срок и строго соблюдая принцип единоверия. Это находилось в резком контрасте с порядком приема членов в фюрьеристские, а тем более в оуэнистские общины, где двери были распахнуты для всех желающих и где о социальной, этнической или какой-либо другой однородности (за небольшими исключениями) не могло идти и речи. Но замкнутость имела и оборотную сторону, способствуя стагнации, а в дальнейшем и распаду общин.

Сравнение различных утопическо-коммунистических общин позволяет выявить общие факторы их неустойчивости и дезинтеграции. Это прежде всего социальная неоднородность членов общины, следствием которой был неизбежный разрыв в уровне потребностей, образованности, культуры, ценностных ориентаций и т. д. При этом чем выше был общий культурный уровень членов общины, чем боль-

---

<sup>50</sup> Гуго К. Указ. соч., с. 413.



ше был разрыв в уровне культуры и потребностей, тем (как свидетельствует опыт оуэнистских и фурьеристских общин) быстрее они распадались.

Не менее существенным фактором дезинтеграции была враждебность социальной среды, которая, в свою очередь, во многом зависела от степени радикальности утопической общины, ее социальной активности и враждебности самой среде — «обществу». В тех случаях, когда образ жизни общины выглядел слишком «опасным» — а такая опасность связывалась в обыденном сознании не с существованием института общественной собственности, а с безбожием, нарушением нравственных устоев, «разрушением» семьи, т. е. прежде всего с религиозно-нравственными моментами, — а ее деятельность — слишком активной и разрушительной, «общество» принимало деятельное участие в подрыве и дискредитации общины. Так произошло, в частности, с Онейдой, которая шокировала американское общество практикой «сложного брака».

Одним из факторов распада тех утопических общин, где разрешались браки, была смена поколений<sup>51</sup>. Дети и внуки первых общинников становились членами коммун не по интересу, не по внутреннему влечению, как их отцы и деды, а по положению. И хотя процесс их социализации осуществлялся в соответствии с нормами и принципами, которые регулировали жизнь общины и должны были, казалось, привить новым поколениям вкус к общинной жизни и интересы, которыми руководствовались пионеры, эта цель достигалась далеко не всегда, особенно если община поддерживала более или менее тесные связи с внешним миром. Принципы организации общества и господствовавшие в нем интересы часто оказывались для молодых членов коммуны более привлекательными, толкая их на путь отхода от коммуны и сея неверие в те идеи, которые оплхотворяли первое поколение.

Разумеется, это все были факторы, которые лишь ускоряли распад утопических общин, в то время как основной, фундаментальной причиной их разрушения было принципиальное несоответствие норм, институтов и отношений, на которых строилась жизнь в этих общинах, господствующим

---

<sup>51</sup> Это обстоятельство объясняет, почему в ряде общин вводился целебат и почему он рассматривался основателями как мощный интегрирующий фактор общинной организации. Дело не в том, что он, как часто утверждалось, «скреплял моральных дух», а в том, что он предотвращал появление новых поколений.

щим нормам, институтам и отношениям и стоящим за ними объективным тенденциям социально-исторического развития<sup>52</sup>.

Надо в этой связи заметить, что редкая светская (и даже некоторые религиозные) утопическая община не знала споров (и связанных с ними реорганизаций) о верности доктрине или принципам, которых придерживались ее члены, и эти споры вносили свою лепту в процесс дезинтеграции общины. За этими спорами чаще всего стояло неизбежно возникавшее с течением времени (и связанное с поисками оптимальных форм функционирования) различие позиций по вопросам, касающимся собственности (в частности, степени обобществления личного имущества и средств производства); организации труда; распределения прибавочного продукта; поддержания связей и общения с внешним миром и многое другое. «Догматики» не желали идти ни на какие отклонения от первоначально провозглашенного кредо (часто закреплявшегося в «уставах» и «конституциях» общин), справедливо указывая на то, что осуществление этого кредо и было *raison d'être* самого появления общины на свет. «Ревизионисты» столь же справедливо возражали, что если не внести в это кредо соответствующих корректив, то община может просто перестать существовать (вместе со своим кредо). Однако осуществить последовательно и полно изначально поставленные задачи, добившись желаемых результатов, не удавалось практически ни тем группам, которые в результате раскола подтвердили кредо ревизии, ни тем, которые оставались ему формально верны.

Давая общую оценку исторической роли американских коммун в XIX — первой половине XX в. и признавая, что они оказались несостоятельными как экономические, политические и социальные предприятия, нельзя вместе с тем не видеть их роли как экспериментальной модели организации общественной жизни, которая имеет для социолога и политика большое эвристическое значение, равно как и важного фактора формирования социалистического сознания и социалистической культуры в Америке, как это подчеркивалось в новой Программе Компартии США<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> На самой поверхности коммунитарной жизни мы видим и вовсе незначительные, житейские, подчас просто «мелочные» обстоятельства, которые могут рассматриваться в лучшем случае лишь как поводы распада и дестабилизации: психическая несовместимость, плохой климат и т. п.

<sup>53</sup> См.: США: Экономика, политика, идеология, 1971, № 2, с. 99.

## Эволюция капитализма в США после второй мировой войны и американское утопическое сознание

### § 1. Противоречия современного американского общества и пути развития национальной утопической традиции

Период с конца 40-х по конец 50-х годов XX в. характеризуется в зарубежной и советской научной литературе как полоса кризиса утопического сознания в капиталистическом мире, в том числе и в Соединенных Штатах Америки.

В статье «Закат утопии» (1960) американский социолог Кеннет Кенистон писал: «Контраст между утопиями девятнадцатого и двадцатого веков колоссален. В нашем видении будущего образы надежды уступили место картинам отчаяния; утопии, служившие прежде маяками, превратились в предупреждения. «Прекрасный новый мир» Хаксли, «1984» и «Звероферма» Орвелла, «Возвышение меритократии» Янга, а по иронии судьбы и «Уолден-два» Скиннера — огромное множество наших видений будущего — являются негативными видениями, проекциями в будущее наиболее пагубных тенденций настоящего. Они стали средствами устрашения, историями-предупреждениями: утопия стала контрутопией. Равным образом изменились и значения «утопического»: сегодня этот термин недвусмысленно ассоциируется с «нереалистическим», «саморазрушающимся», а для некоторых — с глубочайшими и наивысшими грехами человека»<sup>1</sup>.

«Смерть» утопии была констатирована в те годы и многими другими американскими и западноевропейскими исследователями — Фредом Полаком<sup>2</sup>, Джудит Шклар<sup>3</sup>, Чедом Уолшем<sup>4</sup>, Марком Хиллегасом<sup>5</sup> и др.

<sup>1</sup> Keniston K. Youth and Dissent. N. Y., 1971, p. 43.

<sup>2</sup> «Насколько мне известно, — вторил Кенистону Фред Полак в «Образе будущего» (1961), — со времени второй мировой войны не было создано ни одной настоящей утопии... Впрочем, весьма сомнительно, чтобы какая-либо подлинная утопия... могла найти сегодня издателей или читателей, даже если бы ей дал благословение литературный авторитет. А между тем всякая контр-

Антиутопическая тенденция находила выражение как в теоретической критике утопии со стороны ее «врагов» (как назвал их впоследствии Дж. Кейтеб), в отречении ряда философов и социологов от своего «утопического прошлого»<sup>6</sup>, так и в активной поддержке и восхвалении конкретных антиутопических произведений, в первую очередь таких, как «Прекрасный новый мир» О. Хаксли (с предисловием 1946 г.) и «1984» Дж. Орвелла.

Можно без преувеличения сказать, что романы английских писателей встретили в некоторых кругах американского общества не менее сочувственное отношение, чем в самой Англии, и стали органическим элементом американской культуры. Более того, эти произведения, особенно роман Орвелла сразу же после его появления (1948), стали активным фактором политической борьбы. Это был как раз тот случай, когда применение и использование новых продуктов духовного производства в практической деятельности опережает их теоретическое исследование и оценку. Не была еще вполне ясна ни природа антиутопического феномена, ни его истоки, социальные функции и формы, а «Прекрасному новому миру» и «1984» была поспешно дана однозначно антикоммунистическая трактовка. Особенно активно эксплуатировалась книга Орвелла, которая «по свидетельству Джона Гросса... сразу же оказалась на переднем крае холодной войны»<sup>7</sup>.

---

утопия, независимо от ее качества, встречает горячий прием. Ничто не могло бы послужить лучшим симптомом изменяющегося духа времени» (*Polak F. The Image of the Future. Leyden, 1961, v. 2, p. 20*).

<sup>3</sup> Попытки «построить великие проекты политического будущего человечества,— писала Дж. Шклар в книге «После утопии»,— отошли в прошлое», ибо «исчезали последние следы утопической веры, необходимые для такого предприятия» (*Shklar J. After Utopia. The Decline of Political Faith. Princeton. 1957, p. VII*).

<sup>4</sup> *Walsh Ch. From Utopia to Nightmare. L., 1962.*

<sup>5</sup> *Hillegas M. R. The Future as Nightmare. N. Y., 1967.*

<sup>6</sup> Характерный пример — видный американский социолог Льюис Мэмфорд (см.: *Араб-Оглы Э. В утопическом антимире.* — В кн.: *О современной буржуазной эстетике. М., 1976, вып. 4, с. 78—83*). Работы Мэмфорда «История утопий» (1922) и «Миф о машине» (1970) разделяет не только полувековой интервал — их разделяет принципиальное различие позиций. В первой книге американский социолог выступает как апологет утопии, во второй — как ее ниспровергатель.

<sup>7</sup> *Кагарлицкий Ю. Что такое фантастика? М., 1974, с. 301.*

Справедливости ради надо сказать, что еще в 50-е годы некоторые американские литераторы и социологи (их, правда, было немного) указывали на идейно-политическую амбивалентность произведений Хаксли и Орвелла и предостерегали против их однозначной трактовки<sup>8</sup>. Антиутопизм, указывали они, не может быть отождествлен с антикоммунизмом, это скорее специфическая форма выражения общегуманистических, антитоталитаристских настроений и тенденций. Как резюмировал в 1961 г. эту мысль Эрих Фромм (в послесловии к одному из изданий «1984»), роман следует рассматривать как «предупреждение о том, что если ход истории не изменится, то тогда во всем мире люди утратят свои истинно человеческие качества, станут бездушными автоматами и не будут даже знать этого»<sup>9</sup>. Фромм призывал американского читателя не обольщаться мыслью, что прочитанное не имеет к нему никакого отношения: «Эта опасность (утрата свободы, дегуманизация.— Э. Б.)... присуща самому современному способу производства и организации и сравнительно независима по отношению к различным идеологиям»<sup>10</sup>.

Это был уже симптом намечавшегося поворота определенной части американской интеллигенции как в оценке произведений антиутопистов (отказ от их однозначной трактовки), так и в оценке состояния американского общества. Но сам поворот наступил позднее, в середине 60-х годов, когда в романах Хаксли и Орвелла вдруг увидели портрет современной Америки или образ ее завтрашнего дня. Кошмары орвеллианского мира стали для левых радикалов стимулом к борьбе против ряда внутри- и внешнеполитических тенденций, присущих политике США во второй половине XX в., а образы, почерпнутые из этих произведений, вошли в их лексикон чуть ли не как штампы, широко используемые для оценки американской действительности.

Антиутопические настроения 40—50-х годов не были, конечно, случайностью. Они были порождены рядом объективных обстоятельств.

Речь идет прежде всего о таких неодинаковых по своей социальной сущности и политическому содержанию явлениях того времени, как вторая мировая война и вызванные

---

<sup>8</sup> В советской литературе подробный анализ романов Хаксли и Орвелла дан в книге: Шахназаров Г. Х. Фиаско футурологии. М., 1980.

<sup>9</sup> Fromm E. Afterword.— In: Orwell G. 1984. N. Y., 1962, p. 257.

<sup>10</sup> Ibid., p. 267.

сю травмы в буржуазно-либеральном сознании; холодная война, развязанная империализмом; антикоммунистическая истерия, разразившаяся на Западе и получившая в условиях США конкретное проявление в форме маккартизма. Наконец, становившиеся все более отчетливыми противоречивые последствия научно-технического прогресса, в защиту которого так активно выступала социальная утопия XIX—начала XX в. Это были, повторяем, разнородные явления, но они действовали в одном направлении, рождая среди западной интеллигенции настроение, которое Раймон Арон позднее охарактеризовал как «разочарование в прогрессе». Такого рода разочарование не могло пройти бесследно для утопии, внутренней (хотя и не всегда осознаваемой) пружиной которой была именно вера в социальный, в том числе политический и нравственный прогресс.

И все же, как стало ясно уже к середине 60-х годов, «смерть» утопии была констатирована явно преждевременно. Утопия не умерла. Пережив кризис, она «возвратилась в мир», несколько изменив свой облик, но сохранив прежнюю сущность. Это показали массовые демократические движения, которые выдвинули социальные и политические альтернативы, выдержанные в утопических тонах и возродившие надежду на возможность создания иного, более человеческого мира.

Отчетливые признаки возрождения утопического сознания появились в этот период в социологии, футурологии искусстве. «...Утопическое подполье выходит ныне на поверхность», — резюмировал ситуацию американский социолог Д. Плат<sup>11</sup>.

Диалектика развития утопического сознания в США в послевоенный период определялась в конечном счете как общими противоречиями всемирного исторического процесса, так и теми внутренними изменениями, которые произошли в американском обществе за эти годы. Речь идет прежде всего об эволюции американского капитализма, связанной с усилением государственно-монополистических тенденций.

Выдвижение буржуазного государства в качестве социально-политической силы, которая присваивает себе некоторые регулятивные функции, некогда принадлежав-

---

<sup>11</sup> Aware of Utopia. Ed. by D. Plath. Urbana; Chicago, London, 1971, p. IX.

шие свободному саморегулирующемуся рынку, ведет не только к постепенной трансформации механизмов воспроизводства общественного (в том числе, конечно, и утопического) сознания, но и находит также прямое или косвенное отражение в содержании и форме его продуктов — в данном случае утопических конструкций. Становление буржуазного «государства благосостояния» (Welfare State) и формирование социальной политики, призванной обеспечить необходимый для поддержания социальной стабильности уровень материального благосостояния трудящихся, влияют не только на содержание утопических идеалов, но и на представление о возможностях их осуществления, «границах» утопии и способах ее реализации. Достаточно напомнить, что американское буржуазное государство, отстаивая стратегические интересы господствующего класса, обеспечивает в массовом масштабе некоторые из благ (прежде всего материально-экономического характера), которые еще в начале нынешнего века были предметом утопических мечтаний. Заметную роль играет современное американское государство и в сфере идеологии, получая возможность оказывать непосредственное воздействие на общественное сознание, формировать массовые иллюзии и идеалы.

Другим фактором эволюции современного американского утопического сознания является научно-техническая революция, точнее, ее социальные, политические и культурные последствия.

Успехи науки в конце XIX — начале XX в., казалось, давали все основания полагать, что по мере ее развития и внедрения в обыденную жизнь сознание человека «очистится» от всякого рода иллюзий и утопий и приобретет «прозрачность» и ясность, присущую математическим и физическим формулам. Однако последующий ход событий показал иллюзорность самих этих ожиданий. Как подтвердила история XX в., в условиях социально-противоречивого мира научно-технический прогресс не только не препятствует формированию утопического сознания, но в известном смысле способствует этому процессу.

Успехи науки и техники благоприятствуют распространению представлений о всемогуществе современного человека, о едва ли не безграничных возможностях, открывающихся перед ним во всех сферах жизнедеятельности, о его способности реконструировать мир в соответствии с произвольно заданными установками.

Изменения в сфере науки и техники происходят несравненно быстрее, нежели в социально-политической и экономической жизни, принципы организации которой отличаются относительной стабильностью. НТР, таким образом, усиливает асинхронность ритма и динамики различных «потоков» внутри социального времени, способствует распаду относительно устойчивых и ставших привычными связей между индивидами, сложившихся на предшествующих этапах общественного развития. А это рождает в общественном сознании некоторых слоев американского буржуазного общества<sup>12</sup> иллюзорное представление о возможности произвольного разрыва существующего социально-временного континуума, ускорения социальных процессов, освобождения от «тирании» времени и истории, что создает благодатную почву для формирования утопического сознания и осуществления утопических экспериментов.

Существенным фактором эволюции американского утопического сознания в послевоенный период стало изме-

<sup>12</sup> Способствуя перестройке социальной структуры капиталистического общества, НТР стимулирует расширенное воспроизводство слоев, особенно предрасположенных вследствие своего социального положения и детерминированного им типа сознания к утопическому взгляду на общественные процессы. Это относится, в частности, к некоторым группам квалифицированных специалистов («профессионалов»). Лишаясь прежнего привилегированного статуса (или самой возможности обретения такового), определенная часть представителей этого слоя испытывает потребность либо «бежать» из существующего мира, либо переделать его в соответствии с собственными, как правило технократическими, представлениями о социальном идеале. В какой-то мере сказанное относится и к тем представителям рабочего класса и городской мелкой буржуазии, которые по уровню производственной квалификации не отвечают новым требованиям, предъявляемым современным производством.

Перестройка социальной структуры неизбежно сопровождается разрушением традиционных связей между классами, ростом отчужденности между старыми и вновь возникающими профессиональными группами, которая подкрепляется неизжитыми (а подчас умышленно культивируемыми) этническими, религиозными, профессиональными предрассудками.

Наконец, нельзя не отметить, что в условиях современного американского общества НТР усиливает частичный и опосредованный характер приобщенности работника к трудовому процессу. Работник не видит конечной цели своей конкретной деятельности, реальных производственных связей, в которые он вплетен, он не ощущает органической связи с производственным целым. В итоге индивид оказывается лицом к лицу с миром, который предстает в его сознании как внешне «организованный» хаос, конгломерат не связанных воедино элементов. А это, как мы знаем, благодатная почва для конструирования утопических социальных проектов.



нение политической структуры мира и места США в сообществе наций.

Образование мировой системы социализма, выход на историческую арену развивающихся стран, возникновение новых форм международной интеграции, научно-технический прогресс и появление новых видов оружия существенно изменили соотношение сил в мире, взаимозависимость и судьбы наций. Концепция «американской исключительности», глубоко укоренившаяся в национальном политическом сознании, оказалась поколебленной<sup>13</sup>. Нужно было переосмыслить представления о себе и о других, о путях развития Америки и ее месте в новом, быстро изменяющемся мире, чтобы в конечном счете сконструировать социополитические концепции, способные удовлетворить требования и ожидания различных социальных и политических групп американского общества. Решение данной задачи неизбежно стимулировало утопическое сознание, и, как показали 70-е годы, породило целый спектр утопических проектов.

Американские исследователи приняли активное участие в развернувшейся в 70-х годах под эгидой Римского клуба работе по созданию моделей «нового» («альтернативного», «преферентного») «мирового порядка»<sup>14</sup>. Направленные по замыслу на предотвращение мировых конфликтов и решение ряда глобальных проблем (продовольственная проблема, защита окружающей среды и т. п.), эти проекты предполагали осуществление мероприятий, которые не согласовывались с объективными тенденциями международного развития<sup>15</sup> и, как верно замечает Йен Кларк, представляли новую волну глобальных утопий<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> «Ныне вместе с концом империи, ослаблением мощи, утратой веры в будущее нации,— писал Д. Белл в 1976 г.,— исчезла и вера в американскую исключительность» (*Bell D. The End of American Exceptionalism.— The Public Interest, 1975, Fall, N 41, p. 197*).

<sup>14</sup> Важную роль в глобальном моделировании играет сегодня нью-йоркский Институт мирового порядка, объединяющий ученых различных стран и разрабатывающий альтернативные модели мировой организации.

<sup>15</sup> См., например: *Тилберген Я. Пересмотр международного порядка. М., 1980; Печчеи А. Человеческие качества. М., 1980.*

<sup>16</sup> Утопизм этих проектов, подчеркивает Й. Кларк, не в их неосуществимости, а в «структуре аргументов относительно необходимости реформ», в способе обоснования последних. Кларк выделяет «четыре взаимосвязанные черты утопизма», присущие в большей или меньшей степени проектам «нового мирового порядка». Это «вера в прогресс»; «недетерминистский взгляд на мир», т. е. вера в возможность и способность человека «подтолк-

Стимулируя развитие утопического сознания, новые явления международной жизни не могли не отразиться также и на содержании утопических идеалов, разработавшихся в русле новых концепций.

Естественным следствием веры в «американскую исключительность» и неизбежно вытекающего отсюда исторического снобизма был провинциализм американского утопического сознания, находивший подкрепление в политике изоляционизма. В отличие от европейских утопистов, которые мыслили, как правило, глобально и стремились переделать весь мир, американские утописты на протяжении всего XIX и начала XX в. мало «болели» проблемами остального мира<sup>17</sup>: предполагалось, что сам этот мир — если он хочет добиться успеха — должен внимательно следить за тем, что происходит в Соединенных Штатах и следовать их примеру. Теперь с осознанием того, что Америка лишилась «исключительного» положения в международном сообществе наций и реже, чем прежде, рассматривается за рубежом как образец для подражания, что будущее США во многом зависит от судеб других стран мира, представляющего собой взаимосвязанное целое, намечаются определенные изменения как в масштабах, так и в содержании «моделей мира», конструируемых американскими утопистами<sup>18</sup>.

Все эти явления — эволюция американского капитализма и углубление его противоречий, НТР и вызванные ею социальные последствия, изменение политической структуры мира и динамики его дальнейшей трансформации — не только стимулировали утопическое сознание, но и при-

---

нуть» исторический процесс в желаемом направлении; «всепроникающий реализм» или убежденность в том, что как только неразумность тех или иных явлений будет доведена до сознания тех, кто принимает и осуществляет ответственные решения, так они, сообразуясь с требованиями разума, положат им конец; а также, «признание естественной гармонии интересов» различных наций (*Clark I. World Order Reform and Utopian Thought: A Contemporary Watershed? — The Review of Politics. N. Y., 1979, Jan., v. 41, N 1, p. 98—100*).

<sup>17</sup> После первой мировой войны и особенно в 30-х годах положение начинает меняться. Появляются концепции перестройки мира и создания мирового правительства под эгидой США. См. например: *Streit C. K. Union Now: a Proposal for a Federal Union of the Democracies of the North Atlantic. N. Y., 1939*. Однако до второй половины XX в. эта тенденция была периферийной.

<sup>18</sup> См. упомянутую статью Иена Кларка.

вели к некоторой перестройке и изменению приоритетов сфер конструирования утопических идеалов. Они отразились также на структуре и содержании американских социальных утопий второй половины XX в.

Изменение статуса науки в системе знания и общественного воспроизводства обусловило рост ее непосредственного влияния на форму и содержание социальной утопии. Достаточно обратиться к нынешним утопическим романам, повестям и рассказам (большая часть которых может быть одновременно отнесена к научно-фантастической литературе), чтобы увидеть, что во многих из них наука и техника определяют характер не только фона действия, но также основных ценностей и идеалов. Другая характерная деталь, несущая приметы времени: едва ли не наибольший социальный и политический резонанс получают утопии, созданные не профессиональными литераторами, а учеными, инженерами, социологами, либо писателями, имеющими естественнонаучное и техническое образование<sup>19</sup>. Художественная форма при этом оказывается чем-то внешним, вторичным и используется лишь постольку, поскольку позволяет популярно выразить то, что не всегда может быть доведено до широкого читателя на языке науки.

Но главное даже не в этом. Сегодня отчетливее, чем прежде, обнаруживается близость утопического подхода определенным стилям научного (инженерного) поиска. По словам американского социолога Р. Богуслава, автора книги «Новые утописты», исследование «проблемы анализа и проектирования современных крупномасштабных систем управления и контроля, основанных на вычислительной технике», привело его к выводу, что «создатели современных систем бессознательно вступили» на путь, давно проторенный утопистами. «...Рождается новая поросль утопистов, грозящая наводнить все тропы и темные аллеи, час-

---

<sup>19</sup> Эрих Янч видит в этом чуть ли не знамение времени и считает нормальным явлением. «...Если в XIX в. и в первых десятилетиях XX в. наделенные воображением писатели еще были в состоянии как-то поспевать за широким научным прогрессом и основывать свои сочинения на разумных предпосылках, которые сколько-нибудь не противоречили законам природы и не выглядели технически безграмотными, то элементы „серьезной“ научной фантастики стали в настоящих условиях все менее и менее доступны писателям, не являющимся специалистами в науке и технике. В наши дни не существует Жюль Верна, как не существует и научного фантаста, который мог бы так хорошо изображать характеры» (Янч Э. Прогнозирование научно-технического прогресса. М., 1974, с. 170, 171).

тельно посещавшиеся утопистами еще со времен Платона. Это инженеры, работающие в области системного анализа, создатели компьютеров, специалисты в области исследования операций, составления программ для компьютеров и обработки полученных данных, одним словом — специалисты в области построения систем»<sup>20</sup>.

Что роднит этих «новых утопистов», действующих в сфере науки и техники, со старыми, классическими утопистами-гуманитариями? Прежде всего подход к решению поставленных задач (хотя задачи эти относятся к разным сферам жизни) и фундаментальные цели, которые лежат за их пределами. «Утописты, — поясняет американский социолог, — это строители, которые отвергают современный им статус кво и стремятся к поискам новых форм, в пределах которых они могли бы сформировать новые, желаемые миры»<sup>21</sup>. При этом они стремятся выйти за пределы существующей реальности и сконструировать совершенную систему, функционирующую в соответствии с заданной программой»<sup>22</sup>.

Как замечает Р. Богуслав, между классическими и «новыми» утопистами имеется существенное различие: первые пытались обеспечить функционирование сконструированных ими систем, населяя их совершенными человеческими существами<sup>23</sup>, тогда как «новые утописты» исходят из того, что добиться функционирования конструируемых ими систем можно именно за счет устранения «человеческого элемента»<sup>24</sup>, ибо последний принципиально не способен достичь необходимого для утопии уровня совершенства.

Поскольку такой подход к созданию «совершенных систем» не распространяется за пределы самой науки и тех-

---

<sup>20</sup> Boguslaw R. *The New Utopians. A Study of System Design and Social Change*. Englewood Cliffs; New Jersey, 1965, p. V, 1.

<sup>21</sup> Boguslaw R. *The New Utopians*, p. 2.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> «Классические утописты пытались достигнуть этой цели (построить общество, которое было бы избавлено от недостатков и страданий, связанных с человеческим несовершенством. — Э. Б.), населяя свои социальные системы совершенными человеческими существами, заполняя их совершенными социальными структурами, совершенными ситуациями или совершенными принципами» (Boguslaw R. *Op. cit.*, p. 2).

<sup>24</sup> «Теоретические и практические решения, которые они ищут, направлены все в большей мере на уменьшение числа и сужение сферы ответственности человеческих существ в рамках оперативных структур создаваемых ими машинных систем» (Boguslaw R. *Op. cit.*, p. 2).

ники, постольку он не оказывает существенного влияния на изменение общего спектра социальных идеалов, формирующихся на Западе, в том числе и в США. Другое дело, когда возрастают социально-мессионистские притязания науки и техники, т. е. когда ученый или инженер позитивистской закваски выражает стремление и готовность «усовершенствовать» общество на основе тех же самых методов, которые обнаруживают свою эффективность в деле создания действующих инженерных систем. В этой ситуации возрастает вероятность того, что «новые утописты» могут сыграть более существенную роль в формировании альтернативных моделей социума.

При этом следует отчетливо представлять себе, что последовательно выраженная логика «нового утопизма» неизбежно ведет к парадоксальному выводу: мир оптимально функционирующей утопии — это мир, в котором человеку нет места. Поскольку речь идет о социальной утопии, то такой вывод выглядит весьма настораживающим. Но, как мы увидим дальше, именно этот парадокс, хотя и не всегда четко артикулируемый (и, быть может, даже не всегда вполне сознаваемый «новыми утопистами»), лежит в основе некоторых вариантов современной американской технократической утопии. Этот же парадокс, но постигнутый уже на уровне эстетической интуиции, выступает в качестве побудительного мотива создания некоторых негативных утопий.

Как и прежде, формирование утопического сознания и конструирование утопических идеалов происходит в сфере художественной литературы. За послевоенные годы в Америке опубликованы десятки произведений, либо полностью выдержанных в утопическом жанре, либо содержащих «встроенные» утопические фрагменты и выражающих более или менее четко артикулированные утопические идеалы. Среди них сочинения К. Воннегута, Дж. Сэлинджера, Р. Брэдбери, А. Азимова.

И все же в целом в формировании утопического идеала современная художественная литература играет более скромную роль, чем наука, футурология или социальная теория, а число «чистых» беллетристических утопий в общем потоке литературы сравнительно невелико<sup>25</sup>. Воз-

<sup>25</sup> Осознание этого положения приводит некоторых литературоведов—американистов к выводу о суженном характере нынешней американской утопии. Как утверждает, в частности, Э. В. Осипова, «утопия в чистом виде, как ее определил Д. Рисмен,—,ра-

можно, что это временное явление, но за ним стоят определенные тенденции, характерные для духовной жизни американского общества второй половины XX в.

Изменение социальных функций науки, распространение научно-популярной литературы, возникновение футурологии, оказывающей все большее влияние на массовое сознание, привели к тому, что они приняли на себя некоторые функции, в прежние времена принадлежавшие художественной литературе утопического характера. Этому способствовало и развитие средств массовой коммуникации, в первую очередь телевидения, печати, кино, которые помогают довести (в популярной форме) новейшие достижения науки до массового читателя и зрителя. Приобщение последних к науке принимает сегодня и более непосредственный характер, поскольку через высшую школу теперь проходит неизмеримо большее число людей, нежели в XIX в. В этих условиях не только классический утопический роман, но и вся следующая традиционным канонам утопическая беллетристика выглядят несколько устаревшими и наивными, неспособными вызвать тот энтузиазм и то доверие, которые рождали романы-утопии XIX в.

---

циональная вера не в существующую реальность, но в реальность возможную...“ не характерна для современной американской литературы, где скорее можно найти образцы антиутопии (К. Воннегут, Р. Брэдбери). Но утопия этическая (или система нравственных принципов), имеющая долгую историю в литературе США, продолжает жить и поныне» (*Осипова Э. В. Истоки этической утопии в послевоенной американской литературе.* — В кн.: *Проблема традиции в американской литературе.* М., 1980, с. 69). Автор ссылается на «этическую утопию Р. Эмерсона и Г. Торо, черты которой (доверие к себе, добровольная бедность, близость к природе, любовь, дружба) возродились в творчестве Т. Уайлдера, Т. Капоте, Дж. Сэлинджера, С. Беллоу, Дж. Чивера, Р. Брэдбери, К. Воннегута, Дж. Гарднера, К. Кизи, драматургов Дж. Лоуренса и Р. Ли» (Там же). «Утопия в чистом виде» действительно «не характерна» для послевоенной литературы США, но она все же существует. Еще важнее отметить, что те литературные традиции, на которые ссылается Э. В. Осипова, далеко выходят за пределы «этической утопии». И у Торо, и у Эмерсона, и у просветителей мы находим утопические идеалы, касающиеся не только нравственного поведения индивида, но и структуры социального целого, организации жизни «совершенного общества». Равным образом, в творчестве перечисленных писателей нашего времени мы обнаруживаем стремление сформулировать не только этически-утопический идеал, но и выразить более общее представление о мире, в котором они хотели бы жить или который они считают достойным человека.

По-прежнему в число сфер формирования утопического сознания и конструирования утопических идеалов входят искусство и архитектура. Роль художника как «агента» этого типа сознания, сегодня весьма велика, особенно в кинематографе и телевидении, в архитектуре. Потребность решения непосредственно архитектурных задач не раз служила для творчески мыслящих американских архитекторов послевоенного времени стимулом к разработке утопического идеала, имеющего прямое отношение к облику человека и среде его обитания, характеру общественных отношений. Яркое тому подтверждение — творчество Букминстера Фуллера, рассматривающего архитектуру как один из способов осуществления идеала свободного общества<sup>26</sup>.

Особого внимания при рассмотрении сфер формирования утопического сознания заслуживают социология и политическая наука. Именно в рамках социально-политических и социологических теорий, концепций, программ происходило в последние два десятилетия наиболее интенсивное формирование социально-утопического идеала в США.

Пожалуй, первым, кто обнаружил и описал симптомы «утопизации» американской социологии, был западногерманский социолог Р. Дарендорф. В 1959 г. он опубликовал в «Америкэн джорнал ов социолоджи» статью «От утопии: к переориентации социологического анализа» (неоднократно переиздававшуюся с тех пор в США), в которой на конкретных примерах показал, что в послевоен-

---

<sup>26</sup> «Подобно Макинтайру и шейкерам, он полагает,— пишет о Б. Фуллере Р. Уокер,— что человек демократического склада нуждается в простой, функциональной, возвышенной среде... Подобно Томасу, он полагает, что эффективное, недорогое, рассчитанное на одну семью жилище — это основа экономического равенства... Подобно Олмстеду, он полагает, что планирование, целью которого является человек, должно осуществляться таким образом, чтобы природа выступала в качестве модели, а не предметом грабежа. Подобно Беллами, он полагает, что не конкуренция, а сотрудничество является необходимым условием идеального социального порядка. Подобно Стрейту, он считает важным видеть в «целом мире единый город», а значит, и рассматривать городское планирование как мировое планирование. Подобно авторам научно-фантастических произведений, он считает, что сегодняшняя фантазия — это завтрашняя реальность и настаивает на использовании опыта, накопленного в космических путешествиях, для решения проблем окружающей среды здесь, на земле» (The Reform Spirit in America. Ed. by R. H. Walker. N. Y., 1976, p. 606).

ной американской социологии (прежде всего в рамках структурно-функциональной школы) получил широкое распространение тип сознания, присущий классической социальной утопии типа «Государства» Платона.

«Если иммобильность утопии, ее обособленность в пространстве и во времени, отсутствие конфликтных и разрушительных процессов есть продукт поэтического воображения, не имеющего ничего общего с банальностями, то как могло случиться, — риторически вопрошает Р. Дарендорф, — что современная социологическая теория в значительной мере основывается именно на этих посылах и фактически последовательно оперирует утопической моделью общества»<sup>27</sup>.

Специфика социологической теории, квалифицированной Р. Дарендорфом как социальная утопия, заключалась в том, что она не конструировала никаких новых социальных идеалов, выведивших за пределы существующего общества. Напротив, исчезала всякая дистанция между трансцендентным утопическим пределом и существующим обществом, ибо последнее само описывалось как «предельное». Но именно это обстоятельство и давало Дарендорфу основания обвинить Т. Парсона и его последователей в утопизме, ибо исторически сложившееся, развивающееся и, следовательно, противоречивое общество предстало как непротиворечивое, бесконфликтное, основанное на всеобщем консенсусе относительно господствующих ценностей, как воплощение социально-политической гармонии и предустановленной цели развития, т. е. как реализованный утопический идеал.

Описанный западногерманским социологом феномен четко фиксировал тенденцию (оказавшуюся, как показала последующая история, весьма устойчивой) к растущей интеграции ценностных элементов в социологическую теорию, возрастанию роли социологии и политической науки в формировании социально-утопического идеала — тенденцию, которая, собственно, и дала Дарендорфу основание ставить вопрос о «переориентации социологического анализа».

По-видимому, большинство современных американских социологических теорий не могут быть однозначно

---

<sup>27</sup> *Darendorf R. Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis.*— In: *Utopia*. Ed. by G. Kateb. N. Y., 1971, p. 108.



идентифицированы как социальные утопии<sup>28</sup>, они многослойны и многомерны — как по способу описания существующего общества (характеристики, данные Дарендорфом структурно-функциональному анализу, применимы к ним лишь с более или менее существенными оговорками), так и по способу полагания социального идеала. Эти теории, часть из которых сознательно строится как «идеальные конструкции», напоминают слоеный пирог: каждый из «слоев» выражает различный подход, различное отношение автора к социальной реальности и решает разные задачи.

С одной стороны, эти теории констатируют (разумеется, с определенных классовых позиций) некоторые реальные явления и тенденции современного научно-технического и общественно-политического развития. При этом они опираются на принципы и методики, широко используемые в современной экономической науке, статистике, демографии. Вместе с тем авторы многих из этих теорий и проектов вводят в них произвольно сформулированные (и находящиеся в противоречии с объективными тенденциями общественного развития) конструкции, произвольно полагаемые идеалы, которым придается (сознательно или несознательно) видимость продуктов объективного анализа. Таким образом, рассматриваемые теории представляют собой совмещение в рамках одной и той же концептуальной структуры научного и утопического подхода, причем научный и утопический «слой» порою бывают настолько тесно переплетены друг с другом, что их трудно разграничить.

В послевоенные годы в США, как и в других развитых капиталистических странах, к традиционным сферам формирования утопического сознания прибавилась новая — футурология. Как специфическая сфера деятельности и отрасль знания, каковой она себя провозглашает, футурология отличается от утопии, причем различия эти связаны прежде всего с предметной определенностью осваиваемой ими реальности и способом такого освоения. Футурология ориентируется на формирование образа будущего, что следует уже из ее названия, тогда как социальная уто-

<sup>28</sup> Критики Белла, Маркузе, Гэлбрейта и других буржуазных социологов нередко называют их теории «утопиями». Но такая квалификация — это зачастую метафора, используемая, чтобы подчеркнуть, что методология этих авторов страдает существенными пороками и предопределяет несостоятельность их теорий.

ия — на формирование образа *иного*, а именно *желаемого мира*, каковой может быть спроецирован не только в будущее, но и в прошлое или даже в настоящее.

Однако реальный статус футурологии и реальное ее отношение к утопическому сознанию оказываются во многом иными, чем это следует из априорных определений. Футурология, несмотря на все усилия ряда ее представителей, так и не смогла до сих пор конституироваться в качестве строгой науки. Во многих прогнозах просматривается характерный для утопии нормативно-ценностный подход, при котором образ будущего строится в соответствии с представлениями футуролога если не о «наилучшем», то, по крайней мере, о более или менее сносном, с его точки зрения, мире. «К сожалению, в сфере исследований будущего велика роль нормативного подхода, замаскированного под дескриптивный, — писали в начале 70-х годов Г. Кан и Б. Брюс-Бриггс. — Многие прогнозы видных американских мыслителей суть констатация того, что автор хотел бы видеть случившимся, и не обязательно того, что, по его мнению, случится, часто эти прогнозы представляют собой неприкрытую попытку сформулировать какую-то особую политику или программу. «Коль скоро это делается открыто и честно, — продолжают Г. Кан и Б. Брюс-Бриггс, — это представляет собой совершенно законный метод политической защиты, имеющей достойные примеры (такие, как «Взгляд назад» Беллами), но это говорит нам очень мало о том, каким будет грядущее»<sup>29</sup>. В итоге возникает ситуация, когда футурология не только выступает в качестве внешнего стимула развития социально-утопического сознания, но и становится «полем», на котором оно непосредственно формируется, а футурологический сценарий оказывается чем-то вроде общественно узаконенной формы социальной утопии.

Такое положение вещей связано не в последнюю очередь с той функцией, которую фактически выполняет футурология в современном американском обществе, и с тем парадоксальным положением, которое она в нем занимает. Дело в том, что, как это уже отмечалось рядом советских исследователей, от американских футурологов «ждут ясных концепций относительно перспектив выхода из ... кризисов (имеются в виду современные экономические, социальные и политические процессы и порождаемые ими

---

<sup>29</sup> Kahn H., Bruce-Briggs B. Things to Come. N. Y., 1972, p. 246.

проблемы.— Э. Б.) при условии сохранения буржуазного строя. А таких концепций футурология дать не в состоянии...»<sup>30</sup>. Но вместе с тем футурология не может и отказаться от попыток сформулировать такие концепции. И поскольку таковые возникают, они не могут не содержать изрядный «заряд» утопизма, ибо условия «задачи» — сохранение капитализма и искоренение кризисов — несовместимы друг с другом и всякая попытка их совмещения, тем более на пути нормативного прогноза, неизбежно ведет к построению утопических конструкций.

Заметим в этой связи, что сегодня все более широкое распространение на Западе получает представление, что футурология и не должна стремиться «очиститься» от нормативно-ценностного подхода. Как утверждает Ф. Полак, эффективное творчество на поприще футурологии сегодня невозможно без взаимодействия «социального воображения, утопической фантазии и нормативных идеальных концепций будущего с вполне реалистическими, хорошо обоснованными, количественно выверенными и осуществимыми проектами»<sup>31</sup>.

Эта ориентация выражает позиции так называемой «открытой» («критической», «альтернативной», «плюралистической») футурологии, ратующей за предоставление каждому члену общества права на собственное «нерепрессивное» видение будущего, воплощающее надежды, желания, стремления индивида, равно как и его страхи и опасения, т. е. его утопию и дистопию. Таким образом, футурология все более сближается с утопией, заимствует ее методы и выполняет некоторые ее функции, а футурологические сценарии все более смыкаются — по крайней мере, в отдельных аспектах — с утопическими проектами.

Как и в прошлом, формирование социально-утопического сознания происходит в таких сферах, как быденная жизнь и общественно-политическая практика. Американский обыватель<sup>32</sup> не такая простая фигура, как это может показаться на беглый взгляд. Его нельзя представлять

---

<sup>30</sup> *Бестужев-Лада И. В.* Эволюция американской футурологии.— США: Экономика, политика, идеология. 1977, № 3, с. 49.

<sup>31</sup> *Polak F. L.* Toward Goal of Goals.— In: *Mankind 2000*. Ed. by R. Jungk, T. Galtung. Oslo; London, 1969, p. 324.

<sup>32</sup> Обывателя мы рассматриваем не как личностный или социально-групповой тип, а как одну из множества социальных ролей, в которой выступает помимо своей воли практически каждый член общества в сфере быденной жизни.

себе как «одномерного», рационально действующего субъекта, неподвластного воздействию социальных мифов, чуждого романтических порывов и утопических устремлений. Американец всегда пребывал во власти мифа «американской мечты» и неизменно проявлял удивительную при его практицизме склонность к завышенным ожиданиям и неумеренным притязаниям, способствующим формированию утопического взгляда на мир. Послевоенное развитие мало что изменило в этом отношении. Усложнение социального мира, «закрытый» и потому неясный, загадочный характер некоторых типов общественных связей, сознательное стремление господствующего класса определенным образом «аранжировать» массовое сознание с помощью средств массовой коммуникации создают благоприятную почву для мифосознания и утопического мировосприятия. Добавим, что сравнительно быстрый рост материального благосостояния значительной части «белой Америки» в 50—60-х годах, относительное сближение структур потребностей и уровней потребления и нивелировка ценностных ориентаций в рамках так называемых «средних классов» рождали в сознании американского обывателя ожидания и притязания в духе идеалов «нового фронта» и «великого общества», сформулированных буржуазным истеблишментом в 60-х годах. А главное — господствующий класс Америки именно к этому и стремился — они рождали иллюзии<sup>33</sup> относительно осуществимости освященных официальной утопией идеалов демократии, свободы, равенства, изобилия и т. п.

Надо, однако, заметить, что утопические иллюзии, рождающиеся (стихийно или под воздействием средств массовой коммуникации) в сфере обыденного сознания, обладают скрытым взрывным потенциалом. Они становят-

---

<sup>33</sup> Американский социолог И. Кристолл утверждает, что американцам свойственно стремление к идеальному обществу и что «широкая публика» настаивает на утопическом представлении о человеке, истории и обществе (*Kristol I. On the Democratic Idea in America. N. Y., 1972, p. 148*). Этот утопизм, чреватый, как пишет Кристолл, «истеричностью», американский социолог связывает, в частности, с щедрыми обещаниями, раздаваемыми «широко публике» политиками и идеологами — обещаниями, которые и самой этой публикой осознаются как демагогические, но которые стали той частью социально-политического декорума, без какой обыватель уже не мыслит себе «нормальной» политической жизни.

ся стимулятором протеста (история Америки доказывала это много раз), способствуют «прорыву» из сферы обыденности в сферу преобразующего действия<sup>34</sup>, в частности, массовых движений — религиозных, социальных или политических, которые переводят утопическое сознание из одного «регистра» в другой.

Именно так случилось — в очередной раз — в 60-х — начале 70-х годов, когда страну охватили массовые демократические движения. Эти движения, в которых важную роль играли «новые левые», вовлекли в свои ряды сотни тысяч американцев, прежде всего молодежи. Они дали мощный импульс развитию утопического воображения и породили немало утопических представлений относительно Америки и мира в целом.

«Новых левых», правда, нередко упрекали в отсутствии ясного представления о новом обществе, которым они хотели бы заменить существующие, в отсутствии альтернативного, в том числе и утопического, социального проекта. «Недостаток студенческой революции и особенно „новых левых“ — писал в этой связи Карл Ландауер, — заключается в том, что они не имеют ни утопии, ни философии детерминизма... Утопия, на которой такие действия могут быть основаны, — поясняет Ландауер свой вывод, — должна быть более чем простым перечислением излюбленных авторами этических норм. Усилия должны быть приложены к тому, чтобы показать, как элементы желаемого общества могут быть приведены в соответствие друг с другом, как они могли бы дополнить друг друга и дать людям возможность соответствовать требованиям жизни»<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Европейская культура выработала целую систему механизмов погашения преобразующих импульсов, рождаемых недовольством, накапливающимся в сфере обыденной жизни. Одним из механизмов подобного рода является карнавал (в рамках католической субкультуры). Ничего не меняя в реальной организации общественной жизни, карнавал как узаконенная игра в радикальные (доходящие до перехода в противоположность) превращения в какой-то мере гасит эти импульсы. См. о карнавале и его социальных функциях: *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М., 1965. В Америке не сложилось карнавальной традиции. Здесь некоторые его функции выполняли массовые стихийные движения, неожиданно вспыхивавшие и столь же неожиданно (что всегда удивляло европейских наблюдателей) угасавшие, чтобы через некоторое время вспыхнуть вновь.

<sup>35</sup> *Landauer C.* The Student Revolt.— *Yale Review*, 1970, vol. 60, N 2, p. 176.

У «новых левых» мы и вправду не найдем «завершенных» проектов нового общества, которые выглядели бы как целостная система взаимокоординированных идеалов и давали всестороннее и полное представление о его институтах и ценностях. Они не разработали самостоятельных и оригинальных социальных утопий на манер Р. Оуэна, Ш. Фурье или Э. Беллами, т. е. утопий — проектов, в которых неспешной и твердой рукой были бы прорисованы не только четкие контуры грядущего общества, но и вычерчены все его детали и которые оставалось бы только претворить в жизнь.

На то были, однако, свои причины — и общего, и частного характера. Массовые утопические движения на первых этапах своего развития вообще редко производят на свет самостоятельные утопии-проекты. У большинства рядовых участников этих движений, конечно, имеются свои — подчас несхожие — представления о «счастливом» обществе, о «совершенных» принципах человеческого общежития. Но эти представления поначалу не столько вырастают из данного движения протеста, сколько привносятся в него непосредственными его участниками, сознание которых стихийно сформировалось на базе наличных социальных утопий и мифов о «золотом веке». И только потом, когда возникает потребность в рационализации мотивов и стихийно рождающихся представлений о целях вспыхнувшего движения, когда оно вступает в стадию самопознания, накопленный им опыт кристаллизуется в новых утопиях и мифах.

Движение «новых левых» не было в этом отношении исключением. Молодым интеллигентам и студентам, впервые в своей жизни ступившим на стезю бунта, опьяненным непосредственным прикосновением к живой социальной реальности, было не до сочинения утопий-проектов. И если у некоторых из них и возникло такое желание и появилась потребность бежать в мир теретического воображения, то случилось это позднее.

Однако, не располагая (по крайней мере, на первых порах) утопиями-проектами, «новые левые» имели «утопии-идеи», т. е. спонтанно сложившиеся и не образующие целостной системы представления о желаемом обществе, о «земле обетованной». Их воображение было устремлено не к тому обществу, которое реально вырастает из существующего, и даже не к идеальному обществу, конструируемому разумом для грядущих поколений и сияющему хо-

лодным светом совершенства, а к «свободному» и «счастли- вому» обществу, в котором они хотели бы жить сами — жить уже сегодня<sup>36</sup>.

Специфика выражения рядовыми леворадикалами сво- их представлений о «счастливом» обществе заключалась и в том, что, отдавая приоритет непосредственному дей- ствию перед теорией, они стремились воплотить эти пред- ставления в реальной практике протеста, в формах пове- дения, посредством которых они хотели не только подчер- кнуть оппозиционность истеблишменту, но и выразить собственное видение «свободного общества» и «свободного человека». Во всяком случае, среди определенной части «новых левых» отчетливо прослеживалась тенденция к созданию внутри существующего буржуазного общества «параллельного» «островного» мира со своими принципа- ми, нормами, языком, символикой, целями, которые под- черкивали бы их оппозиционность принципам и нормам существующего мира.

В целом мы можем сегодня говорить о существовании в Америке широкого спектра социальных утопий, отличаю- щихся друг от друга по конкретному содержанию, соци- альному смыслу, политической направленности, форме, уровню функционирования. Особо следует подчеркнуть их различие по степени трансцендированности социального идеала, поскольку предел этих утопий отодвинут от гра- ниц реального общества на разное расстояние. Однако всем им присущ ряд общих черт, которые отличают их от утопий XIX — первой половины XX в.

Редкий американский автор готов сегодня предложить утопию-максимум, ориентированную на радикальное пре- образование существующего общества и ставящую перед человечеством принципиально новые задачи и цели. За этим явлением скрыта характерная для всего западного мира тенденция к *деабсолютизации* (*демаксимализации*) утопического предела и стоящего за ним социального иде- ала. Это, разумеется, не означает, что утопический идеал теперь выводится из реальных тенденций исторического

---

<sup>36</sup> «Американские романтики 60-х годов,— писал журнал «Тайм» о «новых левых» в США,— разделяли со своими предшественни- ками стремление к глубоким, хотя и не выраженным четко пе- ременам, которые обновят человечество. Новые романтики с презрением отворачивались от призывов к проведению посте- пенных реформ, они жаждали свободы немедленно и утопий тоже «немедленно» («Time», 1969, 19.XII).

развития. Но оставаясь «произвольным» по отношению к этим тенденциям, он вместе с тем в значительной мере утрачивает некогда присущий ему трансцендентный характер, «заземляется», что, между прочим, отмечают и некоторые из западных социологов. «Утопия,— писал Д. Белл в «Становлении постиндустриального общества»,— всегда понималась как проект гармонии и совершенства в отношениях между людьми. Для мудрецов древности утопия была плодотворной невозможностью, представлением о желаемом, которое человек всегда стремится достичь, но которое по самой своей природе таково, что не может быть достигнуто. И все же благодаря самой своей идее,— подчеркивает Д. Белл,— утопия служила мерилom суждения о людях, идеалом, с точки зрения которого измерялась реальность. Нынешнее высокомерие заявило о стремлении преодолеть этот разрыв и воплотить идеал в реальность; и в этой попытке перспективы идеала стали сужаться, а идея Утопии стала тускнеть»<sup>37</sup>.

По-видимому, тенденция к деабсолютизации утопии имеет глубокие исторические корни и лишь отчасти связана с распространением позитивистских настроений. Не менее важную роль в этом процессе сыграли антиутопические тенденции нашего времени. Антиутопия явилась попыткой доказать не только иллюзорность ориентации на трансцендентные ценности, но и опасность максималистской ориентации, за которой виделась угроза «тирании идеи», т. е. самодовлеющего стремления осуществить утопическую идею «с логикой геометра и рвением инквизитора», невзирая ни на какие преграды, поставленные объективными условиями<sup>38</sup>. Однако главное, что предопреде-

---

<sup>37</sup> Bell D. The Coming of Post — Industrial Society. N. Y., 1973, p. 488—489. Возвращаясь к этому вопросу в своей книге «Культурные противоречия капитализма», Белл проводит связь между утратой утопией трансцендентного характера, с одной стороны, и ослаблением позиций религии, позитивистским подходом к социальной реальности — с другой. «Современные общества,— пишет он,— заменили религию утопией — утопией не как трансцендентным идеалом, а как идеалом, который должен быть реализован в истории (прогресс, рациональность, наука), причем вскармливает его технология, а повивальной бабкой выступает революция» (Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism. N. Y., 1976, p. 28).

<sup>38</sup> «Парадокс утопизма с антиутопической точки зрения,— пишет Ю. Гудхарт,— заключается в следующем. Утопическая идея выражает импульс, направленный на освобождение, на личное и общественное осуществление человека. Однако, когда она ока-



ляет деабсолютизацию идеала в современной американской утопии, — это, на наш взгляд, объективное положение, в котором волей истории оказалась буржуазия США: у нее сегодня просто нет собственного трансцендентного идеала — «максимум», какой был у буржуазии в пору ее расцвета и который обладал большим общегуманистическим потенциалом, делавшим этот идеал целью деятельности широкой массы. Место «максимума» теперь занимает — по крайней мере, в подавляющем большинстве утопий — идеал, который можно назвать преферентным, поскольку он ориентирует на лучшее из возможного и — что весьма существенно — в пределах буржуазной цивилизации. Такая утопия задает параметры будущего общества в соответствии с представлениями ее создателей о тех проблемах и задачах, которые предстоит решить современному капитализму, чтобы обеспечить не столько совершенствование, сколько его выживание. При этом вопреки тому, что пишет о современной утопии Д. Белл, большинство нынешних американских утопий вполне определенно отрицает социальную революцию как средство своего практического осуществления.

С деабсолютизацией идеала современной утопии связана и такая ее особенность, как «открытость» или «незавершенность». В утопиях прошлого господствовали, как правило, такие принципы жизнедеятельности общества, которые исключали альтернативные решения. Утопический проект содержал описание буквально всех сторон жизни общества, в котором обычно господствовали мелочная опека и регламентация: достаточно вспомнить Шарля Фурье, считавшего своим долгом педантично предусмотреть, описать, а по возможности еще и метафизически обосновать все стороны совершенного общества. На этом историческом фоне большинство нынешних утопий выглядит какими-то набросками, фрагментами, чем-то вроде «полуутопий», как называет их Ф. Полак. Никакой замкнутости или мелочной регламентации — только общие контуры, общие принципы жизнедеятельности утопического сообщества.

Конечно, не только опыт социальной истории определяет специфику современной утопии. Как уже отмечалось

---

зывается инкорпорированной в исторический процесс, она начинает осуществлять собственное принуждение или тиранию» (*Goodheart E. Culture and the Radical Conscience. N. Y., 1974, p. 114*).

выше, многие ее черты связаны с развитием науки и техники. Если сопоставить основные этапы развития утопической мысли за последние несколько сот лет, можно установить, что на каждом из этих этапов утопия испытывала воздействие со стороны наиболее развитых или «модных» наук и теорий своего времени. Эту связь можно проследить и на примере некоторых современных американских утопий, ведущих сложный диалог с фрейдизмом, в ходе которого утопия отстаивает свое право на существование и одновременно заимствует некоторые идеи, развивающиеся в русле психоанализа. Отсюда еще одна особенность, характерная для целого ряда современных утопий, которую можно назвать *психологизмом*: акцент на внутренний мир человека, на его психику, исходящий из постулата, что совершенно и желанно не то общество, в котором существуют объективные предпосылки для счастливой жизни, а то, в котором люди *чувствуют себя счастливыми* и создание которого, следовательно, должно стать задачей утописта.

Перенос акцента с объективного на субъективное может создать впечатление, что современная утопия приобретает более отчетливую гуманистическую окраску. Однако это утверждение было бы слишком категоричным. В условиях интенсивного развития и широкого применения средств массовой коммуникации, а также прогресса в области психологии становится возможным более непосредственное воздействие на сознание, психику индивидов и групп и формирование их в большем соответствии с заданной программой, которая может резко расходиться с принципами гуманизма.

Интерес современной утопии к внутреннему миру человека, его «самочувствию», субъективности связан еще и с теми сложными, внутренне противоречивыми процессами, которые происходили в сфере культуры капитализма на протяжении всего послевоенного периода — начиная от чуть ли не массового увлечения вульгаризированным экзистенциализмом и кончая формированием «контркультуры».

Экзистенциализм распатывал устои традиционной утопии, рассматривая борьбу, которую ведет человек в мире, как «никогда не кончающееся поражение». Вместе с тем экзистенциалистские постулаты, требовавшие от сознания перенести акцент на внутренний мир человека, его свободу, умение «чувствовать» жизнь, рождали представление о том, что какая-то «иная», полагаемая воображе-

нием, не «тошнотворная» жизнь все-таки возможна, хотя она совсем не такова, какой ее рисовала классическая утопия. Это представление отчетливо проявилось в утопических «программах» и «декларациях», выплеснутых на поверхность интеллигенцией (часть которой имела как раз экзистенциалистскую «закваску») 60-х годов.

Кризис буржуазной культуры XX в. не привел и не мог привести к разрушению утопии, он лишь «деформировал» ее, изменил привычные представления о благе, о счастье, о цели и смысле жизни. Вместе с тем он создал почву для антиутопических ориентаций, обычно пулучающих распространение в обстановке социальной и политической стагнации или реставраторских тенденций.

## **§ 2. Социальная утопия и политическое сознание**

Среди американских политиков, философов и художников никогда не существовало единого отношения к утопии и утопизму, равно как и однозначной оценки одних и тех же утопических проектов и идеалов. Каждый крупный исторический период порождал обычно не только новый спектр утопий, различающихся по своей направленности и содержанию, но и более или менее широкий спектр позиций в отношении самого утопического феномена, за которым стояли крайние противоборствующие ориентации — проутопическая и антиутопическая.

Подобный плюрализм объясняется отчасти неоднозначным пониманием и толкованием утопии. Но есть и более глубокая причина: различное отношение теоретического и практического сознания к утопии и утопизму отражает противоборство различных социальных и политических сил американского общества. Точно так же выдвижение на передний план проутопической или антиутопической ориентации и превращение ее в господствующую тенденцию хотя и определяется обычно целым комплексом причин, однако находится в первоочередной зависимости от реальной расстановки политических сил в американском обществе, от господствующих на данном этапе настроений и преобладающих политических тенденций, от структуры политического сознания общества.

Спектр политических ориентаций (кристаллизующихся в соответствующих типах сознания), существующих в США на протяжении последних десятилетий, распадается

на четыре крупных «блока», которые мы можем обозначить в соответствии с традицией американской политической культуры как праворадикальный, консервативный, либеральный и леворадикальный, причем каждый из этих блоков, в свою очередь, распадается на ряд типов <sup>39</sup>.

У представителей каждого из этих блоков существует свое отношение к утопизму и утопии — как в плане практического продуцирования утопических идеалов и проектов, так и в плане теоретической рефлексии.

Наиболее решительными противниками утопизма в послевоенной Америке выступили *консерваторы* — как традиционалисты, так и либертариисты. В их лице антиутопизм нашел самых рьяных и убежденных поборников, точно так же как консерваторы нашли в антиутопизме сжатое и четкое, хотя, возможно, и несколько прямолинейно сформулированное выражение своего кредо. Дж. Нэш, исследовавший «консервативное интеллектуальное движение в Америке» за период с 1945 по 1975 г., отмечал, что, несмотря на очевидное отсутствие «монолитности» консерватизма и на «пленительную гетерогенность консервативной мысли» <sup>40</sup>, всем консерваторам присущи «некоторые фундаментальные „предрассудки“: „презумпция” (различная по интенсивности) в пользу частной собственности и экономики свободного предпринимательства; оппозиция к коммунизму, социализму и всевозможным утопическим схемам; поддержка крепкой национальной обороны; вера в христианство или иудаизм (или, по крайней мере, признание полезности такой веры); принятие традиционной морали и потребность в жестком моральном кодексе; враждебное отношение к позитивизму и релятивизму; „яростное” утверждение добродетельности Америки и Запада» <sup>41</sup>.

Рассуждая об утопии, консерватор имеет в виду только одну ее разновидность — утопию-максимум, ориентированную на «разрушение» существующего и построение нового, совершенного общества. А идеалы этой утопии находятся, как нетрудно понять, в прямом противоречии с теми принципами, которые лежат в фундаменте консервативного

<sup>39</sup> Специальный анализ (включающий вопросы методологии) современного американского политического сознания предпринят в коллективной монографии «Современное политическое сознание в США». М., 1980.

<sup>40</sup> Nash G. H. The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945. N. Y., 1976, p. 341.

<sup>41</sup> Nash G. H. Op. cit., p. 342.

мировоззрения: частной собственностью, на смену которой во многих утопиях приходит общественная собственность или ее этатистский эрзац; индивидуализмом, вытесняемым различными формами утопического коллективизма; «свободой», уступающей место произвольно сконструированной необходимости, поскольку в классической утопии-максимум царит строгая регламентация; «спонтанностью», на смену которой приходит целенаправленное, централизованное регулирование общественной жизни; свободным рынком, многие функции которого передаются утопистом государству.

Консерватор готов допустить, что тот или иной утопист субъективно может быть предан делу свободы, но, как говорит Томас Молнар, любой утопист стремится «столь тщательно организовать свободу, что она превращается в рабство»<sup>42</sup>. Конечно, если бы он не выходил за пределы реформаторства, он, возможно, и не представлял бы опасности для общества, но утопизм, рассуждает далее консерватор, вырастает из глубокого социального критицизма, который «значительно глубже, чем простая защита изменений; ведь что хотели бы фактически в корне перестроить утопические мыслители, так это сами основы человеческой ситуации. В этом смысле утопические мыслители вполне заслуживают того, чтобы их называли «радикалами», ибо предлагаемая ими реконструкция общества и человека требует тотального изменения представлений о Боге и творении»<sup>43</sup>.

В глазах консерватора утопист есть и радикал и еретик в одном лице<sup>44</sup>, ибо он пытается изменить то, что изменению в своей «богоданной» сущности не подлежит — человека, природу, общество. А раз так, то, согласно консервативной логике, чем решительнее будет отвергнут утопизм и последовательнее будет борьба против него, тем лучше для Америки. Впрочем, консерватор не верит, что можно до конца преодолеть утопические ориентации в американском обществе: «утопия — вечная ересь», она имманентна человеческому сознанию и политическим исканиям, как ересь — исканиям религиозным. Консерватор уточняет, что такими еретиками в политической жизни Америки являются левые — не только коммунисты, которых он ненавидит, но и левые радикалы (вроде «новых левых») и даже либе-

<sup>42</sup> *Molnar Th. Utopia, the perennial heresy.* N. Y., 1967, p. 8.

<sup>43</sup> *Molnar Th. Op. cit., p. 9.*

<sup>44</sup> *Ibid., p. 4.*

ралы. Последние вызывают у него тем большие опасения и беспокойство, что они находятся у власти. Именно в лице либерала видит консерватор силу, во многом ответственную за «моральный закат западной цивилизации»<sup>45</sup> и действующую заодно с теми, кто «ведет нас к кошмарам Орвелла и Хаксли»<sup>46</sup>.

Консервативная критика утопизма разоблачительна вдвойне. Она позволяет воспроизвести сразу два портрета: портрет утописта-экстремиста, в котором наряду со многими явно утрированными или привнесенными чертами есть немало точных штрихов и хорошо взятых оттенков, и портрет самого консерватора — активного и сознательно-го защитника статус кво; пессимиста, взгляды которого часто окрашены в религиозные тона; убежденного противника либералов и левых радикалов, в которых он не без основания видит сторонников и защитников утопии, — не случайно консерваторами часто становятся разочарованные и очаявшиеся либералы и левые радикалы.

Есть, однако, в этом автопортрете один существенный изъян: консерватор не видит в себе утописта, каковым он — вопреки всем уверениям, а порою и сознательным стремлениям — является на самом деле. Его сознание, говоря словами Мангейма, «скрывает ряд аспектов действительности», «отворачивается от всего того, что может поколебать его веру или парализовать желание» либо сохранить «существующий порядок вещей»<sup>47</sup>, либо изменить этот порядок посредством возрождения исчерпавших себя исторических тенденций, реставрации ушедших в прошлое институтов, отношений и ценностей.

Консерватор (в первую очередь либертарист) — за «естественность», против искусственного «подталкивания» истории. Но отжившая естественность, предлагаемая обществу в качестве социального идеала, не менее искусственна, чем любой другой, самый фантастический проект. Когда естественные по своему генезису, но уже изжившие себя социальные, политические и экономические структуры навязываются обществу в качестве средства его спасения,

<sup>45</sup> *Nash G.* Op. cit., p. 48.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Manheim K.* *Ideologie und Utopie*, S. 36, 37. Характеризуя «утопическое мышление», Мангейм пишет, что оно «отворачивается» от того, что может парализовать его желание изменить порядок вещей. Но «мышление» остается утопическим и тогда, когда оно желает — вопреки историческому движению — сохранить наличный или вернуть прошлый порядок.

они тем самым выступают как проявление насилия и произвола по отношению к действительным тенденциям общественного развития, а значит, и как проявление социального утопизма. «С одной стороны, консерватизм объявляет социальной утопией и отвергает даже саму возможность вмешательства субъекта в ход социально-исторического процесса. С другой стороны, он произвольно вводит прошлое во всем его историческом объеме в настоящее, создавая тем самым особую консервативную утопию»<sup>48</sup>.

Более того, при внимательном рассмотрении обнаруживается мнимый характер «прошлого», переносимого консерватором в настоящее, ибо лежащие в основе проповедуемого им социального идеала институты, отношения и ценности ушедших времен в действительности не соответствуют реальному прошлому. Либертариист, идеализирующий капитализм *laissez faire*, вовсе не такой последовательный наследник классической либеральной традиции, каким он склонен себя видеть или каким он хотел бы, чтобы его видели другие. Как агент новых общественных отношений, он в сущности хотел бы не просто «вернуть» прошлое или законсервировать какие-то элементы настоящего. Он хотел бы перенести «прошлое» в современное общество в трансформированном виде, взять из рыночного социального идеала отдельные («положительные») элементы, «плюсы», которые легли бы в основу новой, никогда и нигде реально не существовавшей и не существующей, т. е. искусственной, фантастической общественной структуры.

Иными словами, консервативному сознанию присуща типично утопическая ориентация на разрыв с историей и произвольное конструирование социальных идеалов, в данном случае воплощающих охранительные или даже реставраторские тенденции<sup>49</sup>. Сегодняшний идеал консерватора — это вчерашний идеал либерала или даже левого радикала. Отсюда несамостоятельность, вторичность, бедность консервативной утопии. Однако это не меняет сущности кон-

---

<sup>48</sup> Мельвилл А. Ю. Социальная философия современного американского консерватизма. М., 1980, с. 15.

<sup>49</sup> Некоторые критики буржуазной идеологии склонны распространять эти характеристики на буржуазное сознание в целом, поскольку оно во всех своих проявлениях ориентировано в конечном счете на сохранение капиталистического общества и буржуазной цивилизации. Оправданный при сопоставлении буржуазного сознания с социалистическим, такой подход лишается смысла при анализе внутренней структуры буржуазного сознания.

сервативного сознания, которому присуще утопическое измерение и которое находит приверженцев прежде всего среди тех групп американского общества, которые силой собственного жизненного интереса отрицают необходимость исторического прогресса, а при определенных условиях пытаются противодействовать ему.

Естественным союзником консерватора в борьбе против утопизма должен быть, как кажется на первый взгляд, *правый радикал*, ибо он разделяет многие из консервативных мировоззренческих установок (защита частной собственности, антикоммунизм, индивидуализм т. п.). Но это — ненадежный союзник, ибо в отличие от консерватора правый радикал ориентирован на более или менее основательную (хотя не выходящую за пределы капитализма) трансформацию существующего общества — установка, которая при отсутствии научного подхода неизбежно ведет к созданию утопических проектов и попыткам их практического осуществления.

Правый радикал убежден, что левые (к числу которых он относит даже либералов) ведут Америку к национальной катастрофе. Поэтому необходимо «вернуть» страну — если понадобится, то путем применения силы — на «истинный путь», возродить традиционные идеалы (созвучные отчасти утопиям фермерской Америки). Отсюда и парадоксальность (не всегда им осознаваемая) позиции правого радикала: он против утопии, поскольку она уводит Америку «влево»; он за утопию, поскольку она способна открыть путь к осуществлению близкого ему социального идеала<sup>50</sup>.

Необходимо заметить, однако, что теоретическая рефлексия правого радикала относительно утопизма выражена гораздо слабее, чем у консерватора. Это и естественно: правый радикал не теоретик, он человек действия, в лучшем случае политик-практик. Социология или политическая наука не его стихия. Поэтому позиция правого радикала в отношении утопии менее проработана теоретически, чем у консерватора, и менее четко артикулирована в литературе.

Его антипод — *левый радикал*. Объединяемые критическим отношением к существующему обществу и стремлением подвергнуть его основательным преобразованиям, американские левые радикалы нередко становились на путь прямой апологии утопии. Они видели в утопизме едва ли

---

<sup>50</sup> Подробно о содержании этого идеала см.: Современное политическое сознание в США, гл. IV.



не единственное средство разрушения конформистского сознания и вывода массового субъекта за пределы господствующей культуры. Не ограничиваясь рассуждениями о пользе утопий, некоторые из них сами строили утопические проекты и порою даже пытались осуществить их на практике.

Так было и в послевоенный период. Еще в конце 50-х — начале 60-х годов группа видных американских философов, социологов и психологов, часть из которых была впоследствии воспринята общественностью в качестве вдохновителей или теоретиков леворадикального протеста в США и Западной Европе, предпринимает попытки реабилитировать утопию и обосновать «революционность» утопического подхода к актуальным проблемам современности.

Характерной особенностью деятельности этих теоретиков, среди которых видное место занимали «левые» («радикальные») фрейдисты — Г. Маркузе, Э. Фромм, Н. Браун и другие, было то, что их попытки возродить утопический дух осуществлялись в процессе конфронтации с учением З. Фрейда, который, как известно, считал, что утопия практически неосуществима, ибо невозможно (без катастрофических последствий для человечества) изменить репрессивный характер цивилизации<sup>51</sup>. Соглашаясь в общем с выводом Фрейда применительно к низшим стадиям развития человеческого общества, Браун, Маркузе, Фромм утверждали вместе с тем, что устранение репрессии на высших стадиях цивилизации не обязательно чревато ее разрушением. Из этого допущения проистекал важный вывод: утопия возможна, за утопию надо бороться<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> «Фрейд неуклонно и всеми силами стремился разрушить надежду, что агрессивность будет устранена вследствие установления новой системы отношений собственности или отмены собственности — допущение, которое лежало в основе большинства утопий девятнадцатого века. Фрейдовский инстинкт смерти мог быть сравнительно поздно введен в его систему, но работы, созданные на протяжении всей его жизни, утверждали наличие глубоко укорененного противоречия между цивилизацией и мирским счастьем... Во многих отношениях атака Фрейда на утопические иллюзии, которые он называл небесной колыбельной, была самой острой и разрушительной из всех, которые когда-либо предпринимались» (*Manuel F. E., Manuel F. P. Utopian Thought in the Western World. Cambridge, Mass., 1979, p. 788*).

<sup>52</sup> «Они отрицали фрейдовское отрицание эвдемонистской утопии. Они отвергали дуализм, лежащий в основе его системы, и полагали, что не существует никаких внутренних причин, мешающих либидо получить свободное выражение, поскольку челове-

В 50-х годах это представление получило наиболее полное обоснование в книге Г. Маркузе «Эрос и цивилизация». Как верно замечает К. Б. Клеман, «содержание книги — это оправдание *утопии*, о чем свидетельствует расположение материала: книга начинается главой «Под властью принципа реальности» и заканчивается главой «По ту сторону принципа реальности». Ее вывод: необходимо освободиться от культурного принуждения, от самого понятия реальности»<sup>53</sup>. Более того, те из последователей и критиков Фрейда, которые считали себя сторонниками социализма, готовы были даже допустить осуществимость идеалов, развивавшихся в русле социалистических утопий прошлого. А некоторые из них, как, например, Маркузе и Фромм, позднее сами вступили на стезю утопического творчества. Предпринятая в 50-х годах «левыми» фрейдистами апология утопии не вызвала политического резонанса и не получила выхода в социальную практику. Все это произошло позднее, когда массовые движения протеста приняли широкие масштабы, а попытки реабилитировать утопию на основе фрейдизма получили подкрепление со стороны социологов, выступивших с апологией утопии в политическом плане. Эту миссию принял на себя один из вдохновителей «новых левых» — американский социолог Ч. Райт Миллс. В опубликованном в 1960 г. «Письме к новым левым», сыгравшем важную роль в радикализации американской интеллигенции и студенчества, Миллс прямо поставил вопрос о необходимости радикального критического пересмотра представлений об утопии и утопизме. «Нас, — писал Миллс, — часто обвиняют в том, что мы «утопичны» — в своих критических высказываниях и в своих предложениях...

---

чество освободилось от экономического и сексуального подавления, которое могло быть необходимо для создания культуры на низших стадиях цивилизации» (*Manuel F. E., Manuel F. P. Op. cit.*, p. 793).

<sup>53</sup> Клеман К. Б. Истоки фрейдизма и эволюция психоанализа. — В кн.: Клеман К. Б., Брюно П., Сэв Л. Марксистская критика психоанализа. М., 1976, с. 127. Добавим к сказанному, что не только логика построения, но все содержание книги было направлено на доказательство того, что можно изменить «направление прогресса», избавиться от «репрессивного изобилия», разрушить «фатальный союз производительности и разрушения, свободы и репрессии» и использовать общественное богатство для формирования мира человека в соответствии с его «инстинктами жизни».

В этих обвинениях есть доля истины. Но не должны ли мы, — продолжал Миллс, — задать вопрос: что сегодня в действительности понимается под утопическим? И еще: не является ли наш утопизм главным источником нашей силы? Я думаю, что «утопическими» сегодня называют любую критику или предложение, которые выходят за пределы замкнутой среды индивидов: среды, которую мужчины и женщины способны непосредственно постичь и которую они с достаточным основанием могут рассчитывать непосредственно изменить. В этом узком смысле наша теоретическая работа действительно утопична... Если мы хотим проводить политику Новой левой, то тогда необходимо проанализировать *структуру* институтов и *основы* политики. В этом смысле наша работа как с точки зрения своей критики, так и с точки зрения своих предложений по необходимости носит структурный характер и, следовательно, *для нас самих* является пока утопической»<sup>54</sup>.

Постановка Миллсом вопроса об умении социального критика выйти за пределы сложившейся системы институтов и ценностей, чтобы разглядеть еще непосредственно не осуществимые возможности радикальной перестройки всей «структуры институтов», заключала в себе определенный критический потенциал. Она ориентировала на раскрытие действительного исторического смысла социальных проектов, объективно направленных на разрушение отживших социальных структур и умышленно дискредитируемых буржуазией как «нереалистические», «утопические» и т. п. В этом смысле утопизм мог действительно сыграть позитивную роль в борьбе против буржуазного истеблишмента. Разумеется, при том неременном условии, что он не должен был абсолютизироваться и противопоставляться «реалистическому» подходу, учитывающему не только возможные перспективы и цели социального развития, но и реальное соотношение политических сил в американском обществе.

Подкрепленный практикой массовых движений протеста, тезис о конструктивной функции утопии получил дальнейшее развитие в работах американских леворадикальных социологов 60-х годов. Специфической формой апологии социально-утопического воображения явился в этот период лозунг о «конце утопии», активно поддержанный Г. Маркузе. «Сегодня, — говорил он в одноименной

---

<sup>54</sup> *Wright Mills C. Letter to the New Left.* — In: *The New Left. A Collection of Essays.* Ed. by P. Long. Boston, 1969, p. 20, 21.

лекции, — любая форма конкретного мира, человеческой жизни, любая трансформация технической и естественной среды являются возможными и обнаруживается эта возможность в самой истории. Сегодня мы обладаем возможностью превратить мир в ад, и мы успешно идем к этой цели. У нас есть возможность превратить его в противоположность ада. Это означало бы конец утопии, т. е. отклонение тех идей и теорий, которые используют понятие утопии для того, чтобы подвергнуть отрицанию определенные социально-исторические возможности»<sup>55</sup>.

Призывая к раскрепощению социологического воображения, к развитию утопического сознания и «отклонению» апологетически ориентированных «идей и теорий», Маркузе одновременно советовал воздержаться от априорного конструирования утопических проектов, видя в них проявление «репрессивного» начала. Однако в 60-х годах такие призывы к осторожности игнорировались большинством американских левых радикалов, которые прежде всего сами стремились понять, в какой Америке они хотели бы жить, т. е. построить в своем воображении ее утопический образ. Отсюда та масса утопических идеалов (далеко не всегда интегрировавшихся в целостные проекты), которая была порождена леворадикальными движениями 60-х годов и, в свою очередь, дала импульс утопическим тенденциям в рамках либерального сознания.

Американский *либерал*, будь он технократом или реформистом<sup>56</sup>, выступает как сторонник и защитник буржуазной цивилизации. Но и в теории, и в практике либерал исходит из посылки, что в рамках американского капитализма не только могут, но и должны осуществляться — во имя сохранения его фундаментальных ценностей — более или менее основательные экономические, социальные и политические реформы. Поскольку при этом осознается, что такого рода реформы могут быть сопряжены с утопическими ориентациями и поисками, а в самом существовании утопического сознания усматривается элемент буржуазного этоса, постольку современный либерал в принципе готов признать за утопией определенную конструктивную функцию и право на существование.

Более того, в ситуациях, которые представляются ему критическими для существования западного мира, либерал

<sup>55</sup> Marcuse H. Five Lectures. Boston, 1970, p. 62.

<sup>56</sup> О современном американском либеральном сознании см.: Современное политическое сознание в США, гл. II.

готов даже выступить в роли прямого проповедника утопизма как важного условия выхода «человечества» из кризиса. Как писала в своей статье «К более живым утопиям» (опубликованной еще в 1957 г. на страницах журнала «Сайенс») Маргарет Мид, формирование новых утопий становится необходимым условием «самого выживания человеческой расы и, возможно, всего живого»<sup>57</sup>; «мир, — утверждала М. Мид, — испытывает сегодня крайнюю нужду в видении (vision), способном придать нашей жизни смысл и заставить почувствовать ответственность, сделать безопасными страшные силы разрушения и почти безграничные силы созидания, которые вложила в наши руки наука»<sup>58</sup>. Именно утопия как «человеческое видение возможного и более желательного будущего»<sup>59</sup>, настаивала Мид, способна решить эту задачу.

Голос американского этнографа прозвучал в «глухой» период, когда иллюзия «конца идеологии» (и утопизма), казалось, прочно укоренилась в либеральном сознании. Но прошло всего несколько лет, и не кто иной, как Белл, тогдашний либерал и один из демиургов этой иллюзии, присоединился, в сущности, к призыву М. Мид. В предисловии к новому изданию «Конец утопии» (1962) Д. Белл писал: «Сегодня более чем когда-либо существует определенная потребность в утопии, ибо люди нуждаются — как они всегда нуждались — в определенном представлении о своих возможностях, в определенном способе сочетания страсти и интеллекта»<sup>60</sup>. Американский социолог и позднее не раз возвращался к этой мысли<sup>61</sup>. Больше того, как мы увидим далее, он сделал ее императивом своих концептуальных поисков.

Признание либералами 60-х годов утопии в качестве «законной» формы интеллектуального освоения реальности и способа конструирования альтернативных образов гря-

<sup>57</sup> Mead M. Towards More Vivid Utopias.— In: Utopia. Ed. by Kateb G. N. Y., 1971, p. 54.

<sup>58</sup> Utopia. Ed. by Kateb G. N. Y., 1971, p. 50.

<sup>59</sup> Ibid., p. 43.

<sup>60</sup> Maron M. Daniel Bell and the End of Normal Science.— The Futurist, 1973, Dec., p. 266.

<sup>61</sup> «Ни в одном из созданных человеком обществ нет той гармонии человеческих отношений, какую проектировали различные утопии... И все же утопия (которую Белл истолковывает как лишенное противоречий общество, «где каждый человек волен следовать своим склонностям». — Э. Б.) остается самым реалистическим проектом человеческого общежития» (Bell D. The Coming of Post-Industrial Society. N. Y., 1973, p. 488).

дущей Америки и мира в целом не в последнюю очередь было связано с их надеждами заново сформулировать «национальные цели», способные устоять в конкурентной борьбе, открыть перед рядовыми американцами видение «рубежей будущего».

В новом предисловии к своей книге «Утопия и ее враги» американский либеральный социолог Дж. Кейтеб, настаивая на реабилитации утопии в общественном сознании, прямо связывал ориентацию на утопизм с необходимостью решения практических задач. «Рост интереса к утопии в последние годы заставляет снова обратиться к ней взоры... В условиях ее возрождения, которое не является только академическим или литературным, практичность и желательность утопии приобретают большую серьезность»<sup>62</sup>.

Кейтеб призывал к созданию «открытых», динамических утопических проектов, способных предложить «подлинную альтернативу» существующему обществу и вместе с тем оставляющих широкий простор для инициативы и дальнейших изменений. «...Мы должны,— писал он,— мысленно представить себе утопию как мир, в котором индивиды и группы обладают свободой, волей, энергией и талантом, чтобы строить и перестраивать свою жизнь, не испытывая при этом лишений и страха перед насильственной смертью»<sup>63</sup>.

В 70-х годах появился еще один фактор, подкрепляющий позитивное отношение либералов к утопии и стимулирующий утопические поиски и эксперименты.

Констатация тупиковой ситуации как реальной возможности, грозящей человечеству, которая содержалась в работах ряда западных социологов и футурологов (в первую очередь тех, которые были связаны с Римским клубом)<sup>64</sup>, опубликованных в начале 70-х годов и вызвавших широкий резонанс не только в научных кругах, но и

<sup>62</sup> *Kateb G. Utopia and its Enemies*. N. Y., 1972, p. V.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. VI.

<sup>64</sup> В первую очередь здесь необходимо назвать «Пределы роста» — первый доклад Римскому клубу, подготовленный под руководством американских ученых Д. и Д. Медоузов и опубликованный в 1972 г. В той же алармистской тональности были выдержаны и некоторые из последующих докладов, в частности «Человечество на перепутье» (созданный под руководством М. Месаровича и Э. Пестеля). Имея в виду эффект воздействия на общественность и стимулирования утопических поисков, к числу этих работ следует отнести и знаменитый «Футурошок» О. Тоффлера.

среди широкой общественности, требовала развернуть фронт поиска позитивных альтернатив. Роль социальных утопий в рамках этих поисков могла казаться тем большей, что некоторые из видных американских социологов и футурологов, подчеркивающих рост тенденции социальных проектов к самореализации, склонны были связывать трудности и проблемы современного американского общества далеко не в последнюю очередь с отсутствием «смелых проектов», в том числе утопических, его перестройки<sup>65</sup>. Нужны «фабрики утопий»<sup>66</sup>, писал Тоффлер, которые помогли бы произвести революцию в утопическом творчестве, изменив как формы производства утопических идеалов, так и прежде всего их структуру, направленность и характер.

Традиционные утопии, говорит Тоффлер, изображают простые и статичные, а порою и обращенные в прошлое общества. Америке же нужны утопии, обращенные в будущее, к «супериндустриализму», или, как потом назвал его Тоффлер, к «обществу Третьей волны».

Тоффлер связывает успешное конструирование и осуществление утопий с утверждением в обществе так называемой «антиципаторной демократии»<sup>67</sup>. Рассматриваемая как новый способ формирования обществом собственного

---

<sup>65</sup> «...Каким окажется будущее, определяется нами сегодня... мы строим будущее в настоящее время... И мы должны понять, что все, что мы говорим о будущем, окажет влияние на будущее. И потому картина будущего, которую мы рисуем, имеет исключительно важное значение», — утверждала в 1978 г. М. Мид, дискутируя с Г. Каном и У. Томпсоном по проблемам будущего. См.: *The Futurist*, 1978, Aug., p. 229.

<sup>66</sup> Один из возможных способов организации таких «фабрик» Тоффлер видит в том, чтобы, собрав группу компетентных представителей различных наук, предложить им выработать в процессе совместной жизни систему ценностей, которые могли бы составить фундамент утопического общества. Эти ценности, касающиеся семьи, экономики, религии, сексуального поведения, искусства и т. п., позволили бы специалистам различных отраслей «описать в терминах своей науки определенную сферу воображаемого общества», а затем интегрировать полученные результаты в некий общий проект, который «перешел бы в фазу художественного воплощения». Чем больше было таких «фабрик», тем разнообразнее был бы спектр утопий (*Toffler A. Future Shock*. N. Y., 1970, p. 413).

<sup>67</sup> Эрих Янч, сопоставляя «прогноз» (forecast), «предсказание» (prediction) и «антиципацию» (anticipation), определяет последнюю как «логически сконструированную модель возможного будущего с пока неопределенным уровнем достоверности» (Янч Э. Прогнозирование научно-технического прогресса, с. 19).

удущего, «антиципаторная демократия» создается, согласно представлению американского футуролога, путем передачи функции социального проектирования из рук технократической элиты» (решительным противником которой он себя объявляет) в руки народа. С этой целью предлагалось создать в каждом штате, в каждом городе и районе демократические учредительные ассамблеи, возложив на них задачу подведения социальных итогов, постановки и определения очередности конкретных социальных целей на время, оставшееся до конца века<sup>68</sup>. «Для того, писал Тоффлер, чтобы подчинить себе перемены, нам необходимо ясно сформулировать важные долгосрочные социальные цели и демократизировать процесс их определения. А это означает не что иное, как очередную политическую революцию в технически развитых обществах — захватывающее дух утверждение народной демократии»<sup>69</sup>.

Во второй половине 70-х годов Тоффлер активизировал свою деятельность и предпринял ряд практических шагов по пропаганде своих идей, особенно в политических кругах, в том числе в конгрессе США<sup>70</sup>.

Выступая в декабре 1975 г. в конгрессе США (в ходе слушаний по вопросу «Выбор окружающей среды: можем ли мы предвидеть будущее?»), Тоффлер предложил вниманию американских законодателей целую программу действий в духе «антиципаторной демократии». Основные ее положения сводились к следующему.

1. Учитывая, что Америка вступает в фазу «супериндустриальной цивилизации», приступить к разработке «демократической стратегии, которая поможет нам реорганизовать нашу промышленность, реконструировать наши города, перестроить нашу семейную систему, создать

---

<sup>68</sup> *Toffler A. Future Shock*, p. 423.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>70</sup> В 1975 г. Тоффлером был создан (на правах общественной организации) Комитет по антиципаторной демократии (*Committee on Anticipatory Democracy*), ставивший непосредственной целью «поощрение членов палаты представителей к осуществлению заново возложенной на них „прогнозной обязанности“ („*foresight responsibility*“)». В 1977 г. Комитет был преобразован в Институт альтернативных образов будущего (*The Institute for Alternative Futures*), который, как тогда предполагалось, будет способствовать эффективному исследованию будущего в связи с законодательной деятельностью, вести подготовку комплексных программ для комиссий конгресса, осуществлять поиск путей участия граждан в работе этих комиссий и др. См.: *Futures Institute Works With Congress*.— *The Futurist*, 1978, April, p. 120.



новую, более рациональную энергетическую базу, уменьшить наши военные расходы и опасность глобальной термоядерной конфронтации и переосмыслить наши общественные структуры»<sup>71</sup>.

2. Создать позитивный образ Америки 2000-го года — «обновленной, стабильной, здоровой, пристойной». При чем он должен быть не навязан сверху, а построен — через посредство механизма «антиципаторной демократии» — «самим народом» при участии экспертов.

3. Создавая этот образ, исследовать не только наиболее «вероятное» («probable») и возможное («possible»), но также «желаемое» («desirable») и «предпочитаемое» («preferable») будущее. При чем следует исходить из того, что все эти образы будущего тесно переплетены друг с другом, что ни один из них не может быть «ценностно нейтральным» («value free») и что образы желаемого (предпочитаемого) мира активно воздействуют на реальный ход событий<sup>72</sup>.

Расчеты Тоффлера быть внимательно выслушанным политиками и даже получить поддержку со стороны по крайней мере отдельных членов конгресса, а также представителей местных органов власти и управления учитывали появившиеся в 70-х годах признаки нового отношения к утопическим проектам и экспериментам со стороны некоторой части либеральных политических деятелей, в том числе и в Капитолии<sup>73</sup>. Дело в том, что интерес к прогнозированию будущего, который стали проявлять в 70-х годах некоторые американские политики, неизбежно вводил в поле их внимания проблемы, относящиеся к области уто-

---

<sup>71</sup> Choosing our environment: can we anticipate the future? — Hearings before the Subcommittee on Environmental pollution of the Committee on Public Works. Senate U. S. Dec. 15, 1975, Wash., 1976, p. 4.

<sup>72</sup> Ibid., p. 4—6.

<sup>73</sup> У американцев, отмечал сенатор Дж. Калвер, складывается впечатление, что национальные институты лишены руководства, а страна находится в состоянии дрейфа и не представляет, что ее ожидает завтра. «...Как нация, мы скорее реагируем на проблемы, нежели предвосхищаем их, прежде чем они достигнут критического состояния» (Opening Statement of Hon. John C. Culver, U. S. Senator from the State of Iowa.— Hearings..., p. 2). Отсюда необходимость совершенствования «долгосрочного планирования и эффективного рассмотрения политических альтернатив» с учетом того, что страна вступила в период «истощения ресурсов, ускорения изменений, возрастания сложности и роста взаимозависимости» (Ibid., p. 2). При этом, как отметил Калвер,

пического проектирования. Об этом свидетельствуют, в частности, как материалы вышеупомянутых слушаний, так и практические мероприятия по «предварению будущего», которые были осуществлены во второй половине 70-х годов по инициативе конгресса, а также местных органов власти и управления.

Американский политический деятель либеральной ориентации 70-х гг. был заинтересован уже не только в том, чтобы получить представление об основных параметрах наиболее вероятного будущего, ожидающего Соединенные Штаты и остальной мир. Он хотел также знать, какими представляют себе и какими хотели бы видеть Америку и мир в целом его избиратели <sup>74</sup>. Более того, он был заинтересован в том, чтобы массовые образы желаемого мира формировались по возможности в соответствии с определенными матрицами и при активном участии самих граждан, что в конечном счете обеспечило бы их содействие в осуществлении полученных проектов. Речь идет, в сущности, о манипулировании массовым социально-утопическим сознанием, предполагающим наличие активной обратной связи и использование продуктов массового творчества в разработке образов грядущей Америки, приемлемых для истеблишмента и обеспечивающих, говоря словами Тоффлера, «стабильность и выживание нашей политической системы» <sup>75</sup>.

Проведенные на местном уровне опыты по разработке проектов «альтернативной Америки», отвечавшие в основном принципам «антиципаторной демократии» <sup>76</sup>, по-

---

важно, строя долгосрочные прогнозы, хорошо представлять себе, какого рода будущее мы хотели бы видеть (Ibid., p. 2).

<sup>74</sup> См.: *Cheatham W.* Helping Congress to Cope with Tomorrow.— *The Futurist*, 1978, Apr.

<sup>75</sup> *Toffler A.* What is Anticipatory Democracy? — *The Futurist*, 1975, Oct., p. 224.

<sup>76</sup> Еще в начале 70-х годов был разработан — при непосредственном участии местных властей — проект «Альтернативы для штата Вашингтон», осуществлявшийся под лозунгом «не нужно быть экспертом, чтобы знать, чего ты хочешь» (*Choosing Our Environment...*, p. 98). К весне 1978 г. местными, штатными и региональными правительственными учреждениями было подготовлено свыше 40 проектов поиска «позитивного образа Америки» (в масштабах города или штата) при непосредственном участии граждан («Альтернативы для штата Вашингтон», «Цели для Джорджии», «Гавайи — 2000», «Айова — 2000», «Атланта — 2000» и т. п.). По мнению их инициаторов, такие проекты «позволяют гражданам сконструировать собственные образы предпочитаемого будущего, поставить цели, выбрать политическую

казали, что пока альтернативные проекты не имеют законодательной силы и выполняют чисто консультативные функции, а участие граждан в принятии (не говоря уже об осуществлении) решений носит ограниченный характер, нет оснований утверждать, что «антиципаторная демократия» ведет к существенным политическим изменениям и способствует становлению, как говорит Тоффлер, «народной демократии». То, что либеральная буржуазия связывала определенные надежды с конструированием таких альтернативных проектов, имеющих зачастную утопический характер, дает основание рассматривать утопическое сознание как фактор формирования либеральной политики в Америке 60—70-х гг.

Можно предположить, что в условиях кризиса национальных идеалов и поиска целей, способных обеспечить национальный консенсус, американские либералы (а точнее сказать, либерал-реформистское крыло американской буржуазии) не только не станут гасить утопический импульс, в том числе на уровне массового сознания, но при благоприятных условиях попытаются даже стимулировать его, как это имело место во второй половине 60-х — первой половине 70-х годов.

Вместе с тем кризисные процессы, развивающиеся сегодня внутри американского общества, толкают определенную его часть на путь критики либерального курса, проведения охранительно-реставраторской политики и порождают в массовом и теоретическом сознании консервативные ориентации, формирующие критическое отношение к утопии. Само собой разумеется, что когда критики либерального курса приходят к власти, как это произошло в начале 80-х годов, в стране складывается климат, стимулирующий антиутопическую реакцию, естественно порождаемую неоправдавшимися ожиданиями<sup>77</sup>, необоснованными (так становится ясно впоследствии) притяза-

---

линию, а затем держать под контролем осуществление этих целей» (*Bezold C. Citizen Participation in Congressional Foresight.— «The Futurist», Apr. 1978, p. 118*).

«Для того десятилетия, известного всем как «эра нового фронта и великого общества», — писал недавно А. Этциони, — были характерны утопические ожидания в отношении того, что могли осуществить «волютаристские» или «организованные» элементы общества, особенно правительство» (*Etzioni A. Societal Overload: Sources, Components and Corrections.— Political Science Quarterly, 19, v. 92, N 4, p. 607*).

ниями и невыполненными обещаниями, некоторые из которых имели явно утопический характер.

Однако памятуя об уроках, данных нам историей, есть все основания сделать вывод, что если даже в ближайшие годы антиутопическая тенденция снова взяла бы верх в общественном сознании, то это опять-таки не привело бы к «смерти утопии». Во-первых, потому, что сдвиг официальной Америки вправо еще не означает, что он принял тотальный характер и что либералы и левые радикалы полностью утратили свои позиции в политике и культуре. Неудачи консерваторов в их попытках решить насущные проблемы Америки могут через какое-то время вызвать новую волну радикализации. Во-вторых, само консервативное сознание, как уже отмечалось выше, неизбежно воспроизводит вопреки своим сознательным установкам утопические ориентации и рождает социальные идеалы и проекты, формирующиеся в утопическом русле.

Так что в целом можно, видимо, сделать вывод, что условия общего кризиса капитализма, то обостряющегося и порождающего остро конфликтные ситуации, то переходящего на какое-то время в стадию «ремиссии», и в дальнейшем неизбежно будут стимулировать как утопическое, так и антиутопическое сознание (меняя в зависимости от условий их приоритеты) и побуждать противоборствующие социальные и политические силы Америки использовать все интеллектуальные ресурсы, все формы и типы сознания для поиска альтернативных решений, направленных либо на увековечение буржуазной цивилизации, либо на ее революционное разрушение и построение на американской земле социалистического общества.

# Контуры современной американской утопии

### § 1. Литературно-теоретическая утопия

Социокультурная и политическая ситуация, сложившаяся в США в послевоенные годы, вызвала серьезные изменения не только в составе и приоритете сфер формирования утопического сознания и кристаллизации утопических идеалов, но и в самом содержании последних и складывавшихся на их основе типов утопии. Изменяющиеся общественные потребности, тесно связанные с классовым интересом, несколько видоизменили спектр утопических типов, получивших отражение в современной американской художественной литературе и социально-политической теории. Наряду с этим в современных утопиях отчетливо просматривается связь с утопической традицией, сложившейся на предшествующих стадиях исторического развития Америки.

Об этом свидетельствует прежде всего судьба **технократической утопии**, которая за последние несколько десятилетий значительно укрепила свои позиции и разнообразила содержание, что во многом было связано с развитием НТР, тенденцией к превращению науки в непосредственную производительную силу и упрочением позиций научного сообщества в США.

Сохраняя принципы, идеалы и ориентации, сформулированные полвека назад «Технократия инкорпорейтед», современные утописты-технократы скорректировали и дополнили их, сделали теоретически изощреннее и «респектабельнее», привели в соответствие с интересами, ориентациями и ожиданиями тех довольно многочисленных групп, которые связывают сохранение буржуазной цивилизации с научно-техническим прогрессом, использованием его достижений в целях стабилизации существующих общественных отношений и выдвиганием на передний план в обществе социально-профессионального слоя, называемого Дж. Гэлбрейтом «техноструктурой».

Сциентистско-технократическая ориентация сама по

себе далеко не бесспорна, так как многим становится ясно, что развитие науки и техники объективно подготавливает почву для разложения буржуазной цивилизации и формирования коммунистических институтов и отношений. Но, с другой стороны, поскольку логика социально-исторического развития уже не может дать буржуазии твердых гарантий на будущее и, следовательно, побуждает ее по возможности уклониться от наметившегося курса истории, ей не остается ничего другого, как попытаться подчинить социальные процессы какой-то иной логике, в частности логике позитивистски истолковываемых законов и принципов, открытых естественными науками и действующих в природных и технических системах.

Такой подход просматривается в «индустриалистских» и «постиндустриалистских» социологических теориях 60—70-х годов, в частности в теориях Белла, Бжезинского, Гэлбрейта. Хотя эти и стоящие в одном ряду с ними теоретические конструкции не могут, как отмечалось выше, быть однозначно квалифицированы как утопии, однако идеалы и цели, на осуществление которых они ориентированы, заключают в себе основные признаки технократической утопии. В ее духе выдержаны и работы старейшины американской технократии Стюарта Чейза, автора «Трагедии расточительства» (1925) и «Наиболее вероятного мира» (1968); и ряда видных футурологов, как, например, Кан, Винер, Брюс-Бриггс; и некоторых крупных ученых типа Б. Ф. Скиннера.

Само собой разумеется, что в представлениях утопистов-технократов относительно идеалов желаемого общества или механизмов его формирования имеют место более или менее существенные различия, связанные с политическими позициями авторов, широтой их кругозора, богатством личного опыта, наконец, научной специализацией. Вместе с тем эти представления объединяет ряд общих черт, позволяющих говорить об их принадлежности к единому течению в рамках современной утопии.

Центральное место в иерархии ценностей, составляющих совокупный идеал современной технократической утопии, занимает стабильность. Это с предельной ясностью выражено в небольшой, но емкой статье С. Чейза «Умеренная утопия», опубликованной в 1975 г. Отмечая, что современное американское (и не только оно одно) общество стоит перед целым рядом таких трудноразрешимых проблем, как гонка вооружений, энергетический кризис,

безработица, загрязнение окружающей среды, истощение природных ресурсов и т. д., Чейз приходит к выводу, что в этих условиях спасти человечество может только утопия<sup>1</sup>, понимаемая как планетарная система, которая сложилась бы в мире в результате целенаправленных действий, основанных на принципах рациональности и эффективности, идущих вразрез с действующими — и чреватými катастрофой — тенденциями общественного развития<sup>2</sup>. «Логика развития нынешней ситуации, независимо от политической стороны дела, — утверждает Чейз, — указывает на неумолимое движение в направлении единой цивилизации, где определяющую роль будет играть устойчивость... Идея мирового государства обсуждается веками, идея же устойчивого общества является сравнительно новой»<sup>3</sup>, однако его контуры, считает Чейз, можно представить себе уже сейчас.

В «устойчивом обществе» стабилизируется рост населения, что послужит ключом к решению многих других проблем. «Стабилизированное, устойчивое общество будет способно обеспечить и действительно обеспечит соответствующие жизненные условия для каждого человека — пищу, кров, образование, охрану здоровья (но не машину и не цветной телевизор). Оно сделает значительный шаг в стабилизации человеческой семьи. Оно достигнет значительного прогресса в обеспечении всех полезной работой. С ликвидацией трущоб и распространением знаний, наделенных смыслом, уровень преступности снизится, а преступность среди молодежи исчезнет вовсе. Утопией, продолжает Чейз, можно было бы назвать, если искать подходящее рабочее определение, место, где каждый чувствует, что он играет важную роль. Устойчивое общество сделало бы значительный прогресс в этом отношении. Оно, конечно, потребовало бы сохранения экосферы и биосферы, серьезного отношения к равновесию в природе и твердого его поддержания на должном уровне. Война была бы запрещена, возможно, был бы создан всемирный орган по контролю над всем ядерным, химическим, биологическим и конвенциональным оружием»<sup>4</sup>. Было бы обеспечено также регулиро-

---

<sup>1</sup> Он цитирует Джона Платта: «Положение, в котором находится ныне мир, настолько опасно, что его не может спасти что-либо меньшее, чем утопия» (*Chase S. A Modest Utopia.— The Futurist, 1975, Oct., p. 252*).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>4</sup> *Chase S. Op. cit.*, p. 252.

вание энергетических и материальных ресурсов, решены вопросы транспорта и т. п. — и все это при наличии сильной централизованной власти. «Планета будет управляться... — размышляет Чейз, — консорциумом функциональных Планирующих Органов, ведающих жизненно важными материальными ресурсами; океанами с их богатствами и источниками питания; вопросами уменьшения загрязнения окружающей среды в международном масштабе; спутниками и глобальными коммуникациями, торговыми путями и международными финансами. Золото будет существовать исключительно для дантистов и ювелиров. Отдельные нации, — поясняет Чейз, — будут по-прежнему ведать местными делами, поскольку это не будет вести к конфликту с приоритетами устойчивости»<sup>5</sup>.

В проекте, предлагаемом Чейзом, нет, в сущности, ничего оригинального, и на нем не стоило бы останавливаться подробно, если бы при всем своем лаконизме он не выделял так рельефно идеал стабильности — эту типичную (хотя и не всегда четко артикулируемую) черту современной технократической утопии.

Ясно, что поиски стабильности продиктованы реальными потребностями западного мира. Очевидно и то, что в классической утопии совершенное общество зачастую мыслилось именно как стабильное. Но стабильность классического утопического общества — это стабильность совершенства, гармонии, абсолюта. Оно не развивается потому, что достигло последних границ «совершенства». Стабильность современной технократической утопии иного рода. Она выражает не только беспокойство об ограниченности планетарных ресурсов (что само по себе весьма актуально), но и стремление законсервировать определенное состояние общества, весьма далекого, как это признают и некоторые из американских утопистов, от совершенства. Это стабильность системы, стоящей перед угрозой распада, — стабильность как средство самосохранения. Как заметил однажды Дж. Гэлбрейт, «стремлением любой организации (как и любого организма), которому, естественно, отдается предпочтение, является самосохранение»<sup>6</sup>. Однако значение самосохранения для системы (и его осознание последней) неодинаково на разных этапах ее развития. Утопическим идеалом для социальной системы

---

<sup>5</sup> Ibid., p. 252.

<sup>6</sup> Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М., 1969, с. 212.



«самосохранение» становится чаще всего в фазе ее распада, когда обеспечение выживания превращается в высшую цель. Это хорошо показал еще Платон. Сегодня это подтверждают многие политики, социологи и естествоиспытатели.

Технократическая утопия не исключает определенных изменений в обществе, более того, настаивает на них (и в этом смысле ее никак нельзя упрекнуть в статичности), поскольку предполагается, что именно посредством постоянных частных изменений и систематических частных улучшений, осуществляемых изнутри, только и можно в итоге обеспечить общую стабильность системы, предотвратить катастрофу. При этом в отличие, скажем, от Платона, у которого стабильность основывалась на «справедливости», нынешний утопист-технократ связывает стабильность с организованностью, базирующейся на рациональности и эффективности. Что же касается «справедливости», то ее специфическим выражением является принцип меритократии, согласно которому каждый получает «по заслугам»<sup>7</sup>.

Меритократия не исключает всеобщего и равного обеспечения некоего минимума, который, как предполагает технократ, будет достаточно высок, чтобы его утопическое общество могло быть названо «обществом благосостояния». Правда, публикации докладов Римскому клубу, особенно «Пределов роста», и вызванный ими резонанс, а главное — экономические трудности, с которыми столкнулись в 70-х годах Соединенные Штаты, несколько умили оптимизм технократа. Тем не менее сам идеал «общества всеобщего благосостояния» прочно входит в состав технократической утопии, обещающей гарантированный минимум дохода, известную личную безопасность, существенное облегчение труда и обеспечение досуга.

Однако за пределами всеобщего и равного минимума гарантий в действие вступает принцип, в соответствии с которым оценки индивидов и распределение общественного вознаграждения дифференцируются в зависимости от достижений и интеллекта, определяемых при помощи тестов.

Подобно тому как в античной утопии идея справедливости служила нравственным обоснованием законности

---

<sup>7</sup> О принципах меритократии см. в книге: *Bell D. The Coming of Post-Industrial Society*. N. Y., 1973.

власти философа-правителя, так и в современной технократической утопии принцип меритократии служит теоретическим обоснованием «законности» претензий на власть ученого и инженера, которые, как предполагал Д. Белл, должны будут занять в «постиндустриальном обществе» то место, которое в «индустриальном обществе» принадлежало бизнесмену, предпринимателю и промышленному администратору.

В том, что НТР в США привела к возрождению старой утопической идеи «ученого-правителя», нет ничего удивительного. Со времен Ф. Бэкона эта идея неизменно поднималась на щит утопистами в периоды, сочетавшие научно-промышленный рост с политическими и социальными кризисами. За выдвиганием этого идеала скрывается стремление — не всегда, быть может, даже осознаваемое — привести к власти интеллект, подчинить политику науке.

Нынешний утопист-технократ не ставит непосредственной целью ликвидацию существующих институтов власти — сильного централизованного государства и корпораций. Но он хотел бы передать их из рук профессиональных политиков и предпринимателей в руки экспертов, которые реорганизовали бы их в соответствии с требованиями науки и технологии, возможно сделав их при этом более жесткими и централизованными.

В «научно управляемой» утопии, где организация господствует над человеком, определяя все основные параметры его жизнедеятельности, границы свободы индивида определяются исключительно с функциональной точки зрения: свобода выступает не как цель, не как условие формирования и существования гармонически развитой личности, а исключительно как средство поддержания рационального и эффективного функционирования организации и стабильности общества. По сути дела, нынешние американские утописты-технократы занимают в отношении человека те же позиции, что и Говард Скотт со своими сподвижниками, разве только отличаются меньшим цинизмом и обещают в «обмен» на отнятую свободу больше материальных жизненных благ.

В «постиндустриальном обществе» все люди, как уверяют Кан и Брюс-Бриггс, будут жить примерно так, как жили в 70-х годах лица с высоким (хотя и не самым высоким) доходом, скажем «менеджеры и профессионалы»: «У них очень просторные дома, напичканные всевозможными приспособлениями, а часто даже два дома, один из

которых специально предназначен для отдыха. У них слуги, приходящие раз или два в неделю, но в нашем постиндустриальном обществе слуги будут нам не нужны — почему бы там не осуществиться давним мечтам о домашних роботах или специально выдрессированных обезьянах? ...Они часто путешествуют — в деловых целях и ради собственного удовольствия, проникая во все уголки земного шара. Они вкусно едят, если не сидят на диете, будь то космополитическая кухня Востока или первоклассные бифштексы западной кухни. У них одна или несколько машин, кадиллак или мерседес, фургон или спортивная машина для детей. Многие из них имеют самолеты или яхты. Их дети учатся в аспирантуре и не начинают работать, пока им, черт побери, не захочется этого, и родители, похоже, ничего не имеют против. Конечно, — добавляют Кан и Брюс-Бриггс, — они могут быть подвержены умеренному алкоголизму, потребляя слишком много мартини, их невротические жены могут лихорадочно глотать пилюли, их младший отпрыск может быть необузданным и недисциплинированным, а маленькая Салли — соней...»<sup>8</sup>.

Ирония и мягкий юмор, которым пронизано описание быта «менеджеров и профессионалов», судя по всему, очень хорошо знакомого авторам этой милой картинки, не могут скрыть их явной приверженности этому быту и стремления перенести его в будущее. Но Кан и Брюс-Бриггс бросают взгляд на жизнь в технократической утопии, так сказать, извне, тогда как интересно было бы взглянуть на эту жизнь «изнутри», в полной мере оценив все неисчислимые блага, ожидающие человечество. В какой-то мере это любопытство может удовлетворить Бурхаз Скиннер — известный американский психолог и социолог, профессор Гарвардского университета. Его утопический роман «Уолден-два», опубликованный еще в 1948 г., давно признан в Америке классическим, точно так же как его взгляды — классическим выражением современной технократической идеологии в ее бихевиористском варианте.

«„Уолден-два“ — это, конечно, научная фантастика, — писал Скиннер много лет спустя после его опубликования. — Я не хотел сказать: „вот путь, которым надлежит следовать“ Я просто хотел описать одну из возможных культур, основанную на принципах бихевиоризма. И книга кажется мне не такой уж плохой догадкой. Она была напи-

---

<sup>8</sup> Kahn H., Bruce-Briggs B. Things to Come, p. 229, 230.

сана почти тридцать лет назад и думается, что сегодня она более современна, чем когда-либо раньше»<sup>9</sup>.

Роман Скиннера повествует о жизни воображаемой утопической общины, насчитывающей примерно тысячу членов. Тысяча здоровых, радостных, счастливых, умиротворенных людей живет — автор подчеркивает это — не на необитаемом острове и не в XXI в., а в условиях послевоенной Америки со всеми ее противоречиями и проблемами, относительно которых американский психолог высказывается подчас весьма критически.

Это обстоятельство имеет существенное значение для Скиннера, пришедшего в конце 40-х годов к выводу, который много лет спустя (и на совершенно иной основе) провозгласили левые радикалы: утопии пришел конец — то, что раньше считалось утопией, сегодня становится вполне осуществимым. «...Счастливая жизнь ждет нас, — восклицает основатель коммуны Фрезер, — здесь и теперь! Мне кажется, будто я слышу вдали дробь барабанов Армии Спасения. Уже сейчас, в этот самый момент, мы располагаем необходимой техникой, чтобы обеспечить полную и удовлетворительную жизнь для каждого»<sup>10</sup>.

Нечто подобное мы слышали позднее от «критических» философов и социологов, которые, однако, тут же добавляли, что при наличии необходимых технических предпосылок еще не созрели политические условия для реализации утопии. Однако для Скиннера таких препятствий не существует. Традиционное представление, что люди могут достичь счастливой жизни посредством политических преобразований, утверждает автор «Уолдена-два» устами Фрезера, это величайшее заблуждение. «Политические меры не приносили никакой пользы в деле создания лучшего мира и людям доброй воли было бы лучше как можно скорее обратиться к другим средствам»<sup>11</sup>. К каким же именно? К науке, отвечает Фрезер-Скиннер, точнее — к психологии, а еще точнее — к бихевиоризму. С помощью «технологии поведения», основанной на принципах бихе-

---

<sup>9</sup> *Scinner B. F. Comment on Watts's «B. F. Scinner and the Technological Control of Social Behavior».*— *The American Political Science Review*, v. LXIX, March 1975, v. 1, p. 228. Книга Скиннера действительно продолжает пользоваться успехом. В 1970 г. она вышла в США восемнадцатым изданием.

<sup>10</sup> *Skinner B. F. Walden Two.* Toronto, 1970, p. 193.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 14.

виоризма, говорит Скиннер, можно добиться того, чего ни когда не даст политика.

Скиннер-Фрезер разъясняет, что так называемый принцип «позитивного подкрепления», разработанный бихевиоризмом, позволяет легко и просто решать проблемы, над которыми утописты прошлого бились не одну сотню лет. «События, которые могут произойти с нами,— разъясняет он,— подразделяются на три категории. По отношению к одним мы безразличны. Другие нам нравятся — нам хочется, чтобы они произошли, и мы предпринимаем усилия, чтобы они повторились. Третьи нам не нравятся — мы не хотим, чтобы они произошли, и предпринимаем усилия, чтобы избавиться от них или предотвратить их повторение... Если в нашей власти создать любую из ситуаций, которая нравится человеку, или устранить любую из ситуаций, которая ему не нравится, мы можем контролировать его поведение. Когда он ведет себя так, как нам хочется, мы просто создаем ситуацию, которая ему нравится, или устраняем ситуацию, которая ему не нравится. В результате вероятность того, что он будет вести себя подобным образом снова, возрастает, а это как раз то, что нам нужно. Технически это именуется „позитивным подкреплением“»<sup>12</sup>.

На основе этого «позитивного подкрепления» и строится жизнь в «Уолдене-два». В общине отсутствует внешнее принуждение: нет ни армии, ни полиции, ни судов, ни тюрем, ни надзирателей. Существует кодекс поведения, разработанный в соответствии с «принципом подкрепления», которому охотно подчиняются все члены общины. Но кодекс — это в основном для новых членов, прибывающих со стороны. А те, кто рождается в утопической общине, с момента своего появления на свет попадают в руки психологов, которые воспитывают младенцев по всем правилам «технологии поведения», заботясь о том, чтобы и теперь и в будущем они *не только делали то, что им нравится, но чтобы им нравилось только то, что должно нравиться*. В качестве полномочных арбитров выступают все те же «инженеры поведения», образующие «коллегию планировщиков». «Наше единственное правительство,— поясняет Фрезер,— это коллегия планировщиков... Название восходит к тем дням, когда Уолден-два существовал еще только на бумаге. Имеется шесть планировщиков, обычно трое мужчин

---

<sup>12</sup> Skinner B. F. Walden Two, p. 259, 260.

и три женщины... Планировщики отвечают за успешное ведение дел в общине. Они осуществляют политическую линию, наблюдают за работой менеджеров, следят за положением дел в масштабах страны. Они выполняют также определенные юридические функции»<sup>13</sup>. Помимо планировщиков и менеджеров — лиц, несущих ответственность за деятельность функциональных подразделений и служб, в общине имеются ученые, осуществляющие программу экспериментальных научных исследований и дающие свои рекомендации «инженерам поведения».

Ни рядовые члены общины, ни даже ученые, поясняет Фрезер, не имеют права голоса при определении состава коллегии планировщиков и менеджеров, да их, собственно говоря, и не интересует, имеют они право голоса или нет — ведь главное, что они счастливы... А когда оппоненты Фрезера бросают ему обвинение в том, что в его живой утопии нет ни свободы, ни демократии, он совершенно спокойно соглашается с этим.

Двадцать с лишним лет спустя после появления «Уолдена-два» Скиннер опубликовал книгу, которая вызвала скандал в научных (да и не только в научных) кругах, — «По ту сторону свободы и достоинства». В ней утверждалось, что понятия «свободы» и «достоинства» человека не более, чем старомодные фикции. Однако то, что в 1971 г. было прямо и открыто сказано Скиннером от первого лица, задолго до этого было выражено его «альтер эго» Фрезером чуть ли не в тех же самых выражениях. Да, в общине нет демократии. Но она и не нужна. Демократия «не является и не может быть лучшей формой правления, поскольку она основана на научно несостоятельном представлении о человеке»<sup>14</sup>. Да, в общине нет свободы. Но и свобода тоже не нужна. «Диктатура и свобода, предопределение и свободная воля... Что это, как не псевдопроблемы лингвистического происхождения?»<sup>15</sup>.

Б. Скиннер пытается убедить в том, что в условиях «научного» (бихевиористского) регулирования жизни общества человек просто не испытывает потребности в свободе. «Мы, — с гордостью заявляет Фрезер, — можем достичь такого контроля, при котором подконтрольные, хотя они соблюдают кодекс значительно более скрупулезно, чем

---

<sup>13</sup> Skinner B. F. Walden Two, p. 54.

<sup>14</sup> Skinner B. F. Walden Two, p. 273.

<sup>15</sup> Ibid., p. 297.

это делалось когда-либо при старой системе, чувствуют себя свободными. Они делают, что хотят, а не то, что их заставляют... Путем тщательного культурного проектирования мы контролируем не само поведение, а склонность к поведению — мотивы, желания, потребности. Самое любопытное, что вопроса о свободе в этом случае не возникает вообще»<sup>16</sup>. Не возникает потому, что в общине, как мы уже упоминали, следят, чтобы ее члены «делали именно то, что будет лучше всего для них и для общины»<sup>17</sup>.

Уже вскоре после своего появления роман Скиннера вызвал шквал критики со стороны общественных деятелей, писателей, ученых, «Уолден-два» называли «подлой утопией», а ее автора — «фашистом»<sup>18</sup>. Причем эта критика, надо заметить, велась не только слева, но и справа, со стороны противников сциентизма, которые упрекали автора «Уолдена-два», что он незаслуженно поносит американскую демократию.

Надо признать, что критика Скиннером буржуазной демократии, буржуазного индивидуализма и других «старомодных» ценностей подчас очень напоминает те проклятия, которые посылались в 30-х годах в адрес «прогнившей буржуазной демократии» немецкими фашистами. Но Скиннер, конечно, не фашист. Он принадлежит к тем специфически одаренным, но социально узколобым профессионалам позитивистской закваски, для которых «наука» вообще, и прежде всего их собственная наука, — панацея от всех зол, а человек — совокупность «научно» верифицируемых процессов и явлений. Они наивно полагают, что подчинение жизни общества законам физики, биологии и других естественных наук сделало бы политику попросту ненужной, разом привело бы к ликвидации социальных конфликтов и установлению полной гармонии в обществе. То, что общественная жизнь не может регулироваться законами, действительными для той или иной сферы природы, что человек не может быть низведен до уровня животного или машины, остается или незамеченным или игнорируется как «метафизика».

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 262.

<sup>17</sup> Ibid., p. 297.

<sup>18</sup> Надо полагать, что Скиннер предвидел такого рода обвинения, ибо в романе оппоненты Фрезера также называют его «фашистом», на что он отвечает, что не является ни фашистом, ни демократом.

Предоставим решать вопрос о ценности специальных психологических исследований Скиннера самим психологам. Но когда психолог выступает как социолог-утопист, когда он претендует на универсальность предлагаемых им решений, с помощью которых собирается осчастливить весь мир, тогда к нему надобно подходить с иными мерками.

В самом деле, что представляет собой рядовой общинник в «Уолдене-два»? Что представляет собой эта община в целом? Наконец, что представляло бы собой общество, построенное на принципах этой «живой утопии»? Приглядимся внимательно к обитателям «Уолдена-два»: они удивительно похожи друг на друга, стандартны. Тут нет и просто не может быть места всесторонне развитой личности, о которой мечтали мыслители прошлого — гармонически развитая, а значит, свободная, «незапрограммированная» личность просто не укладывается в узкие рамки, predetermined «технологией поведения». Но образцовый общинник не только обезличен — он обесчеловечен. Человек остается человеком лишь тогда, когда сохраняет (и реализует в собственной деятельности) связь с культурой как сгустком опыта предшествующих поколений, с их овеществленным творчеством, с историей, которая [связь] опосредует «реакцию» на соответствующие «стимулы». Человек не просто автоматически «отвечает» на подаваемые извне «команды», его ответ корректируется культурой (в той или иной ее форме), в частности, моралью, знанием собственного прошлого и прошлого своего народа. Это, между прочим, учитывал фашизм, который, как известно, объявил войну культуре, поставив целью воспитание «массового», обезличенного, начисто «забывшего» историю человека, действующего, как примитивный автомат.

Скиннер по сути предлагает то же самое, с той лишь разницей, что команду индивиду будет подавать не унтер-офицер, а психолог, который будет «сидеть» внутри каждого в виде хорошо сбалансированной программы поведения. Не случайно в «Уолдене-два» с такой неприязнью относятся к истории, которая может неожиданно стать на пути между «стимулом» и «реакцией». Не исключено, что если бы вдруг Скиннеру удалось осуществить свой замысел в широком масштабе, мы имели бы... исправленное и дополненное издание «Прекрасного нового мира». А если бы вдруг среди планировщиков, которые действуют практически бесконтрольно, оказались люди не просто с диктатор-



скими наклонностями, а садисты фашистского типа, то «счастливая» утопия превратилась бы в концентрационный лагерь<sup>19</sup>.

Впрочем, община, построенная на принципах, предлагаемых Скиннером, обладает одним качеством, которое очень ценно с точки зрения утописта-технократа: она стабильна, она гарантирует выживание целого, хотя, строго говоря, это «выживание» — не что иное, как искусственное поддержание вымирающего «вида». Скиннер, надо заметить, неоднократно заявлял о том, что его как человека, размышляющего об обществе, волнует, в сущности, только одна проблема — проблема «выживания западной цивилизации», ибо это, с его точки зрения — единственная ценность, в соответствии с которой будут в конечном счете судить о цивилизации, так что любая практика, обеспечивающая выживание, обладает ценностью уже по определению. Признание, ценное в том отношении, что оно четко фиксирует перемещение центра интереса современного утописта с проблемы совершенства общества на проблему обеспечения самого существования последнего и выживания человека и человеческого рода в целом.

Давая общую оценку современной американской технократической утопии, можно сказать, что она, предполагая обеспечение некоторых из материальных благ, о которых веками мечтали утописты (в том числе и американские), не открывает перед современным человеком новых горизонтов и по сути дела не сулит ничего сверх того, что обещает, и, по-видимому, в какой-то степени действительно может дать современное буржуазное «государство благосостояния». Вместе с тем технократическая утопия еще раз убеждает в том, что «неполитическая» диктатура «науки» (и ученых) была бы — если бы ее каким-то чудом удалось установить — ничуть не гуманнее и, как ни странно на первый взгляд, не эффективнее<sup>20</sup> нынешней

---

<sup>19</sup> В 1967 г. группа молодых людей создала общину «Твин оукс», которая согласно первоначальному замыслу должна была строиться на принципах, описанных в «Уолден-два». Однако практика повседневной жизни заставила внести в эти принципы столь серьезные коррективы, что опыт «Твин оукс» может рассматриваться как практическое опровержение проекта Скиннера. О жизни в общине см.: *Kinkade K. A Walden Two Experiment: the First Five Years of Twin Oaks Community.* N. Y., 1973.

<sup>20</sup> Эффективность функционирования системы определяется в конечном счете эффективностью человеческой деятельности — не как рационального функционирования индивида в качестве «си-

политической диктатуры монополистической буржуазии, которая использует технократов, давая им при этом лишь ограниченную власть.

Антиподом технократических утопий выглядят проекты, которые можно назвать либо «утопиями традиционной Америки» (поскольку большинство их авторов апеллируют к традиции), либо, если исходить из типа отношений, определяющих провозглашенный ими социальный идеал, «анархо-капиталистическими утопиями». Их можно было бы назвать также «либертариистскими утопиями», так как в их основе лежит либертариистский тип политического сознания<sup>21</sup>.

Естественно, что в работах едва ли не всех крупных георетиков американского консерватизма, в частности, таких, как Людвиг фон Мизес или Ричард Уивер, мы находим черты социального идеала, конструируемого анархо-капиталистической утопией. Но, пожалуй, наиболее последовательное, четкое и современное выражение этот тип утопии нашел в книге профессора Гарвардского университета Роберта Нозика «Анархия, государство, утопия»<sup>22</sup>.

Выступая с позиций либертариизма<sup>23</sup>, Нозик обрушивается с критикой на современное буржуазное государство, вторгающееся не только в экономику, но и едва ли не во все другие сферы общественной жизни и в конечном счете сужающее пространство, в рамках которого индивид свободен выбирать образ жизни и деятельности и спонтанно проявлять свою сущность. Он ратует за «свободное» и «справедливое» сообщество современных робинзонов, в котором социальные процессы регулировались бы с помощью механизмов свободного рынка, но которое вместе с тем было бы «очищено» от сил и структур дезинтегрирующих реальное рыночное общество, в котором отсутствовала бы — в качестве самостоятельной — сфера политической деятельности, а значит и организованные политиче-

---

стемы», поведение которой регулируется программой, заданной в соответствии с теми или иными задачами и целями бюрократической организацией, а как массового осуществления потенциальными многосторонне развитой личности.

<sup>21</sup> Об этом типе сознания см.: Современное политическое сознание в США, гл. III.

<sup>22</sup> *Nozick R. Anarchy, State and Utopia. N. Y., 1974.*

<sup>23</sup> «С неохотой я обнаружил,— пишет Нозик, определяя свою позицию,— что начинаю придерживаться, если принять в расчет различного рода соображения и аргументы, либертариистских (как их теперь называют) взглядов» (*Nozick R. Op. cit., p. IX.*)

ские силы, способные «взорвать» это общество изнутри.

Таким образом, анархо-капиталистическая утопия, хотя она апеллирует не к будущему, а к прошлому и даже соотносит свой идеал с определенной исторически сложившейся системой общественных отношений, оказывается не менее искусственной, чем все остальные современные утопии. Более того, пристальный взгляд позволяет обнаружить в ней некоторые общие черты с отвергаемой ею технократической утопией.

В самом деле, несмотря на различия по многим параметрам — не говоря уже о различии социального статуса и политического потенциала сил, стоящих за обоими типами утопий — и технократическая, и либертаристская утопии построены на одном и том же парадоксе, выраженном в идеализации общества, которое, оставаясь капиталистическим, развивалось бы в направлении деполитизации, т. е. замены политических механизмов регулирования общественной жизни неполитическими, и ликвидации политики как самостоятельной сферы деятельности<sup>24</sup>. Единственное различие (в рассматриваемом плане) между технократическими и анархо-капиталистическими утопиями заключается в том, что в первом случае политические институты и отношения вытесняются научно-техническими, тогда как во втором — экономическими.

В основе идеального общества, создаваемого воображением анархо-капиталиста, лежит частная собственность на средства производства. Как институт она присутствует в различных типах американских утопий. Однако в анархо-капиталистической утопии она играет особую роль, выступая, как некогда в утопиях фермерской Америки, в качестве метафизической основы свободы. Частная собственность индивида — его «альтер эго», единственная подлинная основа существования. Причем речь идет не о крупной корпоративной, а о мелкой собственности, связь которой с индивидом не опосредствована никакими бюрократическими институтами.

Провозглашая сообщество мелких производителей в качестве социального идеала, анархо-капиталистическая утопия как бы продолжает некоторые линии традиции

---

<sup>24</sup> «Апелляция либертаризма к чисто экономическим механизмам рыночного регулирования и критика этатистских механизмов регулирования экономики через политику ставят под вопрос статус политики как самостоятельной сферы общественного процесса» (Современное политическое сознание в США, с. 144).

утопии фермерской Америки. Вместе с тем она существенно отличается от последней. Признавая частную собственность как таковую, утопия фермерской Америки, особенно в джефферсоновском варианте, не включает ее в число естественных прав, тогда как анархо-утопист ставит ее в один ряд с такими неотчуждаемыми «естественными» правами, как жизнь и свобода.

Анархо-капиталистическая утопия рождается как стихийная реакция мелкого собственника на усиление роли и расширение функций капиталистического государства и порождаемой им бюрократии, на укрепление позиций и роста власти монополий и их сращивания с государством, на возрастание политической активности трудящихся, в которой мелкий буржуа усматривает потенциальную угрозу самому институту частной собственности. Эта реакция предопределяет принципиальное отношение анархо-капиталиста к государству и рынку как универсальным антагонистическим механизмам социального регулирования.

В конструируемой им утопии либертарист отводит государству «минимальную» роль, т. е. оставляет в ней место лишь для так называемого минимального государства. Как пишет Роберт Нозик, морально может быть оправдано только «минимальное государство, ограниченное узкими функциями защиты против применения силы, грабежа, обмана, принудительного навязывания обязательств»<sup>25</sup>. Всякое государство, принимающее на себя дополнительные функции, например принуждающее (через посредство более или менее сложных механизмов) одних граждан оказывать помощь другим или удерживать их от каких-либо действий во имя собственного благополучия, будет, утверждает анархо-капиталист, посягательством на право личности автономно принимать решения относительно собственного поведения, и потому должно рассматриваться в качестве морально неоправданной политической диктатуры. Человек, подчеркивает Нозик, не может быть объектом насилия со стороны государства, а если последнее обязано о чем-то заботиться, так лишь о том, чтобы обеспечить гражданину максимально возможную индивидуальную свободу. Государство обязано уважать право человека устраивать свою жизнь, как ему угодно, и всту-

---

<sup>25</sup> *Nozick R. Op. cit., p. IX.*

пать в добровольную кооперацию с другими людьми, наделенными такими же правами<sup>26</sup>.

«Минимальное государство» только чисто формально лежит в русле джефферсоновской традиции ограниченного государства, отличаясь от него по сути. Джефферсон определял масштабы и функции государства, исходя из цели его деятельности — осуществления воли и обеспечения благосостояния «производительного большинства». Именно эти воля и благосостояние должны были, с его точки зрения, определить в конечном счете основные параметры государства. Анархо-капиталист подходит к решению этого вопроса, так сказать, с другого конца, отталкиваясь от презумпции, что в любых, тем более современных, условиях «минимальное государство» может и должно обеспечить эту волю и благосостояние. Но эта презумпция не более чем произвольное допущение. Оно вызвано недовольством анархо-утоциста капиталистическим «государством благосостояния», в котором он справедливо усматривает «массовое» государство. В чем-то опекая индивида, взамен оно отбирает у него «свободу» и право устраивать собственную жизнь по своему усмотрению.

В итоге утопическое «минимальное государство» оказывается не перенесением в современность джефферсоновского государства, а порождением нынешних противоречий американского общества, какими их видит мелкий собственник, испытывающий давление со стороны государства и монополий, т. е. в сущности фикцией антивэлферистского государства. Это именно искусственная конструкция, утопия, тогда как джефферсоновское государство было естественным продуктом исторических условий конца XVIII — начала XIX в.

Естественно, что, дезавуируя государство, анархо-утопист обращается к свободному рынку как идеальному регулятивному механизму общественной жизни. Именно рыночные отношения способны, как он полагает, выполнить ту функцию, которую «незаконно» пытается присвоить себе государство — обеспечить равные возможности для каждого и воздать каждому «по справедливости». Он хотел бы стабилизировать общественную структуру, видя в стабильности сущностную черту своего социального идеала. Здесь, как можно заметить, анархо-капиталистическая утопия снова сближается с технократической. Од-

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 334.

нако в отличие от технократа анархо-утопист связывает достижение стабильности в обществе с сохранением индивидуальной свободы (провозглашаемой им в качестве одной из основных ценностей) — в тех рамках, в которых ее может обеспечить саморегулирующийся рынок. Его идеал — неопекаемый и потому неунифицируемый (ибо всякая массовая опека требует в качестве предпосылки унификацию и стандартизацию) индивид, естественным образом самоопределяющийся в общих рамках «минимального государства». Пусть каждый, говорит анархо-утопист, живет так, как ему хочется, и пусть государство не заставляет никого жить по какому-то единому шаблону. «Витгенштейн, Элизабет Тэйлор, Бертран Рассел, Томас Мертон, Йоги Берра, Аллен Гинсберг, Гарри Вольфсон, Торо, Кейзи Стенджел, Ребе Лабавицер, Пикассо, Моисей, Эйнштейн, Хью Хеффер, Сократ, Генри Форд, Лэнни Брюс, Баба Рам Дас, Ганди, сэр Эдмунд Хиллари, Рэймонд Лабитц, Будда, Фрэнк Синатра, Колумб, Фрейд, Норман Мейлер, Эйн Рэнд, барон Ротшильд, Тед Уильямс, Томас Эдисон, Х. Л. Мэнкен, Томас Джефферсон, Ралф Эллисон, Бобби Фишер, Эмма Голдман, Петр Кропоткин, Вы и ваши родители. Неужели в самом деле есть какой-то *единый* образ жизни, который является наилучшим для каждого из этих людей? Представьте, что все они живут в некой утопии, какую вам когда-либо приходилось видеть описанной во всех деталях. Попытайтесь описать общество, в котором все эти люди будут чувствовать себя наилучшим образом. Каким оно должно быть — сельским или городским? Воплощением материальной роскоши или скромности, при которой удовлетворяются лишь основные потребности? Каковы должны быть отношения между полами? Должны ли в нем существовать институты, подобные браку?.. Должна ли существовать частная собственность? Должна ли существовать религия, много религий, вообще какая-либо религия?..»<sup>27</sup>. Задав еще дюжину подобных вопросов, Роберт Нозик приходит к выводу об отсутствии единого ответа, равно как и «единого наилучшего общества», в котором не только перечисленные персоны, но любая другая комбинация индивидов могла бы чувствовать себя счастливой. Поэтому стремиться к созданию какой-то единой общины, о которой всегда мечтали утопи-

---

<sup>27</sup> Nozick R. Op. cit., p. 310, 311.

сты, анархо-капиталист считает не только бесполезным, но даже и вредным.

Нозик, надо признать, наносит чувствительный удар по укоренившемуся в утопической традиции представлению, будто может существовать некий абсолютный, «наилучший» тип утопического общества, одинаково приемлемый для всех; будто можно открыть единый «наилучший» образ существования в утопии. Это действительно иллюзорные представления, против которых не раз высказывались основоположники научного социализма, решительным образом отвергавшие любые попытки «осчастливливания» человечества с помощью разного рода «универсальных схем». Но что предлагает сам Нозик? Выход из положения есть, говорит он, в том числе и утопический, но он лежит вне традиционного русла утопических поисков. «Утопия должна состоять из утопий, из множества различных и дивергентных общин, в которых люди живут разной жизнью и в которых функционируют разные институты... Утопия — это рамка (framework) для утопий, место, где люди свободны добровольно объединяться в своих попытках осуществить на практике собственное представление о хорошей жизни в идеальной общине, но где никто не может навязать другому свое собственное видение утопии... Утопия — это метаутопия: среда, в которой могут быть предприняты утопические эксперименты; среда, в которой каждый волен делать свое дело; среда, которая должна быть в значительной мере создана прежде, чем будут прочно осуществлены утопические видения более частного порядка»<sup>28</sup>.

Пусть, размышляет Нозик, люди живут общинами; пусть будет много общин; пусть они строятся на самых различных материальных и духовных основах, в том числе социалистических; пусть люди свободно подбирают себе общину по вкусу, а если хотят, пусть кочуют из общины в общину; пусть те, кто не найдет для себя ничего подходящего, сами создают общины, отвечающие их представлениям о наилучшем мире; но пусть никто никому при этом не мешает... И пусть сама жизнь определит, каким общинам суждено выжить и развиться, а каким — погибнуть, точнее, даже не жизнь, а «метаутопия», «среда», «рамка», эквивалентная, как подчеркивает Нозик, «минимальному государству». Так что в итоге истинной утопией оказы-

---

<sup>28</sup> Nozick R. Op. cit., p. 312.

вается само «минимальное государство» — рынок утопий, аукцион утопий...

Критики Нозика легко могли бы доказать (некоторые из них это и делают), что его рассуждения о возможности существования множества разнообразных утопий не более чем логическое допущение, которое не выдержит проверки практикой, ибо «минимальное» государство и «максимальный» рынок произведут вопреки всем уверениям американского профессора<sup>29</sup> такой «естественный отбор» среди спонтанно возникших — коль скоро это бы случилось — общин, который будет соответствовать требованиям анархо-капиталистических отношений. На этот счет нет необходимости даже строить гипотезы — достаточно просто обратиться к истории американских утопических общин XIX в. и проследить их судьбу. Однако, обращая внимание на иллюзорность плана Нозика, нельзя не видеть, что его способ видения альтернативного мира, социальная направленность его утопии не беспочвенны: они отражают интересы и иллюзии некоторых групп внутри американского общества, их социальную психологию. В этом обществе существуют и, по всей вероятности, будут существовать и в дальнейшем группы, теснимые государством и монополиями, которые чувствуют себя в рамках воображаемого лэссфериетского государства более уверенно и свободно, нежели в реальном обществе, которое вызывает у них дискомфортность и чувство протеста. Логично предположить, что и в ближайшем будущем сохранится спрос на утопии анархо-капиталистического типа. Так что последние будут, по всей видимости, сохранять свою роль консервативной социальной альтернативы и воспроизводиться в американском общественном сознании. Даже принимая во внимание рост этатистской тенденции и связанную с ним антиэтатистскую критику и ностальгию по свободным рыночным отношениям, трудно допустить, что утопии анархо-капи-

<sup>29</sup> «Хотя сама рамка является либертариетской и лэссфериетской, индивидуальные общины внутри нее не обязательно должны быть таковыми, и возможно, что ни одна из общин не захочет быть таковой, — уверяет Нозик. — Так что характеристики рамки не обязательно должны распространяться на индивидуальные общины. В этой лэссфериетской системе может случиться так, что капиталистические институты, хотя для них и открыт путь, фактически не будут функционировать» (Op. cit., p. 330). Нозик не принимает в расчет, что законы функционирования подсистем не могут противоречить законам существования системы («рамки»), элементами которой они являются. В противном случае произошла бы полная дезинтеграция этой системы, а значит, в конечном счете и составляющих ее элементов.



талистического типа, отражающие интересы политических сил, которые сегодня стоят правее центра, смогут привлечь столь же широкую часть общества, что и технократические утопии. Им суждена, по всей видимости, периферийная, хотя и долгая жизнь.

Естественным союзником анархо-капиталистической утопии по борьбе против буржуазного «государства благосостояния» и технократической цивилизации оказывается сегодня **романтическая утопия**. Но она развивается в рамках самостоятельной, глубоко укорененной в рамках американской истории традиции, которая во многих отношениях противоречит идеалам и принципам анархо-капиталистической утопии.

Формирование современной романтической утопии происходило на фоне таких неоднородных социальных и политических процессов 60–70-х годов, как движение новых левых, борьба за охрану окружающей среды, движение за создание альтернативной культуры («контркультуры»). Немалую роль в становлении современной романтической утопии сыграла традиция: дух трансцендентализма, идеи Эмерсона, Мелвилла, Торо, обрели в 60-х годах новую жизнь и популярность среди нонконформистской интеллигенции. Только теперь идеи романтиков XIX в. нередко воспринимались через призму идей Маркузе, Брауна, Гудмена и некоторых других социологов и психологов, выступавших с позиций «радикального» фрейдизма<sup>30</sup>.

Если американская романтическая утопия первой половины XIX в. явилась культурной реакцией на процесс капиталистической индустриализации, протекавшей в условиях роста свободного рынка, то нынешнюю романтическую утопию надо рассматривать в тесной связи с НТР и ее социальными последствиями, а также с новой фазой развития государственно-монополистического капитализма, которой соответствует укрепление роли и функций буржуазного государства (со всеми вытекающими отсюда

---

<sup>30</sup> Такое «прочтение» выглядит тем более естественным, что сами эти социологи и психологи, как справедливо отмечает американский исследователь Р. Кинг в своей книге «Партия эроса», «работали в рамках интеллектуальной традиции полуторавековой давности. В контексте американской интеллектуальной истории... эти три мыслителя могут быть названы теоретиками второго трансценденталистского бунта» (*King R. Party of Eros, The Realm of Freedom. N. Y., 1972, p. 173, 174*).

гуманитарными последствиями), постепенное превращение науки в непосредственную производительную силу, дальнейшее развитие техники и ее все более настойчивое внедрение не только в производство, но и в повседневную жизнь. Однако при всех различиях внутри одного и того же типа утопии, вызванных временем, ее разновидностям присущ ряд общих, принципиальных черт и характеристик.

Как и в прошлом, романтическая утопия рождается как спонтанная реакция, с одной стороны, на сложность, с другой — на обыденность существующего мира, на те ограничения, которые она по необходимости (или без должной необходимости) налагает на жизнь всего общества или отдельного индивида. Поэтому центральным принципом утопического общества в представлении романтика остается естественность, а ценностным ядром — идеал свободного человека. Отсюда ярко выраженный натурализм и антропоцентризм романтической утопии. Отсюда же неразработанность или «периферийность» вопросов, которые в утопиях других типов имеют едва ли не центральный характер: о справедливости, демократии, эффективности...

Пожалуй, основное, что бросается в глаза при самом общем взгляде на утопическо-романтический мир — это его *простота* (чтобы не сказать примитивность), резко контрастирующая со сложностью и противоречивостью реального общества. Но это простота внутренне целостного мира, которая не является, как, по-видимому, полагает утопист-романтик, результатом целенаправленной организующей деятельности государства или рынка. Это естественная и потому самая стабильная и когерентная целостность, какая только может существовать, — целостность свободного общества.

*Свобода* же ценится в романтической утопии превыше всего. Внешне она проявляется в отсутствии социальной ригидности, жестких структур и границ между институтами, организациями, группами, открывающем простор для спонтанных проявлений личности. Норман Браун с сочувствием приводит цитату из «Воскресного дня после войны» Генри Миллера: «Эра культуры принадлежит прошлому. Новая цивилизация, для утверждения которой могут потребоваться века, если не тысячелетия, не будет просто еще одной цивилизацией — это будет последний, лишенный предела этап осуществления, на который указывали все цивилизации прошлого. Город, который был очагом цивилизации, в том виде, в каком мы его знаем, не будет больше

существовать. Будут, конечно, существовать центры, но они будут подвижными и текучими. Народы земли не будут отделены больше один от другого государственными границами и будут свободно перемещаться по территории планеты и смешиваться друг с другом. Не будет больше неизменных констелляций человеческой массы. На смену правлению придет управление, которое будет пользоваться словом в самом широком его смысле. Политик станет таким же анахронизмом, как ископаемая птица дропт. Машина никогда не будет господствовать, как думают некоторые; в конечном счете она пойдет на лом, но не раньше, чем люди откроют природу тайны, привязывающей их к своему творению. Вместо того чтобы поклоняться машине, изучать и покорять ее, человек обратит свои взоры к тому, что имеет подлинно оккультный характер. Это имеет непосредственное отношение к еще более серьезной проблеме — проблеме власти и обладания. Человека заставят понять, что власть должна быть открытой, текучей и свободной. Он будет стремиться не к обладанию властью, а к ее распространению»<sup>31</sup>.

В этой картине мы видим, впрочем, уже не только внешние, но и некоторые внутренние аксессуары свободы в романтической утопии, представляющей как общество, освобожденное от диктата и репрессии со стороны государства, рынка, массы и культуры с ее кодифицированными нормами.

Утописта-романтика можно было бы назвать апологетом «минимального государства», ибо он, как когда-то Эмерсон и Торо, полагает, что чем меньше государство правит (и чем оно вообще меньше), тем лучше. Во всяком случае, нынешнее «корпоративное государство» кажется ему одним из роковых зол американского общества. Так что все рассуждения того же Р. Нозика о сообществе автономных утопических общин романтик был бы готов принять без колебаний, если бы ему при этом так назойливо не на-

---

<sup>31</sup> *Miller H. Sunday After the War. N. Y., 1944, p. 154, 155.— In: Brown N. Life Against Death. L., 1960, p. 305.* «Утопические рассуждения вроде этого рассуждения Генри Миллера,— писал тогда (в 1959 г.) Норман Браун,— должны снова войти в моду. Они представляют собой способ утверждения веры в возможность разрешения проблем, которые кажутся в данный момент неразрешимыми. Сегодня же даже выживание человечества есть утопическая надежда» (*Ibid.*). Браун, видимо, и не подозревал, что этой своей последней фразой он выразил суть исканий многих американских утопистов последующего двадцатилетия.

вызывали ненавистную рыночную «метаутопию» со всеми присущими ей атрибутами предпринимательского индивидуализма, отмежевывающего романтика от анархо-капиталиста.

Как противник «корпоративного государства» романтик мечтает о дебюрократизированном обществе. Но дебюрократизация для него — не просто резкое ограничение функций государства (и всей политической машины), сужение сферы его деятельности и разрушение отношений, основанных на принципах рациональности и эффективности. Дебюрократизация — это переход от *Gesellschaft* с его искусственными и безличными связями между людьми к *Gemeinschaft*, обеспечивающему установление новых межличностных отношений органического коллективизма, преодолевающих как традиционный индивидуализм, так и искусственный коллективизм. Вот почему для многих утопистов-романтиков идеалом социальной организации общества является небольшая, относительно автономная община — союз свободных трудящихся единомышленников, некое подобие то ли модифицированного греческого полиса, то ли утопической коммуны, то ли идеализированного поселения американских пионеров.

Романтическая утопия основана на единении человека и природы, исключаящем всякую эксплуатацию и насилие над ней со стороны общества. У романтиков XIX в. человек как бы «погружался» в природу, «растворялся» в ней, становился органической ее частью. Такая тенденция продолжает существовать и сегодня. Но наряду с ней появляется другая, в соответствии с которой человек, боготворя природу, рассматривает ее скорее как равноправного партнера в своей жизнедеятельности, нежели как предмет слепого поклонения.

В утопическом романе Эрнеста Калленбаха «Экотопия»<sup>32</sup>, выдержанном в романтических тонах, описываются прямо-таки идиллические отношения, установившиеся между человеком и природой. Экотопийцы с любовью относятся к земле, животным, растениям, они вернулись к

<sup>32</sup> *Callenbach E. Ecotopia. The Notebooks and Reports of William Weston. New York; Toronto, 1977 (1-е изд.—1975 г.).* Действие романа происходит в 1999 г. в независимом государстве Экотопия, которое возникло на месте нынешних штатов Калифорния, Вашингтон и Орегон, отделившихся в 1980 г. от США. В то время как последние чуть ли не погибают от разгула насилия и загрязнения окружающей среды, Экотопия процветает благодаря разумной экологической политике.

естественной жизни, за что природа платит им сторицей. У них изобилие овощей, зерна, мяса. Картины животных, мирно пасущихся на лугах, радуют глаз. Снова в почете ремесло ковбоя. Страна покрылась лесами, которые дарят людям здоровье и бодрость, а заодно и древесину, которая прочно вытеснила алюминий и пластик. Впрочем, гармония в Экотопии существует не только между человеком и природой, но также между человеком и всем окружающим его вещным миром, всей средой его обитания. «Они (эко-топийцы.— Э. Б.), по всей видимости, испытывают что-то вроде того чувства, какое должны были испытывать индейцы,— чувство, что и лошадь, и вигвам, и лук, и стрела органически вырастают, как и сам человек, из природы»<sup>33</sup>. Когда экотопийцы строят деревянный дом, они «не то чтобы насильно придают дереву форму здания, а скорее взаимодействуют с ним»<sup>34</sup>, так что барьер, отделяющий дерево от человека, как бы исчезает.

Установление гармонии между человеком, природой и вещественным миром сопровождается в Экотопии изменением отношения к технике при трансформации самого технического мира: легковая машина исчезает вовсе, а бытовая техника не создает излишнего шума. Ведь жизнь человека должна быть наполнена только «естественными звуками», такими, как шум ветра, шаги человека, плач ребенка.

Картины жизни в Экотопии, рисуемые Калленбахом, достаточно точно отражают мировоззрение современного утописта-романтика, который связывает принципиальное изменение отношений между человеком и природой с устранением опосредующих звеньев или радикальным изменением их функций. Речь идет прежде всего о науке и технике, в которых он видит препятствие на пути постижения сокровенного смысла природы, равно как и на пути сближения человека с человеком и освобождения его от различных форм тирании, порождаемых фетишизацией техники и сциентистским способом мышления.

В романтической утопии первой половины XIX в. наука и техника не подвергались поношению и отрицанию, ибо они не успели еще в такой степени обнаружить свою противоречивость, чтобы предстать перед «критическим» сознанием буржуазного общества в качестве препятствия

---

<sup>33</sup> *Callenbach E. Op. cit., p. 47.*

<sup>34</sup> *Ibidem.*

на пути «естественного» развития человека. Современный американский романтик занимает в лучшем случае сдержанно критическую позицию в отношении науки и техники и ее «мандаринов» — технократов. Отсюда романтическая критика «разума», рациональности и эффективности, идеализация непосредственного чувственного опыта, принимающая подчас форму апологии мистицизма. На этом фундаменте строятся все отношения в романтической утопии, где технократия как система господства ликвидируется, каста технократов исчезает, научные методы исследования и организации общественной жизни утрачивают универсальный характер, который, как считает романтик, придали им технократы.

Романтическая утопия выступает, таким образом, как материальное воплощение антитехнократической культуры, в котором слиты воедино и ностальгия по прошлому — реальному или мнимому, и нежелание или неспособность принять новый, усложняющийся и все более недоступный (в своей целостности) непосредственному восприятию мир. Если любая утопия — попытка к бегству в более простой и понятный мир, то, пожалуй, нигде это стремление не выражено с такой прямоотой и силой, как в романтической утопии. Последняя может рассматриваться как выражение интересов, настроений и ориентаций тех групп американского общества, которые отбрасываются в процессе его развития на социальную «периферию», но которые не стремятся ни пробиться в истеблишмент, ни перестроить существующий мир через посредство социально-политических механизмов.

Тип мышления такого рода строится на переоценке характера и смысла всей человеческой деятельности, и прежде всего такой его формы, как труд. В романтической утопии труд — это не просто «свободная от эксплуатации деятельность», но процесс игрового рода, даже когда отсутствует непосредственное отождествление труда с игрой. Подобная трактовка уходит корнями в европейскую народную утопию. И хотя, как это показал К. Маркс<sup>35</sup>, идея превращения труда в игру не имеет шансов на практическое осуществление, она неизменно воспроизводилась и продолжает воспроизводиться еще более активно, чем прежде, различными типами утопий, в первую очередь романтической. Это, можно сказать, «вечная» утопическая

---

<sup>35</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. II, с. 110,

идея, связанная с неизбежно формирующимся в сознании наемного труженика представлением о принудительном труде как проклятии<sup>36</sup>, подкрепляемом некоторыми тенденциями в развитии производства и жизненного стиля современного капиталистического общества.

Дальнейшее исчезновение «игровых» моментов из повседневной жизни и из процесса производства, «административная революция» и НТР в развитых капиталистических странах повлекли за собой существенные изменения в психологических и личностных установках огромного большинства людей<sup>37</sup>. От них требуются теперь новые по сравнению с прошлым качества, такие, как подчинение своей деятельности и своих интересов «коллективистским» целям, дисциплинированность, даже известный конформизм, которые только усиливают представление о внешнем, отчужденном, не-игровом характере труда. Добавим к этому стандартизацию быта и досуга, воздействие так называемой массовой культуры, формирующей сознание десятков миллионов читателей, слушателей и зрителей,— и мы должны будем прийти к выводу, что для подавляющего большинства американцев уже не только труд, но и досуг оказывается в значительной мере «регламентированным», «привнесенным» извне. В этих условиях отрицание «запрограммированного» существования предпринимается с позиций «игры» — не как развлечения, а как освобождения от жестких внешних рамок, как спонтанного, имеющего цель не вовне, а в самом себе проявления существенных сил человека.

Примечательно, что некоторые из романтиков, опирающиеся на психоанализ, связывают превращение труда в игру с реабилитацией Эроса как инстинкта жизни. Эта позиция нашла выражение, в частности, у Нормана Брауна. «Инстинкт жизни, или сексуальный инстинкт,— писал он в конце 50-х годов,— требует такой активности, которая по контрасту с нашим нынешним способом деятельности может быть названа не иначе, как игрой»<sup>38</sup>. Вот почему

<sup>36</sup> «...Смит прав в том отношении,— пишет Маркс,— что в исторических формах труда,— таких, как рабский, барщинный, наемный труд,— труд выступает всегда как нечто отталкивающее, всегда является *трудом по внешнему принуждению*, а в противоположность ему не-труд выступает как „свобода и счастье“» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. II, с. 110).

<sup>37</sup> См.: *Замоскин Ю. А.* Кризис буржуазного индивидуализма и личность. М., 1966.

<sup>38</sup> *Brown N.*, *Life Against Death*, p. 307,

достижение внешней и внутренней свободы, превращение труда, как и всей жизнедеятельности в целом, в игру, устранение психической репрессии оказываются для утописта-романтика взаимосвязанными и взаимозависимыми целями.

Говоря о свободном обществе, он лишь походя затрагивает вопрос об отношениях по поводу собственности. Романтик в общем не отвергает институт частной собственности как таковой, направляя критику главным образом против монополий, в которых видит экономическую основу всех форм принуждения. Вообще современного романтика экономические проблемы волнуют так же мало, как и его предшественников. Соединенные Штаты, полагает он, достигли такого уровня в своем материальном развитии, когда можно свободно перенести акцент на более существенные в его представлении нематериальные ценности и факторы развития.

Отсюда антропоцентристский характер романтической утопии, в которой высшей ценностью объявляется человек — «свободный», наделенный «новой чувственностью», живущий «естественной жизнью» и в общем мало похожий — как бы ни отличались друг от друга альтернативные портреты — на обитателей «индустриальной пустыни» второй половины XX в. «Экотопийцы, — пишет в своем романе Эрнест Калленбах, — выглядят чуть ли не как диккенсовские персонажи: часто несколько забавными, но не странными или отталкивающими, как хиппи шестидесятых годов. Модные шляпы и прически, куртки, жакеты, гамаши, трико... В отношениях между людьми чувствуется какая-то раскованность, игра, они ведут себя так, как будто у них уйма времени, и они с интересом ждут, что же еще принесет им случай. Нет никакой угрозы открытого преступного насилия, какая висит над нашими общественными местами, но зато столько сильных, открыто прорывающихся эмоций!»<sup>39</sup>

Особо важное значение придается современными утопистами-романтиками психической свободе личности нового общества, трактуемой как спонтанное проявление первичных влечений. Это представление, развитое Маркузе, Брауном и Гудменом, основывается на постулате о психической репрессии как основе всех форм подавления и экс-

---

<sup>39</sup> Callenbach E. Op. cit., p. 10.



плуатации человека, на которых зиждется цивилизация, ориентированная не на развитие личности, а на производительность и эффективность.

Среди сторонников этой точки зрения нет, правда, единого мнения относительно того, какие именно и в какой мере первичные влечения должны быть «реабилитированы» и «освобождены»: должен ли это быть только Эрос, инстинкт жизни, как полагал, например, Маркузе, или же, как Эрос, так и Танатос, инстинкт смерти, на чем настаивал Н. Браун; должны ли они получить только частичную — дабы не прийти к саморазрушению — или полную свободу. Но суть дела от этого не меняется: реабилитация и освобождение влечений должны быть осуществлены таким образом, чтобы обеспечить ликвидацию антагонизмов между душой и телом, разумом и чувством, трудом и игрой, индивидом и обществом и в итоге «вернуть» человека (а тем самым и общество в целом) к естественному состоянию. Но это уже не то естественное состояние, которое было воплощено во многих романтических (руссоистских) утопиях XIX в. Утописты-романтики прошлого искали модель свободного человека и счастливого общества преимущественно в далеких, «диких» странах (где-нибудь на Маркизских островах), т. е., в сущности, в архаическом, докапиталистическом состоянии общества. Такого рода состояние, ассоциируемое порою с некоторыми районами «третьего мира», и поныне привлекает утописта-романтика. Но теперь его гораздо больше интересуют в качестве модели «архаические», «до-репрессивные» состояния психики человека — как в филогенезе, так и в онтогенезе. Иными словами, его интересует — как воплощение искомого идеала — не социально-историческое, а психическое детство человека и человечества в прямом и переносном смысле слова, ибо детство ассоциируется с таким состоянием психики, таким мироощущением и мировосприятием, когда изначальные влечения еще не подавлены, время течет свободно, а деятельность носит игровой характер.

У американского романтика нет однозначного и ясного представления о том, как построить свободное общество. Единственное, пожалуй, что он готов предложить в качестве общей предпосылки решения проблемы, — это повторить призыв своих предшественников к разрыву с существующим обществом, к бегству в утопическую коммуны или собственный «Уолден». Разница, видимо, лишь в том, что нынешний романтик трактует такое бегство (в духе неко-

торых восточных доктрин, в частности, популярного в Америке 60-х годов дзен буддизма) не просто как физический разрыв с окружающим миром, а как бегство в себя. Человек согласно этой установке должен стремиться не к реконструкции внешнего мира, не к поискам в пределах этого мира анклава, «где оскорбленному есть чувству уголок», а к перестройке (без попыток адаптировать его к среде) своего внутреннего мира, которая позволила бы ему придать собственной жизни новый смысл и почувствовать себя свободным человеком. Романтическая утопия продолжает, таким образом, характерную для Америки традицию поисков индивидуального пути в желанный мир. Это специфическая форма нейтрализации отрицательных последствий как предпринимательского индивидуализма, так и «спимающего» его корпоративного «коллективизма» на пути этического и психологического индивидуализма.

Общей чертой всех рассмотренных утопий — технократической, либертаристской, романтической — является отрицание политики как самостоятельной сферы преобразующей деятельности (или преуменьшение ее роли), ориентация на разрешение проблем, перед которыми стоит Америка, неполитическими средствами. Здесь дают о себе знать и некоторые особенности становления американского общества, и сильная антиэтатистская традиция, всегда существовавшая в США, и, наконец, скептическое отношение многих американцев к политике.

Но в рамках американской утопии всегда существовала и продолжает сохраняться сегодня устойчивая традиция, связывающая решение национальных проблем и построение идеального общества с использованием политических механизмов и осуществлением политических преобразований. Эта традиция воплощается сегодня в двух типах утопии — социалистической и — как мы будем ее называть — демократической.

Проникнутая пафосом борьбы за осуществление ценностей и идеалов, провозглашенных двести лет назад «отцами-основателями», демократическая утопия апеллирует к идеям и идеалам американского Просвещения, правовым нормам, закрепленным конституционными актами, к духу массовых демократических движений конца XIX — первой половины XX в. Она продолжает и развивает традиции «утопии фермерской Америки», но при этом делает существенные поправки на историческое время, связанные с развитием техники, усложнением социальной структуры

общества, изменением роли и функций государства и рынка. Развиваясь в русле радикал-демократического и либерал-реформистского типов политического сознания<sup>40</sup>, эта утопия вырастает из поиска альтернативных путей буржуазно-демократического развития Америки и стимулируется, как показал исторический опыт 60—70-х годов, массовыми движениями протеста против политического истощения.

В основе этой утопии лежит представление об обществе, в котором политическая власть находится в руках народа (возвращена народу), причем каждый гражданин непосредственно участвует как в принятии и осуществлении решений, затрагивающих его интересы (партиципаторная демократия), так и в «проектировании» собственного будущего (антиципаторная демократия).

Идеал партиципаторной демократии имеет, как мы уже отмечали, глубокие корни в американском политическом сознании. Относительная слабость центральной власти (государства), открывавшая широкий простор для местной инициативы; сила общинных традиций; длительность процесса колонизации американского Запада<sup>41</sup> способствовали укоренению идеи партиципаторной демократии в национальном сознании и превращению ее в важный элемент политической культуры оппозиции. Принцип партиципаторной демократии практиковался в той или иной форме в большинстве американских утопических общин<sup>42</sup>. Поэто-

---

<sup>40</sup> См.: Современное политическое сознание в США, гл. II и V.

<sup>41</sup> «...В период колонизации Запада роль государства в освоении свободных земель была также невелика, и все общественные проблемы решались на местах путем непосредственного участия большинства поселенцев. Привычка широких масс американцев к прямому участию в управлении и принятии решений в свое время была отмечена... А. де Токвилем как особое свойство их национального сознания...» (*Новинская М. И. Студенчество США: Социально-психологический портрет. М., 1977, с. 137*).

<sup>42</sup> Эта практика породила немало споров и дискуссий. Профессор И. Брум, один из членов колонии Рескин (штат Теннесси), существовавшей в 90-х годах прошлого столетия, обосновывая принцип, который сегодня назвали бы «партиципаторной демократией», рассуждал следующим образом. При наличии представительной демократии «вся органическая община уступает свои права и функции небольшому числу лиц, составляющих лишь часть ее; но в них олицетворена лишь малая доля ума и воли всей общины, и в конце концов внутренний распорядок законодательного представительства ведет к тому, что власть сосредоточивается в руках одного лица. Между тем при участии в управлении всех членов общины, без законодательного пред-

му часто в процессе поиска демократической альтернативы американцы обращались к идее партиципаторной демократии (неизбежно идеализируя при этом реальный исторический опыт), в которой видели чуть ли не универсальное средство деbüroкратизации и деэатизации всей общественной жизни и возвращения власти в руки самого народа. Так было и во второй половине 60-х — начале 70-х годов, когда эта идея стала на время одним из лозунгов многих групп протеста.

Но как применить принцип партиципаторной демократии, исторически действовавший в рамках небольшой общины, к Америке в целом? Как на его основе обеспечить эффективное управление такой сложной системой, как современное американское общество? Строго говоря, утопист не обязан задаваться подобными рода вопросами. Потому он и утопист, что, формулируя общественный идеал, он отвлекается от реальных тенденций общественного развития и реальных возможностей его осуществления. Для него важен идеал сам по себе — как принцип. Он видит в партиципаторной демократии принцип решения волнующих его проблем — и это для него главное.

Конечно, это не значит, что в США вовсе не предпринимались попытки разработать проект общества, основанного на принципе партиципаторной демократии в той или иной его форме. В этом направлении действовали в 60-е годы активисты группы СДО («Студенты за демократическое общество»), что нашло отражение в известной «Порт-Гуронской декларации»<sup>43</sup>. В этом же направлении продолжают работать сегодня некоторые бывшие активисты новой левой, группирующиеся вокруг журнала «Уоркинг пейперс фор э нью сэсайети».

---

ставительства, препятствующего ее действиям, имеется возможность привлечь к общему делу управления наиболее умных людей, которые будут руководить волей общины. При этом, конечно, честолюбивые и хищные элементы тоже получают возможность высказываться, по это не более как справедливо при общем равноправии, и мнение умных не может заглушаться преступными мерами представителей» (*Тогомиац В. Ф., Устинов В. М. Утопии: Социальный рай на земле. М., 1917, с. 47*).

<sup>43</sup> См.: *The New Left. A Documentary History*. Ed. by Teodori M. Indianapolis; New York, 1969. Анализ этой декларации и других документов, разрабатывающих идею партиципаторной демократии, дан в книгах: *США: студенты и политика. М., 1974*; *Новинская М. И. Студенчество США: Социально-психологический портрет; Современное политическое сознание в США, М., 1980*.

Но, пожалуй, наиболее интересная попытка разработать модель нового общества, в котором принцип партиципаторной демократии получил бы конкретное воплощение, предпринята Олвином Тоффлером в книге «Третья волна».

Тоффлер исходит из постулата, который разделяют сегодня многие американские социологи и политологи различных политических направлений: политические институты, существующие в Соединенных Штатах и других «индустриальных странах» «перегружены», они «безнадежно устарели» и «перестали работать». Поэтому по мере того, как будет осуществляться переход от «индустриального общества», или, как он его еще называет, общества «Второй волны» цивилизации, к новому обществу — обществу «Третьей волны», политическая структура должна будет претерпеть фундаментальные изменения. В новом обществе, говорит Тоффлер, политическая жизнь должна строиться на основе «трех ключевых принципов».

Первый из них — «власть меньшинств» (*minority power*). Это означает, что правление большинства, ключевой легитимизирующий принцип эры «Второй волны», все больше устаревает. Не большинство, а меньшинства играют ведущую роль. И политическая система должна все в большей мере отражать этот факт<sup>44</sup>. Тоффлер связывает это изменение с процессом «демассификации» современного общества, вместе с которой, как он полагает, утрачивает свое значение не только законность власти большинства, но и сама возможность «мобилизации большинства или даже правящей коалиции»<sup>45</sup>. «Вместо высоко стратифицированного общества, в котором несколько крупных блоков образовывали большинство, мы имеем конфигуративное общество — общество, в котором тысячи меньшинств, существование многих из которых носит временный характер, находятся в непрерывном круговороте, образуя совершенно новые переходные формы, редко составляющие коалицию, обеспечивающую консенсус в 51% по основным вопросам»<sup>46</sup>.

Но как практически обеспечить участие меньшинств в процессе принятия решений? Как придать ему подлинно демократический характер? Тут, говорит Тоффлер, могут быть самые разные решения. «...В конце концов мы можем даже избирать по крайней мере некоторых из наших долж-

<sup>44</sup> *Toffler A. The Third Wave. N. Y., 1980, p. 435.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 436.

<sup>46</sup> *Ibid.*

ностных лиц самым старым способом: по жребию»<sup>47</sup>. Но можно, добавляет он, найти другие, более современные пути. Например, сохранить существующие представительные учреждения, но изменить их полномочия и процедуру принятия решений, оставив за ними 50% голосов при решении того или иного вопроса, а остальные 50% отдав «случайным» представителям нации. «Такая система, — полагает Тоффлер, — не только бы обеспечила более репрезентативный процесс, чем любое из „представительных“ правительств, но и нанесла бы сокрушительный удар по группам специальных интересов и лобби, наводняющим коридоры большинства парламентов. Таким группам пришлось бы пытаться воздействовать на народ, а не на отдельных выборных представителей.

А если пойти еще дальше, можно было бы вообразить ситуацию, когда избиратели того или иного округа выдвигают в качестве своего «представителя» не отдельное лицо, а взятую наугад группу лиц. Эта группа могла бы непосредственно «служить» в конгрессе — как если бы это было отдельное лицо... Или она могла бы выбрать кого-то, кто в свою очередь представлял бы ее, получая при этом инструкции, как голосовать...»<sup>48</sup>.

Второй ключевой принцип политической системы будущего — так называемая «полупрямая демократия» (*semi-direct democracy*), когда воля народа выражается и через его представителей, и путем самопредставительства, т. е. непосредственного участия в принятии решений на законодательном и исполнительном уровне. «Используя самые современные компьютеры, спутники, телефонную и телеграфную связь, технику опросов и другие средства, образованные граждане могут — впервые в истории — начать самостоятельно вырабатывать многие из политических решений.

Вопрос не стоит: или — или. Речь не идет ни о противопоставлении прямой демократии непрямой, ни о противопоставлении самопредставительства представительству через других.

Обе системы имеют свои преимущества, и существуют в высшей степени творческие, хотя и не использованные до конца способы соединения прямого участия граждан и „представительства“ в новую систему полупрямой демо-

<sup>47</sup> Ibid., p. 441.

<sup>48</sup> Toffler A. The Third Wave, p. 442.

кратии»<sup>49</sup> Конкретно полупрямая демократия, поясняет Тоффлер, могла бы осуществляться на основе использования различных технических процедур. Например, к головам законодателей, выступающих «про» и «контра» какого-то законопроекта, могли бы приплюсовываться голоса его противников и сторонников за пределами законодательного органа, так что конечный итог голосования действительно выражал бы, как полагает автор «Третьей волны», волю народа.

И, наконец, третий «ключевой принцип», лежащий в основе новой политической системы,— принцип «разделения решений», в какой-то мере нейтрализующий нынешнюю «перегрузку». Суть его проста: власть должна быть более децентрализованной, а решения должны приниматься на различных уровнях: те, которые касаются местных дел,— на местном уровне, затрагивающие общенациональные интересы — на общенациональном уровне. Возможно, что некоторые вопросы пришлось бы решать на всех уровнях сразу. Очень важно также, замечает Тоффлер, создать систему транснациональных институтов, ибо многие вопросы, скажем валютно-финансовые или экологические проблемы, сегодня уже не под силу национальному государству.

Так выглядят контуры политической системы, которая, по мысли Тоффлера, могла бы привести к подлинному народовластию в Америке, при условии, что политические изменения были бы дополнены изменениями в сфере организации производства, распространения информации, образования и др. Корпорации следовало бы поставить в более жесткие рамки, пишет автор «Третьей волны», так, чтобы одним из основных мотивов их деятельности стала забота о благе всего общества. Промышленность должна быть децентрализована, а производимая ею продукция — «демассифицирована». «Демассификация» должна затронуть и другие сферы общественной жизни, в частности, так называемую «инфосферу», т. е. сферу производства и распространения информации: печать, радио, телевидение должны работать на «меньшинства», каждое из которых имеет особые интересы и нуждается в специальной информации. Образование требуется привести в соответствие с современным уровнем знаний и подчинить задаче формирования нового социального характера «личности буду-

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 446.

щего», о которой следует сказать хотя бы несколько слов.

Тоффлер хотел бы, чтобы люди XXI в. быстрее выросли и у них раньше, чем у современного американца, проявлялось чувство ответственности. Чтобы, отличаясь большей индивидуальностью, они могли решительнее, чем наши современники, оспаривать авторитеты. Чтобы они, не забывая о деньгах, не работали только ради денег и меньше, чем нынешние поколения, придерживались потребительской и гедонистской ориентаций. Чтобы они обладали способностью умело сочетать работу с игрой, производство с потреблением, физический труд с умственным, абстрактный подход с конкретным, объективный с субъективным. Это должны быть, поясняет Тоффлер, не аристократы, но и не чигисханы, а просто гуманные, счастливые люди, испытывающие радость от своей работы, от общения друг с другом и близости к природе, свободно созидающие свой внутренний и внешний мир<sup>50</sup>.

Тоффлер не связывает создание демократического общества в США (как, впрочем, и в других «индустриальных странах») с коренной перестройкой отношений собственности, с социальной революцией. Он сторонник изменений путем реформ, осуществляемых при непосредственном участии народа и под руководством самого народа. Естественно, что он не рассматривает свой проект как антикапиталистическую альтернативу. Однако предлагаемая им модель — сознает он это или нет — несовместима ни с логикой эволюции современного капитализма, ни с теми целями, которые сознательно ставят перед собой корпорации и буржуазное государство. И хотя тоффлеровская утопия<sup>51</sup> (как

---

<sup>50</sup> *Toffler A. The Third Wave, p. 407.*

<sup>51</sup> Любопытно, что Тоффлер, который, как мы знаем, ратовал за создание социальных утопий, называет свой проект не утопией, а «практопией». «Мы видим здесь,— говорит он о „Третьей волне“,— контуры... совершенно нового образа жизни... И вряд ли описанная здесь новая цивилизация может быть названа утопией... Мы присутствуем здесь при рождении жанра, который можно было бы назвать „практопией“, когда изображается не лучший и не худший из всех возможных миров, а мир, которому мы отдаем предпочтение перед реально существующим и который практически осуществим... Практопия предлагает позитивную, даже революционную альтернативу, лежащую в пределах реально достижимого» (р. 374, 375). Тоффлер действительно изображает не лучший из возможных миров, но способ, которым он строит свой проект, дает все основания назвать последний утопией.



и другие проекты, формирующиеся в русле демократической утопии), отражающая попытки либерального сознания найти выход из того тупика, в котором оказалась к концу 70-х годов либеральная Америка, так и не указывает реальные пути преодоления кризиса, она дает определенное представление — пусть частичное — о том комплексе идей и идеалов, который формируется на левом фланге буржуазной Америки.

Как и в прошлом, крайнюю левую позицию в спектре американских социальных утопий занимает сегодня **социалистическая утопия**. В нашей литературе уже отмечалось, что «на протяжении нескольких последних десятилетий социалистическое сознание в Америке складывалось одновременно в руслах различных социально-политических движений и принимало разнообразные формы. В рамках организованного коммунистического движения оно существует в форме революционного социалистического сознания (или научного социализма). Одновременно это сознание выкристаллизовывается и в русле буржуазно-демократических движений и процессов, опирающихся на либеральную традицию, где оно выступает в форме реформистского (буржуазного) социализма<sup>52</sup>. Наконец, социалистическое сознание формируется в русле массовых демократических движений протеста, развивающихся на непролетарской основе и опирающихся на интеллектуальную и политическую традицию радикализма»<sup>53</sup>.

Социалистический идеал, формирующийся на немарксистской, непролетарской основе, несет на себе более или менее отчетливую печать утопизма. И хотя послевоенная Америка не дала ни утопических романов в духе Э. Беллами или У. Хоуэллса, ни фундаментальных утопическо-социалистических доктрин, очерчивающих общую перспективу социалистического развития Соединенных Штатов, все же на протяжении 50—70-х годов в стране продолжала развиваться утопическо-социалистическая традиция. Появился ряд утопий, которые, несмотря на все их взаимные различия, объединяет такая черта, как отрицание капитализма — не той или иной его разновидности, а капитализма как такового, как системы общественных отношений, способа

---

<sup>52</sup> Сущность буржуазного социализма раскрыта К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Манифесте коммунистической партии».

<sup>53</sup> Современное политическое сознание в США, с. 338.

производства материальных благ, и признание необходимости замены его социализмом.

Наибольший интерес в этом плане представляют такие формы современной американской социалистической утопии, как «коммунитарный социализм» Э. Фромма; социализм «новых левых», который Г. Маркузе, сам оказавшийся одним из его теоретиков, довольно метко окрестил «сюрреалистическим социализмом»; «революционный социализм», начавший формироваться в условиях спада массовых движений протеста и представлявший собой попытку дать синтез взглядов «старых» и «новых левых» (М. Лернер); наконец, так называемый демократический социализм М. Харрингтона.

Надо заметить, что ни в одном другом ответвлении социально-утопической традиции не намечилось такого разрыва между прошлым и настоящим, как в социалистической утопии. В XIX и начале XX в. она носила спекулятивно-фантастический характер, выступая в качестве специфической реакции на противоречия капитализма. При этом социализм нередко трактовался как антикапитализм, а точнее — как капитализм наизнанку. Нынешний утопист, придерживающийся социалистической ориентации, реагирует уже не только на язвы капитализма, но и на недостатки и просчеты (реальные или мнимые) в строительстве социалистического общества. Поэтому его утопия часто обращается своей критической стороной как против капитализма как системы общественных отношений, так и против конкретных форм и методов практического воплощения социалистического идеала, которые рассматриваются как якобы несоответствующие природе последнего. При этом в одних случаях нынешняя социалистическая утопия выступает с претензией на принадлежность к марксистской традиции, в других — откровенно отмежевывается от нее. По сути же дела и в том, и в другом случае она развивается вне марксистской традиции и в противоречии с ней, хотя и заимствует порою «марксистский» лексикон.

Это родовые особенности, присущие современной социалистической утопии, в том числе и американской, хотя последняя имеет особые черты, связанные со спецификой политической жизни США, прежде всего с отсутствием массового социалистического движения и массовых социалистических организаций, а также с влиянием реформистских тенденций в рабочем движении.

Одной из самых ранних форм американского утопического социализма в послевоенные годы стал так называемый коммунитарный социализм Эриха Фромма. Воспитанный в духе критической теории Франкфуртской школы, Фромм никогда не принимал активного участия в социалистическом движении (хотя и присоединился в 50-х годах к американской социалистической партии) и всегда отвергал социалистическую революцию. Единственным эффективным путем гуманизации общественных отношений и осуществления импониовавшего ему Марксова идеала гармонической личности он считал методы «социальной терапии» и как ее конкретную форму — «коммунитарный социализм». «...Гуманизация технологического общества, — писал он в одной из последних своих работ, — ...может найти полное выражение только в движении, которое не является бюрократическим, которое не связано с политическими машинами и которое рождается как результат активных и имажинативных усилий тех, кто разделяет одни и те же цели. Такое движение само по себе, по своей организации и методу, служило бы выражением той цели, осуществлению которой оно посвящено: воспитанию членов общества нового типа в процессе борьбы за это общество»<sup>54</sup>.

Проект Фромма, первый вариант которого был сформулирован им в 50-х годах<sup>55</sup>, имеет отношение к социалистической традиции лишь постольку, поскольку он в замысле направлен на ликвидацию форм отчуждения, порождаемых капиталистическими общественными отношениями. В некоторых других отношениях он стоит ближе к романтической и демократической, нежели к социалистической утопии.

Фромм выдвигает четыре группы задач, решение которых могло бы, по его представлению, привести к «гуманизации технологического общества». Это «1. Планирование, которое включает систему „Человек“ и основывается на нормах, вытекающих из исследования оптимального функционирования человеческого существа. 2. Стимулирование

---

<sup>54</sup> *Fromm E.* The Revolution of Hope. N. Y., 1968, p. 151.

<sup>55</sup> Лозунг «гуманистического коммунитарного социализма» Фромм выдвинул еще в конце 40-х годов (см.: *Fromm E.* Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics. N. Y., 1947, p. 363), но разработал его он несколько позднее, в «Здоровом обществе» (1955). Работа над проектом была продолжена в двух последующих книгах — «Революция надежды» (1968) и «Иметь или быть?» (1976).

активности индивида посредством вовлечения его в стихийно-массовую деятельность и пробуждения у него чувства ответственности. Следствием этого было бы замещение нынешних методов отчужденной бюрократии методами гуманистического управления. 3. Изменение модели потребления в таком направлении, которое способствовало бы пробуждению активности и уменьшению „пассивности“. 4. Возникновение новых форм психодуховной ориентации и приверженности, которые служат эквивалентами духовных систем прошлого»<sup>56</sup>.

Своеобразный план решения этих задач Фромм набросал в «Революции надежды». Необходимо, утверждал он, организовать так называемое Движение, целью которого была бы мобилизация людей доброй воли на борьбу за гуманизацию Америки. Это Движение должно направляться Советами — национальным и местными, которые состояли бы из авторитетных людей, объединенных стремлением к гуманизации технологического общества и способных оказать влияние на общественность. Советы направляли бы работу «Клубов», этих «культурных, социальных и персоналистских центров»<sup>57</sup> (каждый численностью от 100 до 300 человек), которые вели бы политико-просветительскую работу и по возможности пытались бы воздействовать на различные общественные силы в плане гуманизации политического процесса. Наконец, самыми массовыми и активными были бы «Группы» численностью до 25 человек каждая. Именно в рамках групп, полагает Фромм, могла бы наиболее интенсивно осуществляться повседневная трансформация американских граждан и формирование нового типа общественных отношений. «Их члены придерживались бы новой философии, философии любви к жизни, они стремились бы к ее осуществлению в человеческих отношениях, политике, искусстве, социальной организации... ни одна из этих сфер человеческой деятельности не была бы отделена от другой, но каждая обрела бы свое значение в соотношении с другими»<sup>58</sup>.

В 1976 г. появилась последняя книга Фромма — «Иметь или быть?». В ней он развил и уточнил свои взгляды на «коммунитарный социализм» как на новый тип общества, в котором «способ существования» был бы ориентирован не на «обладание», как в современном промышленно раз-

<sup>56</sup> *Fromm E. The Revolution of Hope*, p. 94, 95.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>58</sup> *Fromm E. The Revolution of Hope*, p. 158.

витом обществе, а на «бытие» индивида, на сам процесс его существования. Первым шагом по пути создания такого общества, утверждает Фромм, должно было бы стать подчинение производства «здоровому потреблению», формы которого выбирались бы самими потребителями, а не навязывались им извне корпорациями или государством. Фромм убежден, что именно изменение структуры потребностей способствовало бы созданию «новой формы экономической системы, отличной и от нынешнего капитализма, и от централизованного государственного социализма, и от шведского тотального бюрократического государства благосостояния»<sup>59</sup>. Что же касается обобществления средств производства, то, как утверждает Фромм, выдвижение такой «общей цели» без конкретного плана «гуманизации» общественных отношений не может служить надежной гарантией движения к подлинному социализму.

Вторым важным условием построения нового общества американский утопист считает практическую реализацию принципов «индустриальной и политической партиципаторной демократии». Это означало бы, поясняет Фромм, что каждый член производственной или любой другой организации играл бы активную роль в ее жизни как на уровне «индивидуального трудового процесса», так и на самом высоком уровне, когда принимаются общие решения, касающиеся предприятия в целом. Это означало бы также, что индивид был бы заинтересован в решении проблем, стоящих перед коллективом (общиной), не меньше, чем в решении своих личных проблем. «...Подлинная политическая демократия может быть определена как такая система, при которой жизнь по-настоящему интересна»<sup>60</sup>. Само собою разумеется, добавляет Фромм, что «активное участие в политической жизни требует максимальной децентрализации как в промышленности, так и в политике»<sup>61</sup>, ибо гуманистическое общество может быть только децентрализованным, дебюрократизированным обществом, в котором люди никогда не стали бы делать то, что им приходится делать в бюрократическом обществе, когда модель поведения навязывается им извне.

Фромм подчеркивает, что он не выступает ни против дальнейшего промышленного развития, ни против планиро-

---

<sup>59</sup> *Fromm E. To Have or to Be?* N. Y., 1976, p. 179.

<sup>60</sup> *Fromm E. To Have or to Be?*, p. 182.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 184.

вания, шн против научно-технического прогресса. Важно только, поясняет он, чтобы они происходили на фоне де- бюрократизированного и децентрализованного общества.

В своей последней книге американский социолог возвращается к старой утопической идее (о ней он вел речь еще в «Здоровом обществе») «гарантированного ежегодного дохода», согласно которой «все лица, независимо от того, работают они или нет, имели бы безусловное право не голодать и не быть лишенными крова. Они получали бы не больше, чем это в общем необходимо для поддержания жизни, но и не меньше...»<sup>62</sup>. Фромм подчеркивает, что придает этому требованию тем большее значение, что оно «неприемлемо для системы, основанной на эксплуатации и контроле»<sup>63</sup> и потому имеет радикально освободительный характер.

Утопия Фромма — типичная «кабинетная» утопия, рожденная сознанием мелкобуржуазного типа. Сложившаяся в принципиальных своих чертах в 40—50-х годах (потом были в основном дополнения и уточнения), она ни в тот период, ни впоследствии не могла служить реальной программой преобразования американского (или какого-либо другого) общества. Ее гуманизм абстрактен, он лишен политического, экономического или организационного «обеспечения». Но утопия «коммунитарного социализма» достаточно точно зафиксировала кризисное состояние немарксистского социалистического сознания в Америке 40—60-х годов, аберрации и иллюзии «критического» разума, который видел корень дегуманизации не в противоречии между производительными силами и производственными отношениями, а прежде всего в технологии, способе организации производства и всей общественной жизни, его несоответствии абстрактно трактуемым человеческим потребностям.

В 60-х — начале 70-х годов, в период подъема демократических движений в США, поиски социалистической альтернативы приняли более широкий характер, чем в предшествующий период. Хотя в целом эти движения развивались вне социалистического русла, некоторые из социальных проектов, с которыми выступили в тот период новые левые, имели более или менее отчетливо выраженную социалистическую окраску. Но это был именно «сюрреалистический социализм» (как потом назвал его Г. Маркузе), рождавшийся из сознательной установки на разрыв

<sup>62</sup> Ibid., p. 190.

<sup>63</sup> Ibid.

как с господствующими институтами и ценностями, так и с теми социальными силами (прежде всего с рабочим классом), с революционной деятельностью которых марксизм всегда связывал становление новых, социалистических ценностей и институтов.

Их взору рисовалось общество, характерными чертами которого были бы: «1) ликвидация... труда, которой связан и детерминирован частными потребностями монополистического капитала... а в конечном счете создание подлинного общества, преодолевающего нужду, в котором труд превратился бы в игру, а рынок был бы ликвидирован в результате полной автоматизации трудового процесса; 2) создание нерепрессивной культуры, основанной на превращении нужды в потребность и трансформации сексуальности в эрос, т. е. на переходе от генитальной сексуальности к эротизации всей человеческой личности и всей социальной среды и освобождении человеческого тела от репрессивного десублимированного секса; 3) создание децентрализованных свободных общин, базирующихся на освобождающей технологической и экономической основе, при котором осуществление общего блага было бы необходимым условием личного самоосуществления каждого; 4) ликвидация культурного этноцентризма и создание мирового культурного сообщества, свободного от экономической алчности и политического господства и основанного на любви и взаимопонимании; 5) ликвидация частной собственности, коллективная собственность на средства производства, использование экономических ресурсов для установления мира и гармонии между всеми народами земли; 6) создание новых экспериментальных парадигм общественной жизни — расширение семьи, коммун и т. д.»<sup>64</sup>

Легко заметить, что именно стремление к разрыву с «корпоративным капитализмом», четко прослеживающееся в этой программе, предопределило характер провозглашаемых ею идеалов свободного общества и представления о социализме. Легко заметить и то, что новые левые стремились порвать с реальным социализмом (как они его себе представляли), в котором видели воплощение «бюрократизма» и «этатизма». В итоге образ социалистического общества, формировавшийся в сознании леворадикальных теоретиков, представал как своеобразный «вызов» всему существующему миру, как «пощечина» всем «бюрокра-

---

<sup>64</sup> All We Are Saying. Ed. by Lothstein A. N. Y., 1970, p. 31.

там», «этатистам» и «антигуманистам», к числу которых они часто склонны были причислять всех, кто не соглашался с их взглядами.

Такого рода проект, строившийся, по сути дела, без учета реальных тенденций современного общественного развития и воплощавший субъективистски истолковывавшиеся императивы абстрактного гуманизма, по своей социальной и политической сущности мало чем отличался от «коммунитарного социализма» Фромма. Однако следует отметить, что в 60-х — начале 70-х годов, когда участники массовых демократических движений испытывали острую потребность в альтернативных социальных проектах, он пользовался определенным влиянием.

Поиски социалистической альтернативы продолжались и в условиях спада этих движений. Но поскольку обстановка изменилась, иными должны были быть и проекты свободного общества. Опыт новых левых неизбежно подводил к выводу о необходимости искать иные пути к социализму, о революционной, активной роли американского рабочего класса как ведущей силы революционных преобразований.

Конкретным воплощением этих поисков явилась концепция «революционного социализма», сформулированная в 70-х годах Майклом Лернером. Ее автор исходит из того, что «единственные изменения, которые будут иметь смысл в Америке, — это изменения, которые приведут эту страну к социализму, существенно отличающемуся как от „шведского государства благосостояния“, так и от бюрократических режимов Восточной Европы... Такой социализм... может быть осуществлен в нашей стране только путем революционной борьбы»<sup>65</sup>. При этом социализм трактуется им как «собственность и контроль над средствами производства, а значит, и контроль над всеми сферами жизни, осуществляемые большинством трудящихся... социализм есть выражение лозунга „власть — народу“... Социализм есть радикальная демократия, демократия, распространяемая на все сферы нашей коллективной жизни»<sup>66</sup>.

Именно общественная собственность и общественный контроль со стороны всего народа, подчеркивает Лернер, открывают путь к самоопределению и самоосуществлению, а значит, к такой жизни, в которой будут царствовать «красота», «удовольствие», «любовь» и «мудрость».

---

<sup>65</sup> Lerner M. The New Socialist Revolution. N. Y., 1973, p. XI.

<sup>66</sup> Ibid., p. 287.



Высоко оценивая революционные потенции молодежи (прежде всего студенчества), национальных меньшинств (особенно негритянского населения), женщин, Лернер подчеркивает, что без активного участия рабочего класса (к которому он относит большинство трудящихся, работающих по найму) мажоритарной революции, в которой приняли бы участие десятки миллионов людей и которая, как он считает, является единственно приемлемой для Америки, в стране не совершить. При этом, отмечает он, важно предварительно подготовить массы к непосредственному управлению общественно-политическими процессами. Лернер предлагает создать массовые организации типа «народных советов», которые могли бы, действуя на промышленных предприятиях, в учреждениях, учебных заведениях, по месту жительства, способствовать разработке альтернативных решений по самому широкому кругу вопросов, а в итоге — сплочению масс и борьбе против существующих институтов. «Советы» могли бы в итоге захватить в свои руки политическую власть, что положило бы начало длительному процессу социалистических преобразований.

«Революционный социалист» — убежденный противник насилия. Он хотел бы совершить революцию вообще без какого бы то ни было насилия, т. е. так, как это предлагало большинство социалистов-утопистов XIX в., которые были противниками революции. Однако, понимая, что американская буржуазия власть без боя не отдаст, Лернер скрепя сердце признает за революционером право на применение необходимого насилия, призывая его вместе с тем пользоваться насильственными методами с крайней осторожностью.

Проект Лернера представляет, несомненно, шаг вперед по сравнению с теми проектами, которые предлагали новые левые, не говоря уже о схемах Эриха Фромма. Но он сам не учитывает ни реальные условия существования американского рабочего класса и уровень его сознания, ни реальное соотношение сил внутри страны, ни природу социальной революции, не говоря уже о том, что дает суженное и примитивизированное истолкование содержания социализма.

Говоря о спектре социалистических утопий, сложившемся в послевоенной Америке, нельзя не упомянуть о так называемом «демократическом социализме», представленном Майклом Харрингтоном и другими членами возглавляе-

мого им «Организационного Комитета Демократических Социалистов». Харрингтон исходит из постулата, что эра капитализма подходит к концу: «...мы живем в сумерки эпохи, которая длится более четырех столетий»<sup>67</sup>. В этих условиях «саморазрушение» капитализма, вообще свойственное его природе, происходит нарастающими темпами, в том числе и в Соединенных Штатах. В основе этого «саморазрушения», подчеркивает Харрингтон, лежит процесс «коллективизации», т. е. использование «политических механизмов распределения экономических ресурсов вместо того, чтобы полагаться на рынок»<sup>68</sup>. При определенных условиях эта тенденция может открыть путь к социалистическим преобразованиям.

Хотя Харрингтон оставляет открытым целый ряд вопросов стратегии и тактики этих преобразований и избегает рисовать конкретную картину социалистической Америки, он все же формулирует некоторые принципы, раскрывающие суть его понимания социализма. Он убежден в том, что вопрос о собственности на средства производства и контроле над ними остается важнейшим вопросом, имеющим прямое отношение к социальной трансформации общества. Однако поскольку сегодня в этом плане, как он полагает, капитализм «работает» (в процессе «саморазрушения») на социализм, то задача заключается прежде всего в том, чтобы направить этот процесс по демократическому руслу, т. е. действовать в направлении последовательного и всестороннего осуществления принципов демократии. «Если мужчины и женщины 1776 г. боролись за превращение демократии в принцип нашей политической жизни, мы стремимся сделать ее также принципом нашей экономической и социальной жизни»<sup>69</sup>.

Харрингтон отвергает социальные, экономические и политические структуры, существующие в социалистических странах, видя в них «отклонение» от принципов демократии, а тем самым и от принципов социализма. Отвергает он и стратегию и тактику социалистических преобразований, которые использовались в этих странах как «бюрократические» и «тоталитарные». Харрингтон выступает за демократическое осуществление коллективизации путем использования легальных, находящихся сегодня в руках

<sup>67</sup> *Harrington M. The Socialist Case.—The Center Magazine, 1976. July — August, p. 60.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid., p. 61.*

буржуазии механизмов и институтов власти, в частности демократической партии, которая, как он полагает, могла бы превратиться в дальнейшем в массовую левую партию.

Программа Харрингтона лежит в русле социализма, поскольку предполагает радикальную трансформацию отношений собственности и ликвидацию капиталистической эксплуатации. Но эта программа носит утопический характер, поскольку строится, как и программа Лернера, без учета реальных тенденций развития капиталистической Америки.

## § 2. Негативная утопия и антиутопия

Послевоенные годы стали периодом расцвета негативных утопий (дистопий) в американской футурологии, публицистике и особенно художественной литературе, где они проявились в жанре фантастики<sup>70</sup>. «Торговцы космосом» (в русском переводе «Операция Венера») Ф. Пола и С. Корнблата, «Механическое пианино» (в русском переводе «Утопия 14») К. Воннегута, «451° по Фаренгейту» Р. Бредбери; «Билет на Транай» Р. Шекли; «После бедлама» У. Гвина; «У последней черты» Ю. Бердика и Х. Уилера; «Семь дней в мае» Ф. Нибела и У. Бейли... Вот лишь некоторые из сотен произведений этого жанра, издающихся миллионными тиражами и проникшими во все уголки Америки. Но уже они позволяют исследователю более или менее точно определить спектр негативных идеалов («антиидеалов»), характерных для общественного сознания послевоенной Америки.

---

<sup>70</sup> Имея в виду дискуссионный характер вопроса о соотношении социальной утопии (позитивной и негативной), фантастики и научной фантастики, заметим, что мы рассматриваем эти понятия как нетождественные. Утопия может не содержать в себе ровно ничего фантастического, а фантастика — быть свободной от всякого утопизма. При этом она может быть социальной, научной или технической, ибо когда мы говорим, например, о «научной фантастике», то имеем в виду не уровень ее научности или степень соответствия требованиям, предъявляемым к научному произведению, а ее *объект*, каковым может быть не только наука, но также техника, социальная сфера, политика. Вместе с тем фантастические (научно-фантастические) произведения могут содержать в себе и социально-утопические идеалы, а социальная утопия — использовать приемы, присущие фантастике. Эта тенденция заметно усилилась в условиях массового распространения знаний и увеличения прослойки ученых среди писателей-фантастов.

Выражая негативное отношение к таким явлениям, как мировая термоядерная война, разрушение природной среды, усиление роли буржуазного государства и дальнейшая бюрократизация общественной жизни, ограничение прав и свобод граждан, изменение соотношения сил на международной арене и роли Америки в мире и т. п., негативные утопии образуют широкий спектр типов, в рамках которого определяющая роль принадлежит *анти тоталитаристской, анти технократической и анти военной утопиям*. Такое деление во многом условно, если иметь в виду, что одна и та же негативная утопия может быть направлена одновременно и против господства технократии, и против войны, и против антидемократических тенденций. И все же, если исходить из характера антиидеала, определяющего пафос и основную направленность той или иной конкретной негативной утопии, то предлагаемая типология представляется достаточно обоснованной.

Среди наиболее зловещих антиидеалов современной американской негативной утопии особое место занимает «тоталитаризм», или «тоталитарная диктатура». Представление о «тоталитарном обществе», сложившееся в американском общественном сознании и политической социологии не без влияния со стороны иммигрантов, переселившихся в США из Европы в 30-х—50-х годах (в их числе были такие фигуры, как Ханна Арендт, Герберт Маркузе, Эрих Фромм, Томас Молнар), основывалось во многом на опыте Европы второй четверти XX в., в частности на опыте немецкого фашизма. Проецируемый на фон послевоенной Америки с характерными для нее тенденциями к усилению роли и расширению функций государства и кризисом буржуазного индивидуализма<sup>71</sup>, этот опыт рождал представление о «тоталитаризме» как о системе, сущностью которой является репрессивная диктатура целого по отношению к части: общества — по отношению к индивиду, государства — по отношению к гражданину, организации — по отношению к ее члену.

Не последнюю роль в теоретическом и обыденном оформлении такого представления сыграли романы О. Хаксли и особенно Дж. Орвелла, в первую очередь его «1984». «Орвеллианский мир» (мир 1984-го) стал даже своеобразным символом мира «тоталитарной диктатуры», вну-

---

<sup>71</sup> См.: *Замосшкин Ю. А.* Кризис буржуазного индивидуализма и личность.

шавшей страх не только американским левым, но также сторонникам консервативных ориентаций и даже некоторым группам правых, поскольку в условиях США их мировоззрение продолжало формироваться на базе индивидуалистических, антиэтатистских ценностей.

Влияние европейского опыта и сопровождавших его политических интерпретаций проявлялось еще и в том, что на протяжении 40—50-х годов представление о путях установления «тоталитарной диктатуры» в США связывалось, как правило, либо с «социалистической революцией» — в сознании правых, либо с фашистским переворотом — в сознании левых. Иными словами, эта диктатура рассматривалась как противоестественная по отношению к демократическим порядкам и процедурам, существовавшим (в соответствии с конституционными актами) в Америке на протяжении двухсот лет. Такое представление и поныне сохраняется в сознании большей части американцев. Однако сегодня оно все больше начинает оспариваться как примитивное, не отражающее политической реальности нашего времени. Об этом свидетельствует, в частности, развернувшаяся на страницах журнала «Фючерист» дискуссия о возможности и путях установления «орвеллианского мира» в современных Соединенных Штатах.

Действие футурологического сценария Дэвида Гудмена «Как в Америке наступил 1984 год» разворачивается на фоне столь ординарных и почти привычных для современной американской социально-политической жизни явлений, что наступление «1984» выглядит пугающе естественным и правдоподобным. «К концу 60-х годов, — говорится в сценарии, — рост накопления расщепляющихся материалов и информации относительно производства оружия ведет к эскалации страха перед „атомным терроризмом“ Интеллектуалы, журналисты, лидеры корпораций и политики — все предупреждают, что атомная бомба скоро может выйти из-под правительственного контроля, но никто не может предложить удовлетворительного решения проблемы. Студенты обсуждают возможность производства атомных бомб в частном порядке и вытекающие отсюда последствия. В одном из экспериментальных колледжей на Востоке страны предлагается курс по теме „Как сделать атомную бомбу“<sup>72</sup>. Наконец, «группе идеалистиче-

---

<sup>72</sup> *Goodman D. How 1984 Came to America.— The Futurist, 1978, Dec. p. 354.*

ски настроенных студентов» удается раздобыть плутоний и произвести бомбу, способную разрушить крупный город. Угрожая применить атомное оружие, они шантажируют правительство, требуя удовлетворить выдвинутую ими программу. Страну охватывает паника. Советники президента настаивают на том, чтобы он объявил чрезвычайное положение. Хотя многие из полномочий главы администрации отменены Актом о чрезвычайном положении от 1976 г., он все еще обладает правом отдавать обязательные для исполнения распоряжения, действительные в течение шести месяцев при условии, что он информирует конгресс о своих намерениях. Таким образом, согласно сценарию Гудмена, президент все еще может осуществлять руководство страной посредством «законной диктатуры» с последующим обоснованием своих действий. Пользуясь этим правом, после долгих колебаний он объявляет о введении в США чрезвычайного положения. Он требует ограничения передвижения граждан и свободы прессы, введения запрета на некоторые формы коммуникаций и предоставления полиции почти неограниченного права на досмотр. Предлагается также «переподчинение армии и временное введение военного положения»<sup>73</sup>. Усиливается давление со стороны оппозиции. Наконец, террористов арестовывают, но страсти не утихают, ибо все опасаются повторных инцидентов. Президент обращается к народу Америки, призывая его к сдержанности. При этом он просит не ограничивать его полномочий, позволяющих ему объявить в стране чрезвычайное положение. Он просит также предоставить ему право приостановить действие Билля о правах...

Как нетрудно заметить, установление «тоталитарной диктатуры», как представляет ее себе Гудмен, не связывается с насильственным отрицанием буржуазной демократии. В статье «Обратный отсчет от 1984. Большой Брат, возможно, придет в точно назначенный час», напечатанной вместе с упомянутым сценарием, Гудмен поясняет, что «орвеллианский мир» может оказаться «естественным» результатом функционирования традиционных буржуазно-демократических институтов. В рамках этих институтов, без видимых отклонений от буквы закона (либо вопреки закону, но без открытого его отрицания) происходят такие изменения, которые ведут к незаметному вползанию

---

<sup>73</sup> *Goodman D. Op. cit.*, p. 354.

Запада в «мир 1984-го» и делают американскую демократию столь хрупкой и неустойчивой, что достаточно небольшого внешнего толчка, чтобы она была ликвидирована как таковая. «...Социальные тенденции последнего тридцатилетия,— пишет Гудмен,— как никогда раньше приблизили Запад к 1984-му, и эти тенденции могли бы резко ускориться при определенных обстоятельствах»<sup>74</sup>.

Гражданам Океании, описанной в «1984», присуще «раздвоение мышления». В нынешней Америке, пишет Гудмен, оно существует: «Когда администрация Никсона, откровенно придерживаясь курса на установление закона и порядка внутри страны, порицала все формы „гражданского неповиновения“, она одновременно вела тайное подслушивание телефонных разговоров, организовывала незаконные вторжения в помещения и контроль за перепиской, осуществляла слежку за „врагами“...»<sup>75</sup>

Океанией правит «Большой Брат» — всемогущий и вездесущий диктатор, недреманное око которого следит за всеми и каждым, всегда и везде. Но не менее сильную власть, утверждает Гудмен, мы обнаруживаем и в современной Америке. «При нынешнем патерналистском правлении и мощной президентской власти Большой Брат может быть чем-то диффузным, но он остается столь же мощным»<sup>76</sup>.

В Океании практикуется тотальная слежка, осуществляемая с помощью электронных устройств. Такая же картина наблюдается сегодня и в США. «Слежка за „подрывными“ элементами со стороны американских правительственных органов документально подтверждена расследованием, проводившимся конгрессом»<sup>77</sup>.

В Океании люди приучены видеть и чувствовать так, как «надо», чтобы не «подрывать» устой существующего общества; изобретен некий «неоязык», делающий еретическую мысль лингвистически невыразимой; разорваны все эмоциональные связи между людьми, в том числе и между родственниками... Но все это, по словам Гудмена, присуще и Америке конца 70-х годов. «Нынешние социальные тенденции отчетливо свидетельствуют об общей деградации индивидуальных свобод, упадке рационального

<sup>74</sup> *Goodman D. Countdown to 1984. Big Brother May Be Right on Schedule.— The Futurist, 1978, Dec., p. 350.*

<sup>75</sup> *Goodman D. Countdown..., p. 351.*

<sup>76</sup> *Ibid., p. 352.*

<sup>77</sup> *Ibid.*

мышления, ограничении возможности человека остаться наедине с самим собой, сужении возможностей его самоопределения; будущее вроде того, которое описано в „1984“, приближается с каждым годом. Но критики „1984“ делают слишком поспешный вывод, что „у нас это невозможно“ и что „1984“ не мог бы стать реальностью в течение каких-нибудь ближайших пяти лет. Они утверждают, что наши демократические убеждения имеют слишком глубокие корни, чтобы быть разрушенными хищным Большим Братом.

Отчасти они правы. Ни одна из этих социальных тенденций не достигла еще той силы, как это представлял себе Орвелл в „1984“, и при нынешних темпах „прогресса“ орвеллианское будущее отстает от нас более чем на пятилетнюю дистанцию. К сожалению, тенденции могут получить ускорение. Ни одно из предсказаний Орвелла не находится за пределами возможного, и почти любая из социальных и политических тенденций, описанных выше, могла бы достичь предела благодаря единственному пусковому инциденту»<sup>78</sup>.

Логика анализа Гудмена четко фиксирует как реальный кризис буржуазной демократии в США, так и кризис демократического сознания, неверие в способность существующих институтов культуры и политики предотвратить сползание к антидемократическому режиму, страх перед вооруженной провокацией террористической банды или перед стихийным бедствием, способными, как он считает, смести буржуазную демократию. Особые опасения вызывают у Гудмена научно-технический прогресс и укрепление позиций технократии, в чем он видит своеобразную материальную основу «тоталитарной диктатуры». Это обстоятельство следует особо подчеркнуть, поскольку сегодня в Америке не такой уж редкой становится точка зрения, согласно которой опасность «тоталитарной диктатуры» коренится в развитии науки и техники. Эта позиция отчетливо проявилась, в частности, в ходе обсуждения статьи и сценария Гудмена на страницах «Фючериста».

«Для большей части человечества,— писал Джозеф Мейлони, специалист в области системного анализа,— общество, подобное тому, какое изображено в „1984“, является наиболее вероятным будущим. По всей видимости, оно не возникнет в течение ближайших пяти лет, ни даже в

---

<sup>78</sup> *Goodman D. Countdown...*, p. 352.



течение жизни поколения, но продолжающееся распространение передовой технологии в сочетании с непрекращающимся ростом населения служит гарантией того, что в конечном счете воцарится порядок, описанный в „1984“.

Общество типа „1984“, утверждает Мейлони, возникнет не как непосредственный результат катастроф, таких, как война, голод, болезни, вызванных растущим дисбалансом между ресурсами земли и ее населением. Оно возникнет в результате развития технологии, необходимой для поддержания жизни огромного числа людей на уровне ожидаемых ими жизненных стандартов»<sup>79</sup>.

Массовая технофобия и лежащая в ее основе фетишизация науки и техники не могли не породить антитехнократической и антисциентистской реакции в сфере сознания и культуры. За послевоенные десятилетия в Америке появилась довольно обширная литература, в их числе и негативные утопии, проникнутые критическим пафосом в отношении науки и техники и направленные против ее претензий на всевластие и всемогущество, на замену и подмену человека машиной.

Классическим выражением антитехнократической негативной утопии до сих пор остается написанный еще в 1954 г. роман Курта Воннегута «Механическое пианино» (в русском переводе «Утопия 14»). В Соединенных Штатах Америки конца XX — начала XXI в., где происходит действие романа, господствует Машина. Правда, если посмотреть со стороны, то дела в обществе идут «лучше, чем когда бы то ни было. Раз и навсегда после кровавой военной бойни мир, наконец, избавился от своих неестественных страхов — массового голода, массового лишения свободы, массового издевательства и массового убийства. Говоря объективно, сведующие люди и законы мирового развития, наконец, получили свой долгожданный шанс превратить землю в приятную и приемлемую для всех обитель, где спокойно, в трудах можно дожидаться судного дня»<sup>80</sup>. Но это только поверхностное, внешнее впечатление. Постепенно выясняется, что человек заплатил за благополучие дорогой ценой.

Гарантировав определенный минимум материального благосостояния, Машина сделала человека собственным

<sup>79</sup> *Maloney J. Past, Present and Future 1984 s.— The Futurist, 1979, Apr., p. 115.*

<sup>80</sup> *Воннегут К. Утопия 14. М., 1967, с. 34.*

придатком, поставила его под свой полный контроль и тем самым фактически вытеснила из общества как нечто иррациональное и потому абсолютно лишнее. Формально у власти находится немногочисленная технократическая элита, уверенная в своем превосходстве над другими, в «правомерности иерархии, возглавляемой управляющими и инженерами»<sup>81</sup>. Но и эта элита по сути дела лишена свободы принятия решений, ибо над всем обществом, в том числе и над самой элитой, стоит творение человеческого интеллекта и подлинный властитель Соединенных Штатов — ЭВМ ЭПИКАХ-XIV. Сложилась даже новая поговорка: «машине и карты в руки». Потерянная в этом машинизированном мире, личность утрачивает «чувство собственного достоинства...»<sup>82</sup>.

Воннегут показывает, что такое общество не может не вызывать протест — и со стороны люмпенизированной массы, неизбежно порождаемой технократическим обществом, и со стороны части самой технократии. Никто из них не знает точно, что именно надо делать с машинами и людьми, но все чувствуют — и в этом пафос и основная идея книги, — что технократическое общество враждебно человеку и как таковое оно обречено на гибель.

Идея антигуманности и исторической обреченности технократического мира пронизывает все антитехнократические негативные утопии. Но последние часто искажают действительную роль науки и техники в обществе. Вырывая их из более широкого социального контекста, не умея разглядеть их амбивалентную сущность, негативные утопии часто перелагают на науку и технику чуть ли не все бремя ответственности за существующее в мире зло. В итоге они сами становятся на путь фетишизации сил, против которых ведут войну. Вот почему позитивное значение этих произведений нередко связано с их критическим пафосом.

Один из поводов критики технократических идеалов заключается в том, что обыденное сознание часто усматривает в развитии науки и техники и деятельности ученых и инженеров чуть ли не главную причину появления оружия массового уничтожения и возникновения угрозы новой мировой войны. Война же, особенно термоядерная, рас-

---

<sup>81</sup> Воннегут К. Утопия 14, с. 33.

<sup>82</sup> Там же, с. 128.

смачивается в современной американской негативной утопии как одно из главных зол и опасностей, угрожающих человечеству.

Во многих негативных утопиях последнего тридцатилетия действие либо развивается на фоне опустошительной войны, либо завершается ею. Причем независимо от того, как трактуется причина войны и на кого возлагается ответственность за нее (а здесь широкий спектр трактовок — от антикоммунистических до антиимпериалистических), война обычно рассматривается как источник разрушения цивилизации и уничтожения человеческого рода.

Страх перед войной выступает одновременно и как косвенная форма выражения страха перед ее источником, каковым оказывается — в зависимости от политических позиций автора и его кругозора — то военно-промышленный комплекс, то недальновидное правительство, то «красная опасность» (трансформирующаяся иногда в «желтую опасность», как, например, в «атомных утопиях»<sup>83</sup> П. Джорджа), то правые, то левые силы.

Наиболее крупные из антивоенных негативных утопий, такие, как хорошо известный советскому читателю роман Ф. Нибела и У. Бейли «Семь дней в мае», выступают в традиционной для негативных утопий и антиутопий функции романа-предупреждения и тем самым выполняют важную в нынешних условиях роль мобилизации сил на предотвращение новой мировой войны и разрядку международной напряженности.

В некоторых из современных американских негативных утопий звучат — порою глухо, неотчетливо — антиутопические мотивы. Мы, пишет Дж. Мейлони, можем отвергать мир «1984-го» как зло, но при этом должны ясно представлять себе, что, во-первых, это зло неизбежное, а во-вторых, не такое уж страшное и незнакомое, как это кажется на первый взгляд. Жизнь в маленьком городке, где каждый у всех на виду, где все знают все обо всех и находятся во власти обычая и общественного мнения, по сути мало чем отличается от жизни в «орвеллианском мире», утверждает Мейлони. Так что стремясь оттянуть приход «1984», говорит он, мы не должны так уж сокрушаться, когда он все-таки наступит. Надо будет только приспособиться,

<sup>83</sup> Об «атомных утопиях» (понятие, введенное А. Мулярчиком) 60—70-х годов см.: Американская литература и общественно-политическая борьба. М., 1977.

привыкнуть к нему как к миру, который может нам и не нравиться, но который вовсе не является наихудшим из возможных миров, ибо его обитатели имеют, по крайней мере, пищу, одежду, жилье и получают медицинскую помощь<sup>84</sup>.

В рассуждениях Мейлони четко проявляется направление эволюции современного американского утопического сознания (по крайней мере, некоторых его потоков): уменьшение дистанцированности утопического идеала. Когда зло кажется неизбежным, позитивным идеалом становится наименьшее из возможных зол, которое в итоге перестает даже восприниматься как зло. Негативная утопия, как отвергаемая сегодня форма возможного бытия, становится... утопическим идеалом. Предел, отделяющий реальное от возможного и возможное от желаемого, уменьшается до ничтожно малой величины, так что границы их фактически совпадают, и остается радоваться уже тому, что мы имеем пищу, одежду, жилище, и мечтать о том, чтобы не стало хуже.

Перед нами классическое по своей четкости и внутренней логической последовательности выражение кризиса буржуазного утопического сознания и скрытое отрицание утопии как таковой. Тут, конечно, еще нет того страха перед возможностью осуществления утопических идеалов, который с такой силой проявился в европейской культуре полвека назад, нет сознательного, философски обоснованного отрицания попыток построить проект «идеального общества».

Отсюда, конечно, еще не следует, что в современной американской литературе вообще не существует произведений с четко выраженной антиутопической установкой. Вот сюжет повести известного американского писателя-фантаста Р. Шекли «Билет на Транай». Герой повести. Марвин Гудмен, узнает о существовании («там, далеко за галактическим вихрем») утопической страны Транай. «Транай — обильная, миролюбивая, процветающая, счастливая страна, населенная не святыми, не скептиками, не интеллектуалами, а людьми обычными, которые достигли Утопии»<sup>85</sup>.

После долгих мытарств Гудмен добирается до этой земли обетованной. Сначала она его очаровывает, но посте-

<sup>84</sup> *Maloney J.* Op. cit., p. 115.

<sup>85</sup> *Шекли Р.* Рассказы, повести.— В кн.: Библиотека современной фантастики. М., 1968, т. 16, с. 167.

пенно он постигает смысл и цену утопии. На Транае «нет преступности», но, как выясняется, только потому, что преступников просто не называют преступниками, а человек, убивший пятерых, именуется «потенциальным убийцей». Нет на Транае «полиции, судов, судей, шерифов, судебных приставов, палачей, правительственных следователей. Нет ни тюрем, ни исправительных домов, ни других мест заключения»<sup>86</sup> — нет потому, что правосудие легко и быстро вершится представителями власти с помощью бесшумной дальнобойной винтовки с телескопическим прицелом. Произвол и ошибка полностью исключены, ибо согласно определению и неписаным законам каждый, кого ликвидировал представитель власти, является «потенциальным преступником»<sup>87</sup>. Транайцы создали «стабильную экономику без обращения к социалистическим, коммунистическим, фашистским или бюрократическим методам», основанную на распределении богатства «без вмешательства правительства»<sup>88</sup>. Однако очень скоро обнаруживается, что все распределение и перераспределение богатств осуществляется с помощью лучевого пистолета....

Словом, Марвину Гудмену было над чем задуматься. «В голове у него царил кавардак... что же такое Транай — Утопия? Или вся планета — гигантский дом для умалишенных? А велика ли разница? Впервые за свою жизнь Гудмен задумался над тем, стоит ли добиваться Утопии. Не лучше ли стремиться к совершенству, чем обладать им? Может быть, предпочтительнее иметь идеалы, чем жить согласно этим идеалам?»<sup>89</sup>.

В этих рассуждениях Шекли, вложенных им в уста своего героя, с предельной четкостью выражено кредо антиутописта и формула антиутопии. Однако, несмотря на существование отдельных литературных антиутопий, антиутопическая традиция в США остается пока еще мало развитой. Как считает Ю. Вебер, причина этого в том, что Соединенные Штаты, испытав — быть может даже в большей степени, чем другие страны, — отрицательные последствия технического прогресса, не пережили еще такие социальные и политические катаклизмы, какие выпали на долю Европы, а милостивая историческая судьба не способствует рождению антиутопического духа. «Американцы

<sup>86</sup> Там же, с. 171.

<sup>87</sup> Там же, с. 203.

<sup>88</sup> Шекли Р. Указ. соч., с. 171.

<sup>89</sup> Там же, с. 205, 206.

по-настоящему еще не разочарованы возможностями, открывающимися перед ними в политической сфере. Они создали горькую утопическую сатиру — «Бунт пешеходов» Д. Н. Келлера, «Зеленые травы» Уорда Мура, «Гигантский восковой шар» С. Мид, но ужасные и преисполненные отчаяния характерные черты антиутопии мы находим только в произведениях «технологов» — Брэдбери, Воннегута, Азимова и других писателей, которые видят, как машина берет верх, как человеческая личность, инициатива и фантазия тонут в море технических приспособлений... Американская антиутопия проникнута тем же духом отчаяния, поражение индивида в ней столь же очевидно, но своей цели она достигает иными средствами, с помощью иных сюжетов и трактовок, которые сами по себе отражают иной опыт авторов»<sup>90</sup>.

Хотя Ю. Вебер не всегда проводит четкую грань между негативной утопией и антиутопией, он дает в общем точную оценку состояния развития антиутопии в США. Слишком мало еще пережила и перестрадала Америка, слишком поверхностен и порою наигран ее пессимизм, слишком легко до сих пор удавалось ей решать проблемы, над которыми билась капиталистическая Европа, чтобы в ней могла сложиться сильная, обладающая большим эмоциональным зарядом, а главное влиятельная антиутопическая литература. Но теперь времена меняются быстрее, чем несколько десятилетий назад. Все шире пробивает себе путь в национальное сознание представление об утрате «американской исключительности», якобы присущей Америке, все уже становится пространством для исторического маневра, а значит, все более острыми и напряженными будут становиться противоречия, с которыми придется столкнуться Америке «дома и за границей» в ближайшие десятилетия. Общий кризис капитализма сулит Соединенным Штатам немало потрясений и разочарований, которые не пройдут бесследно для национального сознания и рано или поздно породят более мощный и колоритный антиутопический этос, который будет существовать в борьбе с утопическими настроениями и ориентациями, с попытками осуществить на практике новые утопические идеалы.

---

<sup>90</sup> Weber E. The Anti-Utopia of the Twentieth Century.— In: Utopia. Ed. by Kateb G. N. Y., 1971, p. 86.

### § 3. Официальная и народная утопия в современной Америке

Изменения, происшедшие в мире на протяжении последних десятилетий, нашли отражение на всех уровнях социально-утопического сознания, в том числе на уровне официальной и народной утопий.

Новый этап в развитии американской официальной утопии связан с деятельностью администрации Дж. Кеннеди. Справедливо полагая, что наступающие 60-е годы будут «революционными и ответственными»<sup>91</sup>, Кеннеди сформулировал знаменитую концепцию «нового фронта»<sup>92</sup>, которая должна была способствовать формированию в сознании американцев (и всего мира) нового образа Америки и новых национальных целей, очертить контуры нового социального идеала. Этот идеал хотя и не отличался принципиально от провозглашенных предшествующими администрациями лозунгов, однако вносил в них некоторые новые нюансы, отражающие дух эпохи.

Понятие «нового фронта», выбранное президентом Кеннеди для обозначения своего официального курса, имело глубокий смысл. Новый президент тем самым как бы объявлял американцам о том, что «граница», «закрытая» в последней четверти XIX в., открыта вновь, что есть великие цели, за которые стоит бороться, есть свободное для экспансии пространство — только теперь в отличие от XIX в. эта граница пролегает по иным, глобальным, рубежам.

Мировая держава, образец для всеобщего подражания; великая нация, народ которой, вновь преисполненный духа дерзостного поиска, свойственного прежним пионерам, проникает в космос, успешно овладевает вершинами науки и создает самую передовую технологию; страна, покончившая с нуждой, болезнями, нищетой у себя дома и помогающая «свободным людям и свободным правитель-

---

<sup>91</sup> См.: *Иванян Э. А.* Белый дом: президенты и политика. М., 1979, с. 218.

<sup>92</sup> В нашей литературе термин «New Frontier» принято переводить как «новые рубежи». Достаточно точно отражая риторику этой программы, данный русский термин имеет, на наш взгляд, один существенный недостаток — он скрадывает ассоциации с фронтиром, на которые рассчитывали авторы этой концепции и тем самым не дает полного представления об их замыслах.

ствам сбросить цепи нищеты»<sup>93</sup>; справедливый, но строгий страж мира во всем мире, защищающий друзей и способный проучить любого врага. Такими представляли контуры нового общества, в которое звал американцев президент Кеннеди и которое он обещал создать с их помощью.

Провозглашение «нового фронта» диктовалось как внутренними проблемами США, которые ощущали острую потребность в социальных идеалах<sup>94</sup>, способных вдохнуть новые силы в американское общество, так и стремлением господствующего класса Америки нейтрализовать возрастающее влияние социализма на международной арене. В этом смысле курс, провозглашенный Дж. Кеннеди, был закономерным продуктом развития послевоенного американского общества. Но «новый фронт», как и все предшествующие версии официального кредо, не был итогом беспристрастного научного анализа объективных тенденций развития Соединенных Штатов и мира в целом. Фиксируя в превращенной форме новые процессы и явления внутренней и международной жизни, новая версия официальной утопии в целом воспроизводила не столько реальные перспективы Америки, какими они вырисовывались с точки зрения объективного анализа мирового развития (свидетельствовавшего о том, что Соединенные Штаты движутся в направлении утраты ими прежнего положения в мире), сколько контуры идеального общества, порожденного имажинативным произволом и интересами пропаганды.

«Новый фронт» сыграл важную роль в развитии Америки 60-х годов. Хотя большинство ожиданий, связывавшихся американцами с программой нового президента, остались несбывшимися, тем не менее сам факт появления таких ожиданий, возрождения духа надежды и веры в лучшее будущее явился той материальной силой, которая способствовала ускорению темпов развития США на протяжении нескольких последующих лет.

---

<sup>93</sup> См.: Inaugural Addresses of the Presidents of the United States from George Washington, 1789 to John F. Kennedy, 1961. Wash. D. C., 1961, p. 268. «Труба зовет нас снова — не к оружию, хотя мы нуждаемся в оружии; не на битву, хотя мы ведем битву... она зовет нас на борьбу против общих врагов человека: тирании, нищеты, болезней и самой войны» (Ibid., p. 269).

<sup>94</sup> «Наше государство, — говорил Дж. Кеннеди, — испытывает сейчас большую нужду в мощи идей, чем в атомной, финансовой, промышленной или даже человеческой мощи» (цит. по: *Иванян Э. А. Белый дом: президенты и политика*, с. 221).



В какой-то мере этому способствовала и программа «великого общества» Л. Джонсона. Хотя она была (как считает большинство историков) логическим продолжением и конкретизацией «нового фронта», она отличалась от него своей акцентировкой. Собственно говоря, Кеннеди тоже вел речь не о чем ином, как о превращении Америки в великое общество. Однако в отличие от своего предшественника, кредо которого было выдержано в «державных» тонах и подчеркивало прежде всего интересы нации в целом, Джонсон делал акцент на проблемах, имевших более непосредственное отношение к повседневной жизни и заботам американцев. При этом он пытался напрямую связать провозглашенные в официальной программе цели с «американской мечтой», подчеркнув непреходящую ценность предпринимательского индивидуализма и личной инициативы. «...Мы,— говорил Джонсон,— никогда не теряли из виду нашу цель: Америку, в которой каждый гражданин располагает всеми возможностями его общества и в которой каждый человек имеет шанс улучшить свое благосостояние настолько, насколько это позволяют ему его способности»<sup>95</sup>.

Джонсон рисовал «великое общество», которое «основывается на свободе для всех»; в котором «каждый молодой человек» будет иметь возможность получить образование и унаследовать «все достижения человеческой мысли»; в котором все люди будут жить в новых, перестроенных, лишенных трущоб городах (на осуществление этого пункта программы, по расчетам Джонсона, должно было уйти сорок лет); где будет царить «расовая справедливость»; наконец, — и это было едва ли не ключевым пунктом новой программы — где будет раз и навсегда, полностью («наша цель — полная победа») ликвидирована бедность.

В сущности говоря, это была официальная программа «общества благосостояния», в котором, как утверждалось, благосостояние каждого и ликвидация бедности за счет некоторого перераспределения богатства станут условием процветания нации. «Наша история доказывает, что всякий

---

<sup>95</sup> Public Papers of the Presidents of the United States: Lyndon B. Johnson. Wash. D. C., 1965, vol. 1. Цит. по: *Walker R. H.* Op. cit., p. 261. С развитием Америки, подчеркивал далее Джонсон, открывается возможность «почти для каждого американца надеяться, что благодаря работе и таланту он сможет обеспечить лучшую жизнь для себя и для своей семьи» (*Ibid.*).

раз, когда мы расширяем базу изобилия, давая большему числу людей шанс производить и потреблять, мы создаем новую промышленность, поднимаем производство на более высокий уровень, обеспечиваем более высокие заработки и доходы для всех. Предоставление новых возможностей тем, кто обладает малым, обогащает жизнь всех остальных»<sup>96</sup>.

Критики программы Джонсона справедливо указывали как на ее пропагандистскую сущность, так и на ее материальную необоснованность. В самом деле, провозглашать полное искоренение бедности (с учетом ее трактовки в США) можно было только совершенно игнорируя то обстоятельство, что рост национального богатства сам по себе не создает для этого достаточных предпосылок, а перераспределение этого богатства, которое действительно могло бы радикально решить проблему, блокируется существующей структурой общественных отношений. Трудно допустить, что Джонсон не понимал этого, как, видимо, неверно утверждать, что это была сплошная демагогия, хотя без нее дело не обходится ни в одной официальной утопии (американской). Более чем кто-либо из других американских президентов послевоенного периода Джонсон отразил в своей программе<sup>97</sup> утопические чаяния значительной части американцев, и сделал он это, по всей вероятности, сознательно. Ибо формирование программы «великого общества» происходило под прямым давлением снизу, с которым в условиях нарастания массовых демократических движений 60-х годов не могли не считаться ни сам Джонсон, ни стоявший за ним господствующий класс США.

Сегодня и «новый фронтир», и «великое общество» — достояние истории, хотя чисто формально идеалы, провозглашенные Дж. Кеннеди и Л. Джонсоном, никто не девауировал и не объявлял реализованными. Однако 70-е годы внесли свои «поправки» и в жизнь американского общества, и в официальную утопию, которая, кстати сказать, отражает изменение конъюнктуры гораздо более четко и оперативно, чем социально-теоретическая, а тем более литературная утопия.

---

<sup>96</sup> См.: *Walker R. H.* Op. cit., p. 263.

<sup>97</sup> Речь идет исключительно о внутривнутриполитических аспектах программы, которым противоречила непопулярная среди американцев внешняя политика администрации Джонсона.

Дж. Картер пришел в Белый дом в сложный период, когда, по его же словам, «трагедии Кампучии и Вьетнама; шок, замешательство и стыд в связи с Уотергейтом; сомнения и неразбериха, вызванные экономическими затруднениями, породили беспрецедентные сомнения и душевное беспокойство в нашем (американском.— Э. Б.) народе»<sup>98</sup>. Видимо, в этих условиях задача президента (как понимали ее он сам и те, кто привел его к власти) заключалась не в том, чтобы выступить с принципиально новым официальным кредо, а в том, чтобы подтвердить верность провозглашенным ранее принципам, подчеркнув те из них, которые особенно важны для текущего момента. Картер сделал акцент — как это делали в подобных ситуациях и некоторые из его предшественников — на нравственных ценностях, провозгласив в качестве искомого социального идеала нравственное общество. Цитируя слова С. Киркегора «каждый человек — исключение», Дж. Картер писал в своей программной книге «Почему бы не все возможное?»: «Мы, американцы, гордимся нашей индивидуальностью и существующими между нами различиями. Но у нас есть и общие мечты. Ни Вьетнам, ни Уотергейт, ни трудности, вызванные плохим управлением экономикой, не могут изменить этого.

Некоторые из наших общих мечтаний легко сформулировать, хотя их далеко не всегда легко достичь. Они включают убеждение, что все американцы равны перед законом; что наша страна должна, пребывая в сообществе наций, являть пример мужества, сострадания, чести и преданности основным правам и свободам человека; что правительство должно контролироваться нашими гражданами»<sup>99</sup>.

В свое время Дж. Кеннеди давал понять, что видит Америку в роли «справедливого» мирового жандарма, или, точнее сказать, современного мирового скваттера и первопроходца. Пятнадцать лет спустя обстоятельства потребовали придать утопической Америке новый образ — образ «справедливого нравственного арбитра», честно соблюдающего законы у себя дома и бдительно следящего за тем, чтобы никто не покушался на них в пределах мирового сообщества.

Разумеется, — и это легко установить, анализируя реальный внутривнутриполитический и внешнеполитический курс

---

<sup>98</sup> *Carter J. Why Not the Best?* N. Y., 1976, p. 3.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 4.

администрации Картера, — США не выступают и не могут, даже если бы президент действительно этого захотел, выступать в роли мирового нравственного арбитра; они не проводят и не могут проводить «нравственного» курса внутри страны, а сама Америка вовсе не идет к некоему «нравственному» обществу. Но официальная утопия довольно жестко определяет правила игры, которым обязан следовать президент и которые, повторяем, составляют неотъемлемый элемент американской политической культуры.

Не имеет смысла гадать, в каком направлении пойдет дальнейшее развитие американской официальной утопии. Но опыт двухсотлетнего развития США позволяет достаточно определенно утверждать: новая утопия будет отражением проблем и противоречий, с которыми придется столкнуться Америке, и чем более благоприятными будут условия для развития массового утопического сознания, тем большую роль в общественной жизни США эта утопия сможет сыграть.

Изменения, происшедшие в мире в последние десятилетия и отразившиеся на развитии американской социально-утопической традиции в целом, не могли не коснуться и **народной** утопии. Народная утопия — отнюдь не анахронизм ни в современной Америке, ни в других высокоразвитых капиталистических странах. Правда, изменения, которые были вызваны научно-технической революцией, — прежде всего развитие средств массовой коммуникации, рост уровня образования и культуры, интенсификация миграции населения — сказались и на содержании, и на форме современной народной утопии.

Прежде всего следует принять во внимание различия между генезисом и содержанием народной утопии. В современном американском обществе продолжает существовать фольклор как самостоятельная форма народного творчества; продолжают стихийно возникать общенациональные и местные движения — как левые, так и правые, в русле которых формируются утопические лозунги и программы, создаваемые непосредственными участниками этих движений. А значит, продолжает существовать и народная утопия как ветвь национальной утопической традиции. Достаточно обратиться к некоторым основополагающим документам, выработанным массовыми демократическими движениями 60-х годов — например, Порт-Гуронской декларации, чтобы убедиться, что народ (в данном

случае — студенческая масса) продолжает оставаться активным субъектом социально-утопического творчества.

Другое дело — содержание этого творчества, например, той же Порт-Гуронской декларации. Здесь американская народная утопия претерпела довольно существенные изменения, утратив прежнюю самостоятельность. В самом деле, если обратиться к фольклору, изучить результаты опросов общественного мнения, проводимых службами Гэллапа, Харриса, Янкеловича; проанализировать сборники интервью, проведенных С. Теркелом, то нетрудно прийти к достаточно определенному выводу: при всем своеобразии и многообразии бытующих в массе представлений о «наилучшем» обществе, по содержанию эти представления могут быть в принципе соотнесены с соответствующими типами социально-теоретических и литературных утопий.

Каким рисуют желанный мир авторы Порт-Гуронской декларации? Это общество, в котором человек был бы высшей ценностью; в котором не существовало бы войн и вообще каких бы то ни было форм насилия, власть находилась бы в руках народа, а текущие полной рекой материальные блага равномерно распределялись между членами общества<sup>100</sup>. Близость социальных идеалов, сформулированных в этом документе, современной демократической и социалистической утопии очевидна.

А каким видится желанный мир «человеку с улицы», у которого нет даже университетского диплома? На этот вопрос дают ответ, в частности, интервью, собранные чикагским социологом и журналистом С. Теркелом. Это мир, в котором царит материальный достаток, причем сам работник «не надрывается»; в котором все устроено «по справедливости», а человек имеет возможность выполнять «любимую работу»; в котором отсутствует угнетение и на-

---

<sup>100</sup> «Мы хотели бы заменить власть, основанную на собственности, привилегиях и связях, властью... основанной на любви, отзывчивости, разуме и творчестве. Что касается социальной системы, то мы стремимся к установлению демократии индивидуального участия, которая будет руководствоваться двумя основными целями: участие каждого в принятии социальных решений, определяющих качество и направление его жизни; организация общества, поощряющая независимость людей и создающая условия для их участия в жизни общества» (Port Huron Statement.— In: *The New Left. A Documentary History*. Ed. by Massimo Teodory. Indianapolis; New York, 1969, p. 167).

силые; мир, лишенный духа коммерции и корысти и построенный на принципах братства и любви и т. д. и т. п.<sup>101</sup>

В принципе среди социально-утопических идеалов, которые мы обнаруживаем в воображении этих людей, нет ничего, что в той или иной форме не входило бы в рассмотренные выше официальные, социально-теоретические и литературные утопии, ибо последние сами выступают (хотя и в неодинаковой мере) в качестве фактора формирования массового сознания и массовой культуры.

Конечно, далеко не всегда обнаруживается строгое соответствие утопических образов, разделяемых индивидом или группой, конкретному типу социально-теоретической и литературной утопии. Это чаще всего «конгломерат» идеалов, относящихся к разным типам утопий. В этом смысле к народной утопии можно отнести определение общественного мнения, данное советским социологом Б. Грушиным: «общественное сознание со сломанными внутри его перегородками»<sup>102</sup>. Народная утопия как утопия, существующая в русле массового сознания, в известном смысле тоже может рассматриваться как совокупность идеалов, формулируемых различными типами социально-теоретической и литературной утопии со «сломанными» между ними перегородками.

Означает ли это, что дело идет к постепенному исчезновению народной утопии как самостоятельной формы национальной утопической традиции? На наш взгляд, нет. Неизбывность обыденного сознания (взятого в оппозиции к сознанию теоретическому) и фольклора как стихийного народного творчества служит достаточной гарантией стабильного существования народной утопии в современном массовом обществе — тем более в такой стране, как США, где существуют массовые, не интегрированные в общество национальные группы, прежде всего негритянское население. Негритянская утопия и сегодня продолжает существовать как интегральный фактор американской культуры.

Видный борец за гражданские права Мартин Лютер Кинг в знаменитой речи, произнесенной на митинге в Вашингтоне 28 августа 1963 г., подчеркивал единство «мечты» негритянского народа Америки и «мечты» всей Амери-

<sup>101</sup> См.: Теркел С. Улица Разделения: Америка.— Иностранная литература, 1969, № 9; *Он же*. Работа. М., 1977.

<sup>102</sup> См.: Американское общественное мнение и политика. М., 1978, с. 10.

ки. «Сегодня я говорю вам, друзья мои, что несмотря на все лишения и трудности, у меня все еще есть мечта, и она неотделима от мечты всей Америки»<sup>103</sup>. О чем же в самом деле мечтает Кинг? «Я мечтаю о том, что в один прекрасный день наша страна возвысится, чтобы жить в полном соответствии с принципами нашего кредо: „Все люди сотворены равными“».

Я мечтаю о том, что в один прекрасный день на чудесных холмах Джорджии сыновья бывших рабов и сыновья бывших рабовладельцев смогут сесть рядом за стол братства.

Я мечтаю о том, что в один прекрасный день даже изнемогающий от притеснений и несправедливости штат Миссисипи превратится в оазис свободы и справедливости.

Я мечтаю, что в один прекрасный день мои четверо маленьких детей будут жить в стране, где о них будут судить не по цвету кожи, а по цельности их натуры...»<sup>104</sup>

Кингу, как можно видеть из его выступлений, были во все не чужды идеалы, составляющие основное содержание «белой» народной утопии, как, впрочем, и «американской мечты». Ему виделась изобильная, процветающая Америка; страна равных возможностей, создающая условия для самореализации каждого гражданина, где каждый имеет работу по душе... И все-таки в своей программной речи Кинг выделяет те идеалы, которые по традиции составляли ядро черной утопии — идеал расового равенства — экономического, политического и социального, идеал свободы как свободы черного человека в белой Америке. Кинг был сторонником тактики ненасильственных действий и интеграции негритянского населения в американское общество, он не разделял идей черного сепаратизма, проповедовавшихся рядом экстремистских групп в 60-х годах. Однако провозглашенный им социальный идеал лежал скорее в русле традиционной негритянской утопии, нежели в русле «американской мечты». К тому же Кинг, сколь бы широко ни были распространены его взгляды и сколь бы ни были они авторитетны, был далеко не единственным выразителем социального идеала черного меньшинства Америки. Провозглашенный С. Кармайклом летом 1966 г. лозунг «Власть черным!», подхваченный рядом экстремистских

---

<sup>103</sup> Кинг М. Л. Есть у меня мечта... М., 1970, с. 80.

<sup>104</sup> Там же, с. 81.

групп и в общем с сочувствием встреченный довольно значительной частью негритянского населения Америки, не принимавшего непосредственного участия в их деятельности, достаточно убедительно показал, что многие негры смотрят на Америку иными глазами, чем Кинг. В рамках сепаратистских тенденций в 60-е годы вновь получили известное распространение идеи о создании на территории Соединенных Штатов самостоятельного негритянского государства и даже старые планы Маркуса Гарви о переселении негров в Африку. Конечно, эта гальванизация была не более чем курьезом, ибо никто в современной Америке не собирался заниматься этим всерьез, однако здесь был важен не столько конкретный план, сколько сама идея, само выражение протеста и выдвижение радикальной — утопической по своей сути — альтернативы.

Американские коммунисты показали достаточно определенно (дав критический разбор лозунга «Власть — черным!» в книге Г. Уинстона «Стратегия борьбы черных»), что этнический экстремизм — совсем не тот путь, который способен решить негритянскую проблему в США, и что разработка сепаратной стратегии и тактики борьбы не дает надежд на успех. Однако стихийный протест и сознание протеста развиваются по собственным законам. Пока положение негритянского населения США будет отличаться — в социальном, экономическом и политическом плане — от положения белого большинства, пока будет существовать расовое неравенство, до тех пор, видимо, будет существовать и негритянская утопия в качестве самостоятельного ответвления американской народной утопии,



## Коммунитарное движение в послевоенной Америке

### § 1. Основные этапы и формы развития коммунитарного движения 60—70-х годов

Американское коммунитарное движение после подъема, пережитого им в первой половине XIX в., на протяжении почти ста лет пребывало в состоянии упадка: утопические общины «были едва приметны, привлекая все меньше и меньше людей»<sup>1</sup>, их влияние на общественную жизнь было практически сведено к нулю. Однако со второй половины 60-х годов положение начинает резко меняться. «В течение последних десяти лет (с середины 60-х по середину 70-х годов.— Э. Б.) тысячи групп возродили в Соединенных Штатах коммунитарную стратегию»<sup>2</sup>. Скоротечность существования, отсутствие документальных свидетельств, а подчас и полуподпольный характер некоторых общин не позволяют установить точное их число. Большинство американских исследователей сходится, однако, на том, что в 60—70-х годах в Америке было создано в общей сложности от тысячи до трех тысяч общин, а в начале 70-х — более трех тысяч<sup>3</sup>.

Новая коммунитарная волна совпала по времени с подъемом массовых демократических движений в Соединенных Штатах<sup>4</sup>. Это не было случайным совпадением. И попытки преобразовать общество, и стремление уйти из него проистекали из общего критического отношения к существовавшим институтам, отношениям и ценностям. Ситуация гуманитарного, политического и социального кризиса осознавалось тем острее, что сложилась на фоне эконо-

<sup>1</sup> Walker R. The Reform Spirit in America. N. Y., 1976, p. 595.

<sup>2</sup> Ibid., p. 596.

<sup>3</sup> См.: Hourriet R. Getting Back Together. N. Y., 1971, p. XIII; Otto H. Communes: Alternative Life-Style.— Saturday Review, 1971, Apr. 24, p. 16. Согласно оценке Д. Моуберга, в 1970 г. в США число одних только сельских общин составляло три с половиной тысячи. См.: Moberg D. Experimenting with the Future: Alternative Institutions and American Socialism.— Co-ops, Communes and Collectives. N. Y., 1979, p. 285.

<sup>4</sup> См.: Массовые движения социального протеста в США. М., 1978.

мического и научно-технического роста, с которым технократическое сознание связывало возможность преодоления всех существующих в обществе противоречий (или, по крайней мере, наиболее острых из них).

Как и подъем массовых демократических движений протеста, рост коммунитарного движения стал своеобразным отражением этой ситуации. Но в нем нашли выражение и такие явления, как кризис семьи и буржуазного индивидуализма, формирование новых типов личности и сознания, некоторые особенности массовой психологии, порождаемой потребителем обществом. Массовый рост общин свидетельствовал не только о желании определенной части американцев жить «иной жизнью», но и об их нежелании ждать, когда условия для такой жизни сложатся в рамках всего общества. Лозунг «рай — немедленно» получал здесь непосредственное и недвусмысленное выражение.

Современные общины превзошли общины прошлого века не только по их числу, но и по многообразию форм. Г. Отто, в то время председатель национального центра по исследованию возможностей человека, специально изучавший проблему коммунитарного движения в США, насчитал в 1971 г. 16 видов общин, различающихся по своим интересам и вытекающим из них целям. В их числе — «сельскохозяйственные» общины, построенные на принципе самообеспечиваемости; «политические», члены которых объединены общей идеологией и общим политическим кредо (Г. Отто выделяет, в частности, анархистские, социалистические и пацифистские общины); «духовно-мистические», ориентированные на достижение внутреннего совершенства; «природные» (их точнее было бы назвать «экологическими»), ставящие целью борьбу за сохранение окружающей среды и единение человека с природой, а также «ремесленные», «художественные» и др.<sup>5</sup>

Общины различались также по их местонахождению (сельские и городские); отношению к религии (религиозные и светские); принципам организации и характеру существующих в них отношений («авторитарные», анархистские и т. п.)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *Otto H.* Op. cit., p. 17—19.

<sup>6</sup> См.: *Hourriet R.* Op. cit.; *Veysey L.* The Communal Experience. N. Y., 1973; *Moos R., Brownstein R.* Environment and Utopia. New York; London, 1977; *Melville K.* Communes in the Counter Culture. N. Y., 1972; *Kanter R. M.* Commitment and Community.

Новым явлением по сравнению с прошлым стала городская коммуна. Здесь, конечно, тоже существовали свои разновидности. Но чаще всего это была «большая семья», членов которой объединяло общее стремление создать в доме «неотчужденную» атмосферу и организовать такую взаимопомощь, когда люди, оставаясь самими собой, облегчали бы существование друг друга. Собираясь после работы «у очага», люди разных возрастов и профессий (но, как правило, одного круга, одного — в основном белого — цвета кожи и одного вероисповедания) как бы погружались в атмосферу духовного единения, общего интереса, взаимопонимания.

Свидетельствуя о росте социального и политического отчуждения в послевоенной Америке, городские коммуны явились одним из характерных симптомов обострения кризиса существовавших семейных отношений и традиционных институтов социализации, которые уже не отвечали требованиям ни общества в целом, ни самой личности. Вообще надо заметить, что глядя на общины 60—70-х годов, можно достаточно точно нащупать «болевые точки» Америки того времени. Упадок городов, разрушение традиционных семейных структур, кризис предпринимательского и трудового этоса с их ориентацией на успех, ощущение враждебности и неуправляемости «технического мира», подминающего под себя природу, а вместе с ней и самого человека, и т. п. — все это нашло специфическое отражение в коммунитарном движении.

Как это было и прежде, в поисках решения стоявших перед ними проблем коммуналисты часто обращались к религии. Но теперь это все чаще были восточные религии, особенно буддизм дзэн. Последний привлекал не столько своим эзотерическим характером, сколько ярким мистицизмом, который на фоне технократической идеологии и освященных ею проектов социального развития, казалось, легче, чем «западные» религии, «снял» сложные проблемы, легче и вернее позволял установить контакты между человеком и природой, человеком и космосом, человеком и человеком.

Не все из общин 60—70-х годов имели отчетливо выраженный утопический характер, т. е. исповедовали и проповедовали ценности и придерживались ориентаций,

которые шли вразрез с объективными тенденциями современного американского общества и господствующими ценностями. Одиноким старикам, собравшимся под одной крышей, молодые художники, решившие создать нечто вроде «артели», и тому подобные группы могли и не ставить перед собой далеко идущих целей социально-критического характера. Но, говоря строго, даже такие общины заключали в себе утопические элементы, поскольку противопоставляли «типично приватизированной жизни американского капитализма»<sup>7</sup> коллективное начало, пусть даже в довольно примитивной форме.

Как правило, современные общины рождались стихийно, в результате естественного «совпадения волевых устремлений» лиц, принадлежавших к одному кругу. И хотя среди коммуналистов 60—70-х годов можно было обнаружить представителей почти всех возрастных, социальных, профессиональных и этнических групп, преобладающей фигурой был выходец из средних слоев в возрасте 20—30 лет, имеющий чаще всего гуманитарное образование, не удовлетворенный своей работой или учебой, лишенный семьи, устойчивого источника дохода, скептически относящийся к существующим в обществе порядкам и господствующей морали<sup>8</sup>. Как видим, по своим социальным характеристикам «средний» член современной утопической общины разительно отличался от своих предшественников, утопистов XIX в., среди которых, кстати сказать, было немало иностранцев.

Имея «значительно более ясное представление о недостатках общества, которое они стремились покинуть, — „материализме“, духовном банкротстве, деградации окружающей среды, нездоровой конкуренции, расизме и милитаризме — нежели о формах, которые должны принять альтернативные общины»<sup>9</sup>, организаторы последних полагались чаще всего на естественный ход событий, который, как показала последующая практика, либо приводил общину к гибели, либо уводил ее далеко от первоначальных целей.

Лишь немногие из общин 60—70-х годов создавались с целью реализации определенного утопического проекта, как это было в XIX в. с оуэнистскими, фурьеристскими и

<sup>7</sup> Moberg D. Op. cit., p. 285.

<sup>8</sup> См., в частности: Moos R., Brownstein R. Op. cit., p. 41; Hourriet R. Op. cit.

<sup>9</sup> Moos R., Brownstein R. Op. cit., p. 41.

икарийскими общинами. Самой колоритной из таких общин была, конечно, Твин Оукс, задуманная с целью реализации проекта, изложенного Б. Скиннером в «Уолдене-два»<sup>10</sup>.

Большинство общин были незначительны по масштабам (максимум несколько десятков человек), отличались нестабильным составом<sup>11</sup>, отсутствием четкой организационной структуры и широким спектром «стилей жизни» — от анархистской вольницы до групп, построенных на жесткой дисциплине и строгой субординации<sup>12</sup>, хотя число последних было, по общему мнению, невелико. Как писал Джадсон Джером, о структуре большинства общин можно было судить примерно так же, как мы судим о скелете, глядя на живой организм — мы лишь угадываем его, строим гипотезу о том, каким он, по всей вероятности, может быть, но сам он остается скрытым, причем не только для стороннего наблюдателя, но и для самого этого организма<sup>13</sup>.

Какие же цели ставили перед собой современные коммуналисты: перестроить существующее американское общество, являя пример (модель) для всеобщего подражания; разрушить его изнутри путем постепенного «внедрения» и в конечном счете тоже преобразовать; или же просто бежать от этого общества? Были они, иными словами, «утопиями бегства» или «утопиями реконструкции»?

<sup>10</sup> В 1966 г. группа приверженцев Б. Скиннера, собравшись в Энн Эрборе, приняла решение создать общину, построенную на принципах бихевиоризма и описанную им в «Уолдене-два». Такая община, первоначально состоявшая из восьми человек, была создана на следующий год в штате Вирджиния. См.: *Kanter R. M. Commitment and Community. Communes and Utopias in Sociological Perspective. Cambr. Mass., 1972, p. 19; Walker R. Op. cit., p. 600; см. также: The New York Times Magazine, 1970, March 15.*

Во многих общинах состав постоянно стихийно обновлялся: уходили одни, приходили другие, в некоторых случаях практиковался прием «визитеров», которые могли на оговоренных условиях «погостить» какое-то время. Так, к 1971 г. в Твин Оукс проживало тридцать шесть — сорок пять человек, включая около десяти «гостей». Из восьми основателей общины в Твин Оукс к тому времени осталось только двое. См.: *Kanter R. M. Commitment and Community, p. 19.*

<sup>12</sup> «Политическое устройство,— пишут об американских общинах Р. Мус и Р. Браунстайц,— также существенно различалось, колеблясь от сильного харизматического авторитаризма до анархии» (*Moors R., Brownstein R. Op. cit., p. 41.*)

<sup>13</sup> *Jerome J. Families of Eden. Communes and the New Anarchism. L., n. d., p. 4.*

Конечно, существовали общины, которые сознательно стремились, как некогда Брук Фарм, выполнить «модельную функцию»<sup>14</sup>. Их организаторы полагали, что пока революционная ситуация не сложилась, утопические общины могут способствовать «разложению» американского общества изнутри. Однако число таких общин было невелико. Подавляющее большинство коммуналистов не думало о том, какое воздействие на общество окажет их деятельность. Они просто бежали от него, чтобы жить иной жизнью. Бежали от одиночества и разобщенности; бежали от отчужденного, монотонного, изматывающего труда; бежали от бессмысленной, какой она казалась, бездуховной жизни, всецело подчиненной погоне за успехом, деньгами, вещами; бежали из гигантских, перенаселенных городов, отделяющих человека от природы...

Хотя коммунитарное движение 60—70-годов породило тысячи общин и охватило практически все штаты страны (особенно Калифорнию), жизнь большинства из них была недолгой и в среднем не превышала один — два года<sup>15</sup>. Тому было несколько причин. Во-первых, общее ускорение темпов общественного развития и связанное с ним сокращение сроков существования ряда организаций и групп, некогда стабильных и долговечных. Во-вторых, крайне неоднородный состав большинства коммун, отсутствие стратегической цели и общего мировоззрения, которое, как показал опыт коммун прошлого, выполняет важную интегрирующую функцию. Добавим к этому экономические трудности, с которыми сталкивалось большинство общин и отсутствие четкой организации, которое снижало — порою очень резко — эффект позитивных нововведений. «Проблемам, встающим перед коммуной, нет числа, как и сходным с ними проблемам, с которыми сталкивается семья, но коммуна не свойственна склонность восстанавливать разрушенное,— писал Д. Моуберг.— Болезни, нищета,

---

<sup>14</sup> Советский социолог И. В. Бестужев-Лада, описывая свои впечатления от посещения Линдисфарпской коммуны, одной из «самых устойчивых и авторитетных» городских коммун США 70-х годов, отмечает: «Членов Линдисфарпской коммуны в самом деле объединяет общая идея. Они чувствуют себя как в поевом ковчеге среди океана неприемлемой для них социальной действительности. И они хотели бы подать человечеству пример одной из попыток спастись от этой действительности» (*Бестужев-Лада И. В. Город, семья, будущее.— США: Экономика, политика, идеология, 1979, № 5, с. 74*).

<sup>15</sup> *Moos R., Brownstein R. Op. cit., p. 42.*

столкновение мнений относительно использования ограниченных средств, споры между теми, кто зарабатывает деньги, и теми, кто их не зарабатывает, а также борьба за власть над коммуной — все это способствует их распаду»<sup>16</sup>.

Мощным фактором дезинтеграции утопических общин было и враждебное отношение со стороны «соседей», которые видели в коммунах нарушение «закона и порядка», покушение на нормы и ценности, определяющие их собственное существование. Такая реакция со стороны буржуазного общества была в принципе вполне объяснимой и закономерной, ибо независимо от того, стремились коммуны к выполнению «модельных» функций или нет, выдвигали они сознательную антибуржуазную альтернативу или нет, объективно они выступали в качестве альтернативного института, стимулировавшего критическое сознание и ориентировавшего на «выход» за рамки традиционных буржуазных порядков. Снова утопические общины вступали в конфликт с историей и снова терпели поражение.

Поражение было тем более ощутимым, что современным коммунам пришлось столкнуться с мощной силой, которая в первой половине XIX в. еще не заявила о себе в полный голос. Речь идет о буржуазном государстве, — прежде всего в лице его репрессивных органов. «Законы, полиция, враждебное отношение со стороны соседей создают сложные проблемы для многих коммун, — пишет профессор психологии религии Уолтер Кларк. — Они способствуют возникновению обобщенных параноидальных идей и ощущения опасности, ослабляющих и отравляющих чувство общности, которое по идее характеризует такого рода содружества. Следуя изощренным традициям инквизиции и современных полицейских государств, некоторые агентства, следящие за соблюдением закона, внедряют, как известно, шпионов и даже агентов-provokаторов в общины. Нетрудно представить, что меры, принимаемые для защиты от таких лиц, оказывают отрицательное воздействие на добрые отношения между самими членами общины, не говоря уже о том, что они создают брешь между общиной и обществом в целом»<sup>17</sup>. В конце концов, просуществовав несколько месяцев или в лучшем случае лет, коммуна прекращала свое существование, а ее члены

<sup>16</sup> Moberg D. Op. cit., p. 285.

<sup>17</sup> Clark W. Drugs and Utopia — Dystopia. — In: Utopia — Dystopia. Ed. by Richter P. Cambr., Mass., 1975, p. 119, 120.

«возвращались» в то самое общество, которое они пытались изменить или от которого стремились «укрыться» в своей ненадежной «крепости». Как и в XIX в., буржуазное общество и государство вновь продемонстрировали свое могущество.

К середине 70-х годов в американском коммунитарном движении обозначился отчетливый спад<sup>18</sup>, который совпал со спадом массовых демократических движений как в США, так и в других капиталистических странах. Тут сыграли свою роль и отмеченные выше факторы дезинтеграции, и накопленный к тому времени опыт, который был во многом разочаровывающим, и общее изменение обстановки в стране и в мире в целом. Наступала пора подведения итогов, обобщения накопленного опыта и размышлений.

## **§ 2. Утопические общины и поиски социальной альтернативы**

Какой же социальный идеал пытались воплотить организаторы и члены утопических общин? Какой тип отношений стремились они утвердить в утопических анклавах буржуазной Америки? Мы не получим ясных и вразумительных ответов на эти вопросы от самих американских коммуналистов, ибо лишь немногие из них пытались теоретически обосновать собственные ценностные (и политические) ориентации и сознательно «привязать» их к тому или иному конкретному утопическому проекту или традиции. И дело даже не в том, что среди них не было мыслителей масштаба Оуэна или Фурье. Дело прежде всего в скептическом, если не сказать нигилистическом, отношении многих из них к теории как «репрессивному» началу, сдерживающему стихийное стремление людей перестроить если не общество, то собственную жизнь. Поэтому в большинстве случаев организаторы, а тем более рядовые члены общины не пытались ни следовать той или иной социальной (пусть даже утопической) теории, ни даже предпринять теоретический анализ собственных стремлений и идеалов.

Однако, исследуя практику утопических общин, зафиксированную многими очевидцами, равно как и оценки и

<sup>18</sup> Согласно оптимистическим оценкам, к концу 70-х годов в США все еще существовало около тысячи одних только сельских коммун (см.: *Moberg D. Op. cit.*, p. 285). Однако, по-видимому, это завышенная цифра.



впечатления самих коммуналистов, мы все же можем составить общее представление о ценностных ориентациях и идеалах, которых придерживалась значительная часть участников коммун 60—70-х годов, чтобы в конечном счете соотнести их с определенными утопическими традициями.

При всех различиях в ценностных ориентациях идеал, к осуществлению которого стихийно стремилось большинство коммун, можно определить как *неотчужденное общество*, в котором человек почувствовал бы свою самооценку, избавился от подчинения вещам и другим людям, группам, организациям, в том числе и государству.

Коммуналисты мечтали о сообществе, в котором каждый мог бы рассчитывать на любовь, сочувствие и понимание со стороны других людей и платить им тем же, не боясь полатиться за проявленную «мягкотелость». Американский журналист Р. Хурье в своей книге «Снова собраться вместе», написанной на основе личных впечатлений от посещения ряда коммун, рассказывает, как во многих из них он наблюдал отчетливое стремление людей поддерживать друг друга материально и морально, помочь больным, принять участие в воспитании чужих детей, словом, бескорыстно позаботиться об общем благе<sup>19</sup>.

Мечтали о сообществе, в котором господствовал бы свободный, творческий труд, позволяющий раскрыться талантам всех людей и реализовать сущностные силы человека. Как отмечал, в частности, Г. Отто, многие члены общин, которые он посетил, стихийно стремились внести в свой труд игровой момент, сделать его «формой радостного самовыражения и самоосуществления»<sup>20</sup>.

Мечтали о сообществе, в котором жизненные цели задавались бы не внешней необходимостью, а «нерепрессивными» внутренними побуждениями индивида, где господствовали бы не материальные, а духовные стимулы и где он мог бы в итоге почувствовать себя свободнее, чем прежде.

Мечтали о сообществе, в котором человек снова вошел бы в «дружественный» контакт с природой как источником не столько материального богатства, сколько нравственной чистоты, физической силы и творческой актив-

---

<sup>19</sup> См.: *Hourriet R.* Op. cit.

<sup>20</sup> *Otto H.* Op. cit., p. 16.

ности. Об «опрощении»<sup>21</sup>, избавлении от множества «ненужных» вещей и «упрощении», т. е. создании несложной, «прозрачной» социальной организации, в которой каждому были бы видны действующие социальные механизмы и где он мог бы с полным основанием и знанием дела выносить свои суждения о всех социальных явлениях и процессах, протекающих у него перед глазами.

Мечтали и о многом другом, мелком и большом, но суть альтернативы, которая вставала за этими мечтами, носила отчетливо выраженный антропоцентристский характер. В центре утопического сообщества стояло не государство, не общество, а человек, — свободный, гармоничный человек, каким они могли его себе представить в условиях отчужденного массового потребительского общества.

Таким образом, социальные идеалы, которые пытались осуществить на практике коммуны 60—70-х годов, лежали в основном в русле романтической, демократической и социалистической утопий, хотя применительно к той или иной конкретной утопии это соответствие, как правило, никогда не было полным и однозначным.

Характерно, что вопросы о формах собственности, способе распределения прибавочного продукта, организации производства, которые так волновали утопистов XIX в. и которым они обычно уделяли столько внимания, для большинства современных утопистов-практиков оказываются как бы «проходными», второстепенными, рутинными вопросами, решение которых вверяется стихии повседнев-

---

<sup>21</sup> «Я пришел сюда, — рассказывает член одной из утопических коммун, — потому что я хотел упростить, насколько это возможно, свою жизнь... Мне было от чего отказаться — от машины, магнитофона, от миллиона ненужных вещей...

В течение какого-то времени я пытался заниматься политикой, но наступило время, когда я больше не мог просто агитировать за социальные изменения, я должен был жить ими. Изменения происходят не где-то вовне или извне... Они происходят здесь. Вот с чего я должен начать, если хочу изменить всю эту... систему.

...Мы больше не хотим, чтобы над нами довели материальные интересы или интересы карьеры, удерживающие нас на работе с девяти до пяти, или стремление получить двухнедельный отпуск, погулять где-нибудь за городом на открытом воздухе.

Я мечтал быть членом какого-нибудь племени, где все заряжены на деятельность, где люди заботятся друг о друге, где никто не обязан работать, но каждый хочет что-то делать, ибо наше счастье и само наше существование зависит от каждого из нас» (*Melville K. Communes in the Counter Culture*, p. 11, 12).

ной жизни и общественного мнения. Отчасти это связано, по-видимому, с общей недооценкой вопроса о роли собственности в решении проблемы человека, недооценкой, которая стала типичной чертой современной социал-демократической, буржуазно-критической мысли и которая не смогла так или иначе не сказаться на представлениях об альтернативном обществе. Отчасти это связано, видимо, и с тем, что практическо-утопическое сознание, сформировавшееся потребителем обществом (достигшим высокого уровня материального развития и ориентированным на осуществление определенных целей), снимает как несущественный вопрос о средствах их достижения. Правда, в ходе решения практических задач, связанных с «отладкой» механизма утопической коммуны, все эти проблемы дают о себе знать в полной мере, но сути дела это в общем не меняет: вопрос об утопических целях рассматривается вне непосредственной связи с вопросом о средствах их достижения.

Жизнь в утопической общине могла на какое-то время доставить ее обитателям чувство психологического облегчения и морального удовлетворения, ибо она, как правило, резко контрастировала с жизнью окружающего мира. На короткий период во многих коммунах действительно удавалось, несмотря на все материальные трудности, создать новую атмосферу, свободную от духа стяжательства и потребительства, взаимной вражды, конкуренции, от страха потерять работу и утратить свое положение в обществе, от подневольного труда и постоянной, порою бессмысленной «гонки за жизнью». Об этом чувстве облегчения и свободы говорили многие коммуналисты<sup>22</sup>.

Однако проходило время, и если община не распадалась, а превращалась в сколько-нибудь устойчивую автономную систему, то тогда ей приходилось сталкиваться с целым рядом рутинных, прозаических вопросов, связанных с хозяйством, регулированием отношений членов общины друг с другом и с окружающим миром, которые порождали собственные противоречия, проблемы и трудности, отсутствовавшие в том мире, из которого они сознательно бежали.

Осуществить более или менее полно весь комплекс провозглашенных принципов и закрепить их результаты

---

<sup>22</sup> См.: *Hourriet R. Getting Back Together; Melville K. Communes in the Counter Culture.* N. Y., 1972.

в практике повседневной жизни ни одной из коммун 60—70-х годов практически не удалось<sup>23</sup>. Реальный коммунальный порядок оказывался во многом не похожим на тот, к которому стремились организаторы общин. В качестве примера можно сослаться на опыт той же Твин Оукс, тем более, что это была, так сказать, «целевая» община, организаторы которой хорошо знали, чего они хотят. Свидетельствует член общины: «Мы сами производим говядину, свинину и растительную продукцию; снабжаем себя собственными молочными продуктами; сами ремонтируем легковые автомобили и грузовики, а также сельскохозяйственные машины; сами выполняем работу архитекторов, плотников, водопроводчиков и электриков; доход мы получаем в основном от продажи веревочных гамаков, производимых кустарным способом, а также от продажи собственных публикаций, переписки на машинке, выполнения разного рода ручных работ, кратковременной работы в соседних городах. У нас нет единого лидера. Весь доход и большая часть собственности являются общим достоянием. Руководство, выполняющее планировочно-управленческие функции, несет ответственность за оформление решений достигаемых путем выражения и согласования мнений. Система трудовых кредитов помогает нам организовать и делить поровну постоянно меняющийся поток работы. Потребности каждого индивида в пище, одежде, жилище и медицинском обслуживании обеспечиваются общиной. С течением времени Твин Оукс создала уникальную культуру, которая продолжает развиваться. Сотрудничество вместо конкуренции; стремление скорее поделиться с другими, нежели захватить все самому; равенство вместо эксплуатации; уступчивость вместо агрессивности; разум вместо авторитета; устранение сексизма, расизма и конsumerизма — таковы некоторые из идеалов, на которых строится наша культура»<sup>24</sup>.

Легко видеть, что здесь мало что осталось от проекта американского бихевиориста<sup>25</sup>. Как писал один из «гостей»

---

<sup>23</sup> Мы здесь не говорим о типично религиозных общинах, жизнь которых имеет свою специфику, связанную с приверженностью религиозной догме.

*Walker R.* Op. cit., p. 600, 601.

Любопытно, что, соглашаясь с тем, что Твин Оукс сильно напоминает другие утопические общины, представляя собой «сочетание планирования и хэппининга» (*Walker R.*, p. 602), ее обитатели утверждают, что она является «бихевиористской» об

Твин Оукс, «Скиннер был бы сильно разочарован, если бы он когда-либо посетил эту лабораторию»<sup>26</sup>. Действительно, в общине не удалось достичь главного — осуществить принцип «подкрепления», на котором настаивал Скиннер, и ее «бихевиоризм» оказался по сути дела не более чем «вывеской», которая привлекала многочисленных визитеров и помогала общине держаться на поверхности.

Отклонение в своей практике от первоначального идеала было тем более свойственно «нецелевым» общинам, что этот идеал вырисовывался перед ними смутно и по ходу дела получал в зависимости от обстоятельств различную конкретизацию. Свобода от «отчужденного труда» нередко оборачивалась нежеланием трудиться вообще<sup>27</sup>; «освобожденный эрос» — отсутствием упорядоченных сексуальных отношений, что порою создавало напряженность между членами общины; «отношения сотрудничества» — стремлением одних жить за счет других, «единение человека с природой» — ориентацией на доиндустриальные императивы и т. п.

Это не было свидетельством принципиальной несостоятельности самих провозглашаемых принципов. Опыт современных американских коммун (как и общин XIX в.) свидетельствовал скорее о несостоятельности методов, с помощью которых пытались осуществить эти принципы, и неадекватности условий, в которых осуществлялись утопические эксперименты.

Однако ценность опыта коммун 60—70-х годов была не только «негативной». Как и общины XIX в., они оказали положительное воздействие на развитие американского общества, судить о котором с достаточным основанием мы сможем, очевидно, только некоторое время спустя, когда более четко обозначится общий итог их деятельности.

Как уже писалось в советской и зарубежной литературе, 60—70-е годы были отмечены в Америке процессами формирования новых типов сознания и новых типов личности («социального характера»). Эти типы выкристаллизовывались «в противоборстве различных разнонаправ-

---

ционной, но что надо просто более широко толковать бихевиоризм.

<sup>26</sup> Walker R. Op. cit., p. 597.

<sup>27</sup> «Одни практиковали коллективный труд, — пишут об общинах 60—70-х годов Р. Мус и Р. Браунстайн, — другие существовали благодаря усилиям меньшинства, которое хотело работать, а третьи жили на пособия и подачки со стороны, предпочитая вовсе не работать» (Moos R., Brownstein R. Op. cit., p. 41).

ленных ценностных и политических ориентаций. Ориентации на успех в частнопредпринимательском, бюрократически-карьеристском и узкопотребительском вариантах противостоит стремление личности к саморазвитию, к проявлению инициативы и творчества в общественно-полезном труде и социально значимой деятельности... Ориентации на конкуренцию противостоит ориентация на сотрудничество и человеческое общение, на создание форм такой коллективности, развитие которой необходимо предполагает развитие индивидуальности. Конформистской ориентации противостоит ориентация на активность личности, на превращение ее в действительный субъект истории и политики, на борьбу за расширение демократии. Прагматизму, мелкоутилитарному расчету, бюрократической рациональности противостоят поиски личностью новых форм рациональности, которые помогли бы понять объективные потребности и тенденции развития современной истории и современного человека»<sup>28</sup>

Существенную роль в формировании новых типов сознания и личности играли утопические коммуны — не только потому, что через них прошли десятки тысяч молодых, ищущих (и заблуждающихся) людей, которым предстоит шагнуть в Америку XXI в., но прежде всего по той причине, что эти новые «модели» личности проходили «испытания» именно в рамках общин. Влияние коммунитарного опыта было в этом отношении гораздо более значительным и устойчивым, нежели теоретических конструкций какого-нибудь Розака или Рейча, которые во многом сами отталкивались от опыта, накопленного в утопических анклавах.

Американские авторы отмечают, что современные коммуны оказали влияние на формирование в стране нового культурного климата, получившего материальное воплощение в так называемой контркультуре, что они способствовали формированию новых культурных ценностей, которые имеют объективно антибуржуазный характер и способствуют разложению буржуазной цивилизации<sup>29</sup>.

В этих суждениях есть немалая доля истины. Контркультура как альтернативная субкультура, формирующаяся в рамках понконформистских социальных групп, —

<sup>28</sup> *Замошкин Ю. А.* Личность в современной Америке. М., 1980, с. 245.

<sup>29</sup> См.: *Melville K.* Communes in the Counter Culture. N. Y., 1972; *Hourriet R.* Getting Back Together.

сложное, внутренне противоречивое, неоднозначное по своим функциям явление. Она формируется за счет разных источников и при помощи различных механизмов.

Американская контркультура 60—70-х годов явилась результатом критики господствующей культуры, которая осуществлялась различными социальными силами и группами, в том числе и утопическими общинами. Хотя наиболее вульгарные проявления контркультуры выглядели как истерическое отрицание культуры как таковой, т. е. как антикультура, в целом она отражала стихийный бунт сознания мелкобуржуазного типа не против культуры вообще, а против ценностей и ориентаций массового общества и массовой культуры, против технократического варианта буржуазной культуры. Отсюда полемическая заостренность контркультуры против мещанского материального благополучия, накопительства, жизненного успеха, нравственного ригоризма, социального конформизма, равно как и против «абсолютистских» претензий науки, якобы повинной в становлении «массового образа жизни».

Конечно, контркультура 60—70-х годов не стала массовой, реальной альтернативой господствующей буржуазной культуры. Более того, некоторые ее элементы сами стали со временем частью культурного истеблишмента американского общества и были использованы господствующим классом в качестве средства манипулирования общественным сознанием.

Вместе с тем нельзя не видеть, что в контркультуре 60—70-х годов нашел отражение протест против дегуманизации общественных отношений, бюрократизации общественной жизни, роста отчужденности индивида от общества и т. д. Как справедливо отмечал Кейт Мелвилл, если утопические общины и формировавшаяся на их базе контркультура не давали решения вопроса о том, в каком направлении следует идти дальше, как перестраивать общество и его культуру, то, по крайней мере, они указывали на реальные проблемы, существовавшие в американском обществе<sup>30</sup>, и тем самым выполняли эвристическую и культурно-критическую функцию.

Сегодня, в условиях подъема так называемой новой консервативной волны, легко может сложиться впечатление, что с тенденциями, которые десять — пятнадцать лет назад нашли отражение в коммунитарных экспериментах

---

<sup>30</sup> См.: *Melville K. Op. cit.*, p. 7.

и были зафиксированы контркультурой, покончено раз и навсегда, а утопические поиски образов альтернативной Америки прекратились — по крайней мере на длительное время. Но такой вывод был бы ошибочным. Несмотря на то что число коммун за последние годы резко сократилось, а их социокультурная роль заметно уменьшилась, поиски альтернативного жизненного стиля, альтернативных ценностей продолжаются<sup>31</sup>. Завтра они могут подготовить новую коммунитарную волну.

---

<sup>31</sup> В качестве примера движения за поиски нового альтернативного жизненного стиля можно указать на так называемое Северо-Американское движение за добровольное опрощение (North American Movement for Voluntary Simplicity). См. об этом: *Steenbergen B. van, Feller G. Emerging Life-Style Movements: Alternative to Overdevelopment.*— *Alternatives*, vol. V, N 3, Nov. 1979.



## Заключение

Исследование социально-утопической традиции на протяжении истории существования США позволяет сделать вывод, что утопия играла важную конструктивную роль в становлении и развитии американского общества. Эта роль часто недооценивается исследователями, преувеличивающими «реализм» и «прагматичность» американского национального сознания.

В Америке утопия выступала не только формой социальной критики, но и специфическим способом реализации демократических «обещаний», данных американской революцией и закрепленных в Декларации независимости. Иными словами, утопия была не только вызовом, но и законной, с точки зрения американца, отнюдь не принадлежавшего к числу «радикалов», формой поиска новых социальных структур и новых ценностей, вполне согласующейся с легитимными способами отправления политической жизни. В конечном итоге утопия, не получая, как правило, непосредственного осуществления, стимулировала социально-политические реформы, действуя как своеобразный «механизм давления». В какую именно сторону подталкивала американское общество та или иная утопия, зависело от ее конкретного содержания, классовой сущности и социально-исторического контекста. Вообще говоря, любая утопия (в том числе, конечно, и все американские утопии), взятая в абстрактной форме, амбивалентна, а ее роль в обществе противоречива. Однако если подходить к оценке роли той или иной утопии конкретно, то здесь необходимо прежде всего учитывать степень ее соответствия объективным тенденциям развития общества и интересам социальных сил, воплощающих в своей деятельности эти тенденции. Поскольку она неодинакова у разных утопий, то неодинакова и их реальная историческая роль в общественном процессе. Сравнивая утопии двух типов, существовавшие в России в конце XIX — начале XX в.,

В. И. Ленин подчеркивал, что хотя утопия русских народников была романтическим мечтанием «об уничтожении наемного рабства без классовой борьбы»<sup>1</sup>, идеализмом, ее действительные функции в условиях тогдашней России определялись конкретной расстановкой классовых сил и очередностью исторических задач, стоявших перед страной. «Когда вопрос об экономическом освобождении станет для России таким же ближайшим, непосредственным, *злостным* вопросом, каким является сейчас вопрос об освобождении политическом, тогда утопия народников окажется не менее вредной, чем утопия либералов.

Но теперь Россия переживает еще эпоху ее буржуазного, а не пролетарского преобразования; не вопрос об экономическом освобождении пролетариата назрел *до самого конца*, а вопрос о политической свободе, то есть (по сути дела) о полной буржуазной свободе»<sup>2</sup>.

С точки зрения насущных для России того времени задач либеральная и народническая утопия объективно выполняли различные социальные функции, играли различную историческую роль и, следовательно, заслуживали различной оценки и различного отношения со стороны современных им политических партий и общественных классов. «...Утопия народников играет своеобразную историческую роль. Будучи утопией насчет того, каковы должны быть (и будут) экономические последствия нового раздела земель, она является спутником и *симптомом* великого, массового *демократического* подъема крестьянских масс... Утопия либералов развращает демократическое сознание масс. Утопия народников, развращая их *социалистическое* сознание, является спутником, симптомом, отчасти даже выразителем их демократического подъема»<sup>3</sup>.

Ленинский подход к оценке российских утопий может служить методологическим ключом и к оценке американских утопий, сформировавшихся на протяжении истории США, к пониманию их действительной роли в развитии политического сознания общества.

Одни и те же идеалы, выступая в разном историческом контексте, и, следовательно, вступая в «резонанс» с разнонаправленными социальными и политическими тенденциями, обретают различный исторический смысл и требу-

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 22, с. 119.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 22, с. 119.

ют разной оценки. Так, утопические идеалы «фермерской Америки», фундамент которых был заложен еще Томасом Джефферсоном, дожили, хотя и в сильно измененном виде, до наших дней. Но в современных условиях они утратили прежнюю прогрессивную роль и были отчасти приняты на «вооружение» политическими силами, выступающими с консервативных и праворадикальных позиций. С другой стороны, в условиях отсутствия массовых демократических организаций трудящихся социалистическая утопия продолжает, несмотря на свой идеализм, выступать в качестве одного из факторов формирования антибуржуазного сознания.

Изменение соотношения сил внутри США и на международной арене может привести к изменению конкретной роли и значения той или иной утопии, но в любом случае утопическое сознание остается важным фактором духовной жизни и политической борьбы.

## Указатель имен

- Авдеева М. А. 8, 110, 175, 179  
Адамс Дж. 132  
Азимов А. 212, 301  
Альтер Л. Б. 114, 116  
Аптекаер Г. 94  
Араб-Оглы Э. А. 9, 203  
Арендт Х. 291  
Аристофан 156  
Арон Р. 205
- Бабеф Г. 68  
Барг М. А. 85  
Баталов Э. Я. 30  
Бауер А. 47  
Бахтин М. М. 220  
Бейли У. 290, 298  
Белл Д. 208, 216, 223, 224, 236, 245, 249  
Беллами Э. 8, 16, 46, 50, 69, 72, 74, 88, 89, 95, 128, 131, 135, 136—139, 141, 143, 165, 166, 171, 214, 217, 221, 280  
Беллоу С. 213  
Бердик Ю. 290  
Бердяев Н. А. 159  
Бестор А. 179, 187  
Бестужев — Лада И. В. 23, 218, 317  
Бжезинский З. 245  
Биллингтон Р. 66  
Богуслав Р. 210, 211  
Брайен У. 89, 120  
Браун И. 232, 264, 265, 266, 270, 271, 272  
Браунстайн Р. 316, 324  
Брисбейн А. 131, 179  
Брукер Я. 43  
Брукс В. 179  
Брум И. 274  
Брадбери Р. 212, 213, 290, 301  
Брюно П. 233  
Брюс — Бригге Б. 217, 245, 249, 250  
Буажильбер Э. (Доннелли И.) 117, 118, 162, 163, 166, 164, 165
- Бэкон Ф. 29, 156, 249
- Вашингтон Дж. 76  
Вебер Ю. 166, 300, 301  
Веблен Т. 39, 152  
Верн Ж. 210  
Винер Э. 245  
Воган Б. 105  
Волгин В. П. 175, 181, 182  
Володин А. И. 134  
Воннегут К. 74, 212, 213, 290, 296, 297, 301
- Галеви Д. 55  
Гамильтон А. 106  
Гарднер Дж. 213  
Гарви М. 94, 98, 99, 311  
Гаррингтон Дж. 16, 49, 68  
Гвин У. 290  
Гегель Г. В. Ф. 45, 50  
Геевский И. А. 94  
Гепнер А. 182  
Герцка Т. 48, 68, 71  
Гессе Г. 23  
Гете И. 29  
Гиленсон Б. А. 8, 141  
Гольман Л. И. 192  
Гордон А. В. 56  
Гордон Г. О. 175, 184  
Готорн Н. 68, 74, 123, 129  
Грили Х. 131  
Гриффит М. 111  
Гросс Дж. 203  
Грушин Б. А. 309  
Гуго К. 197, 199  
Гудмен Д. 292—295  
Гудмен П. 264, 271  
Гудхарт Ю. 223  
Гуревич Э. Л. 175, 183, 185  
Гэлбрейт Дж. 216, 244, 245, 247  
Гэллап Дж. 308
- Дарендорф Р. 214, 215, 216

- Дебс Ю. 90, 131  
 Джадд С. 103  
 Джеймс Г. 141  
 Джексон Э. 76, 132  
 Джером Дж. 316  
 Джефферсон Т. 63, 64, 74, 76,  
 105—112, 132, 189, 260, 261,  
 330  
 Джонс Г. М. 139  
 Джонсон Л. 76, 304, 305  
 Джонсон О. 9, 176  
 Джордж Г. 72, 74, 89, 112—116,  
 128  
 Джордж П. 298  
 Додд А. 138  
 Доннелли И. 69, 115, 117, 118,  
 138, 139, 154, 161—168  
 Достоевский Ф. М. 50  
 Дюбуа У. 94, 95, 97, 99
- Елистратова А. А. 9**
- Жирицкий А. К. 9**
- Замошкин Ю. А. 270, 291, 325  
 Замятин Е. И. 154, 156  
 Захарова М. Н. 8, 132, 172, 175,  
 178  
 Зильберфарб И. И. 175  
 Зорге Ф. 90  
 Зубок Л. И. 91
- Иванов Р. Ф. 94, 99**  
**Иванян Э. А. 302, 303**  
**Иконников А. В. 31**  
**Ильенков Э. В. 17**
- Кабе Э. 5, 16, 19, 48, 50, 51, 68,  
 71, 131, 133, 175, 177, 179—186,  
 194, 198  
 Кагарлицкий Ю. И. 155, 203  
 Калвер Дж. 240  
 Калленбах Э. 267, 268, 271  
 Кальвин Ж. 101  
 Кампанелла Т. 16, 19, 29, 46, 50,  
 71, 136  
 Кан Г. 8, 217, 238, 245, 249, 250  
 Кант И. 29, 42, 43, 49, 50, 51, 84  
 Капоте Т. 213  
 Кармайкл С. 310  
 Карпентер Ф. 60  
 Картер Дж. 306, 307  
 Картрайт Д. 63, 108  
 Квабб П. 28  
 Кейль И. 198
- Кейтеб Дж. 12, 157, 203, 237  
 Келлер Д. 301  
 Кенистон К. 202  
 Кеннеди Дж. 76, 302—306  
 Кизи К. 213  
 Кинг М. 95, 309, 310, 311  
 Кинг Р. 264  
 Киркегор С. 306  
 Кларк И. 208, 209  
 Кларк У. 318  
 Клеман К. 233  
 Клибанов А. И. 50, 58, 95, 96  
 Клэффлин Г. 110  
 Ковалев Ю. В. 9, 123, 124, 125  
 Колленс Т. 103  
 Колумб Х. 62, 163, 261  
 Коммерфорд Д. 88  
 Конрад Н. И. 50  
 Конт О. 39  
 Корбюзье Ле 39  
 Корнблат С. 290  
 Коттон Дж. 101  
 Кофлин Ч. 120, 121, 122  
 Кревекер Г. 83, 86  
 Кристол И. 219  
 Крупская Н. К. 9  
 Купер Ф. 68, 74, 101, 123, 129  
 Куропятник Г. П. 89, 112
- Ламартин А. 15**  
**Ландауер К. 220**  
**Лаотьер А. 182**  
**Ленин В. И. 59, 90, 122, 142, 143,**  
**329**  
**Лернер М. 281, 287, 288, 290**  
**Ли Р. 213**  
**Линкольн А. 76**  
**Литтелл Ф. 172**  
**Ломанс Дж. 85**  
**Ломанс Э. 85**  
**Лонг Х. 92, 120, 121, 122, 167, 168**  
**Лондон Дж. 74, 131, 154, 161, 166,**  
**167, 168**  
**Лосев А. Ф. 11, 24, 42**  
**Лоуренс Дж. 213**  
**Лоуренс Э. 110**  
**Льюис С. 74, 166, 167, 168**
- Макинтайр С. 214**  
**Маклюр В. 178**  
**Макьявелли Н. 29**  
**Мальков В. Л. 119, 120, 143**  
**Мангейм К. 13, 14, 15, 21, 22, 28,**  
**30, 54, 59, 229**

- Маркс К. 4, 16, 17, 18, 20, 21, 44, 45, 52, 53, 56, 57, 63, 77, 79, 86, 90, 112, 116, 134, 161, 187, 191, 193, 195, 269, 270, 280
- Маркузе Г. 216, 232, 233, 234, 235, 264, 271, 272, 281, 285, 291
- Медоуз Д. 237
- Мейлоин Дж. 295, 296, 298, 299
- Мелвилл Г. 68, 74, 101, 123, 126, 129, 264
- Мелвилл К. 326
- Мельвиль А. Ю. 230
- Месарович М. 237
- Мид М. 8, 236, 238
- Мид С. 301
- Мизес Л. 257
- Миллер Г. 265, 266
- Миллер Дж. 166
- Миллис Ч. 233, 234
- Митрохин Л. Н. 94
- Молнар Т. 228, 291
- Монро Дж. 132
- Мор Т. 11, 12, 16, 19, 29, 42, 46, 50, 68, 71, 82, 95, 109, 136, 156, 160
- Моррис У. 39, 42, 50, 137
- Мортон А. 9, 24, 25, 26, 34, 58, 82, 85, 159, 176
- Моуберг Д. 312, 317
- Мулярчик А. С. 9, 298
- Мур У. 301
- Мус Р. 316, 324
- Муссолини Б. 158
- Мэдисон Дж. 132
- Мэмфорд Л. 40, 41, 48, 125, 173, 203
- Мэнгуель Ф. 155, 156
- Негли 7, 34, 35
- Нибел Ф. 290, 298
- Николюкин А. Н. 9, 123, 125, 126
- Никсон Р. 294
- Ницше Ф. 29
- Новгородцев П. И. 84, 158, 159
- Новинская М. И. 274, 275
- Нозик Р. 257, 259, 261, 262, 263, 266
- Нойс Дж. 179, 197, 198
- Нордхоф Ч. 174, 195
- Нэш Дж. 227
- Ознобихина Н. А. 9
- Олмстед Ф. 214
- Орвелл Дж. 154, 159, 166, 202, 203, 204, 229, 291, 295
- Осипова Э. В. 212, 213
- Отто Г. 313, 320
- Оуэн Р. 5, 8, 16, 29, 35, 48, 68, 71, 131, 132, 133, 134, 169, 170, 172, 175—181, 184, 185, 194, 198, 221, 319
- Парето В. 29
- Паррингтон В. Л.-ст. 6, 86, 101, 102, 104, 108, 109, 127, 137
- Паррингтон В. Л.-мл. 6, 69, 72, 92, 101, 102, 130, 147
- Парсонс Т. 215
- Патрик Дж. 34, 35
- Пейн Т. 74, 112
- Персиджер Ч. 138, 139
- Песталоцци 178
- Пестель Э. 237
- Печчеи А. 208
- Платон 16, 19, 24, 29, 50, 68, 95, 106, 156, 211, 215, 248
- Плат Д. 6, 205
- Платт Дж. 246
- Пол Ф. 290
- Полак Ф. 28, 29, 57, 58, 155, 158, 202, 203, 218, 224
- Рабле Ф. 84, 220
- Райдаут У. 154
- Райт О. 130
- Райт Ф. 178
- Раши Г. 176
- Рейч Ч. 325
- Ремер К. 7, 69
- Рисмен Д. 212
- Робертс У. 138
- Роде Г. 7, 64, 72
- Роззак Т. 325
- Рузвельт Ф. 76, 93, 121, 167, 168
- Рутенберг Ч. 90, 91
- Свентоховский А. 40
- Севастьянов Г. Н. 107
- Сементковский Г. И. 162
- Сенгор Л. 56
- Сен-Симон А. 5, 16, 35, 39, 68, 71, 133, 134, 169
- Синклер Э. 75, 131, 142, 143, 144, 171
- Скидмор Т. 68, 72, 134, 135
- Скиннер Б. 8, 72, 202, 245, 250—256, 316, 324
- Скотт Г. 39, 92, 147—152, 249
- Смит Р. 49
- Сократ 29, 261

- Сорель Ж. 54—58  
Старцев А. И. 9  
Стрейт К. 71, 214  
Стюарт А. 110  
Сэв Л. 233  
Сэлинджер Дж. 212, 213
- Таунсенд Ф. 92  
Теркел С. 308, 309  
Тернер Ф. 65  
Тинберген Я. 208  
Токвиль А. 64, 83, 274  
Толстой Л. Н. 113  
Томас Т. 214  
Томпсон У. 238  
Торо Г. 19, 68, 72, 74, 123, 125,  
126, 128—130, 173, 213, 261, 264,  
266  
Тотомианц В. Ф. 275  
Тоффлер О. 237—242, 276—279
- Уайлдер Т. 213  
Уивер Р. 257  
Уилер Х. 290  
Уиллард Ф. 131  
Уильямс П. 95  
Уильямс Р. 103  
Уинстон Г. 94, 311  
Уинтроп Дж. 101  
Уокер Р. 52, 66, 72, 146, 214  
Уолш Ч. 202, 203  
Уоррен Дж. 178  
Устинов В. М. 275  
Уткин А. И. 107  
Уэллман Б. 138  
Уэллс Г. 31, 42, 71
- Фанон Ф. 56  
Федоров К. Г. 37  
Феллман М. 154, 187  
Филипс У. 131  
Финч Дж. 191  
Фонер Ф. 63, 87, 88, 135  
Форбуш З. 138  
Фостер У. 90, 91, 92, 94  
Франклин Б. 105  
Фрейд З. 232, 233  
Фромм Э. 154, 155, 159, 204, 232,  
233, 281—285, 287, 288, 291  
Фуллер Б. 214  
Фуллер М. 125, 126  
Фурье Ш. 5, 8, 16, 19, 35, 42, 50,  
68, 71, 83, 110, 133, 134, 136,
- 169, 175, 178—181, 194, 221, 224,  
319
- Хаксли О. 154, 156, 166, 202, 203,  
204, 229, 291  
Харрингтон М. 62, 281, 288, 289,  
290  
Харрис Л. 308  
Хаугорн Н. 41, 129 (см. также  
Готорн Н.).  
Хейвуд У. 90  
Хейден Д. 171, 187  
Хилкуит М. 133, 179, 184, 185,  
186  
Хиллегас М. 202, 203  
Хилтон Дж. 129  
Холбрук С. 7, 100  
Холлоуэй М. 187  
Хоуэллс У. 8, 69, 74, 103, 139, 141,  
280  
Хукер Т. 103  
Хурье Р. 320
- Чейз С. 39, 245, 246, 247  
Червоная С. А. 94  
Чивер Дж. 213
- Шарон 182  
Шахназаров Г. Х. 204  
Швырев В. С. 45  
Шекли Р. 290, 299, 300  
Шестаков В. П. 9, 33, 42, 60  
Шклар Дж. 202, 203  
Шлесинджер А. 70  
Шпенглер О. 29
- Элиот Дж. 72, 102  
Эмерсон Р. 123, 126—129, 213,  
264, 266  
Энгельс Ф. 8, 16, 17, 18, 20, 21,  
32, 33, 38, 44, 45, 63, 86, 90,  
112, 116, 134, 161, 175, 191—  
195, 269, 270, 280  
Этциони А. 242
- Яков I 100  
Яковлев Н. Н. 91  
Ямбул 29  
Янг М. 202  
Янжул И. И. 9  
Янkelович Д. 308  
Янч Э. 210, 238

# Оглавление

<b>Вступление</b>	<b>3</b>
-------------------	----------

## **Глава I**

### **Социальная утопия и «американская мечта»**

§ 1. Утопия и утопическое сознание	11
§ 2. Формы и функции социальной утопии	35
§ 3. Утопия и миф	53

## **Глава II**

### **Становление и развитие социально-утопической традиции в США в XIX — первой половине XX в.**

§ 1. Диалектика развития американского социально-утопического сознания	62
§ 2. Народная утопия	82
§ 3. Социально-теоретическая и литературная утопия	99
§ 4. Социальный пессимизм и американская негативная утопия XIX — начала XX в.	153

## **Глава III**

### **Социально-утопические эксперименты в Америке XIX — первой половины XX в.**

§ 1. Становление и развитие коммунитарной традиции в США	169
§ 2. Утопическая практика и «ирония истории».	190

## **Глава IV**

### **Эволюция капитализма в США после второй мировой войны и американское утопическое сознание**

§ 1. Противоречия современного американского общества и пути развития национальной утопической традиции	202
§ 2. Социальная утопия и политическое сознание	226



## Глава V

### Контурь современной американской утопии

§ 1. Литературно-теоретическая утопия	244
§ 2. Негативная утопия и антиутопия	290
§ 3. Официальная и народная утопия в современной Америке	302

## Глава VI

### Коммунитарное движение в послевоенной Америке

§ 1. Основные этапы и формы развития коммунитарного движения 60—70-х годов	312
§ 2. Утопические общины и поиски социальной альтернативы	319
<b>Заключение</b>	<b>328</b>
<b>Указатель имен</b>	<b>331</b>

Эдуард Яковлевич Баталов

### Социальная утопия и утопическое сознание в США

Утверждено к печати  
Институтом США и Канады АН СССР

Редактор А. А. Воронин. Художник С. И. Сергеев  
Художественный редактор С. А. Литвак  
Технический редактор Н. Н. Плохова  
Корректоры Р. С. Алимова, Е. З. Осипова

ИБ № 22391

Сдано в набор 17.09.81. Подписано к печати 18.01.82. Т-03214.  
Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>3</sub>. Бумага типографская № 1. Гарнитура обыкновенная  
Печать высокая. Усл. печ. л. 17,64 Усл. кр.-отт. 17,8. Уч.-изд. л. 19,9  
Тираж 3450 экз. Тип. зак. 897 Цена 1 р. 30 к.

Издательство «Наука» 117864, ГСП-7. Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90  
2-я тип. издательства «Наука» 121099, Москва, Г-99, Щубинский пер., 10