

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Новосибирский государственный университет экономики и управления –
“НИНХ”»

На правах рукописи



Шатула Тамара Германовна

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ
ЛИЧНОСТИ В УТОПИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

24.00.01 – Теория и история культуры

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор, PhD (Monash, Australia)
Донских Олег Альбертович

Новосибирск – 2014

Содержание

Введение.....	3
Глава 1. Утопия как элемент социального сознания.....	22
1.1. Зарождение утопического сознания как составляющей античной культуры и философии.....	22
1.2. Христианско-утопическая перспектива в динамике социально-исторических процессов Нового времени.....	39
1.3. Прогрессирующая секуляризация утопического мышления.....	65
Глава 2. Утопическое мышление как специфический способ формирования личности.....	102
2.1. Утопические подходы к процессу социализации личности: проблема идеального образования и воплощения социального идеала.....	102
2.2. Особенности реформирования человека в практике реализации утопий.....	133
2.3. Современный социально-утопический дискурс.....	162
Заключение.....	188
Список использованных источников.....	199
Приложения.....	212

Введение

Актуальность темы исследования. В наше время индивидуальное мировосприятие нередко характеризуется ситуативной изменчивостью. Социально-политические катаклизмы, культурный плюрализм, религиозный и этический релятивизм и гипертекстуальность информационной эпохи обуславливают появление необычных, непривычных форм социальности. Быстрота меняющихся условий выдвигает новые требования к способности современного человека осуществлять выработку идейно-нравственных целей, определять свою роль в обществе и вклад в его развитие, конструировать, поддерживать и воспроизводить идеалы и ценности, имеющие социообразующее и культуротворческое влияние. Такое положение заставляет обращаться к переосмыслению социальной действительности и ее категорий.

Сейчас мы постоянно встречаемся с чрезвычайным многообразием частных представлений об идеалах – они соотносятся с понятиями совершенства и счастья, преломляются в различных воспитательных и образовательных подходах и продуцируют различные жизненные модели. В этом смысле богатым источником становится феномен утопии: она выступает в качестве наиболее доступного инструмента социального трансформирования, который предоставляет наибольший спектр представлений о том, какие способы и возможности устроить общество к лучшему или изменить человеческое сознание видели мыслители, философы, социальные реформаторы и идеалисты. Поэтому на материале утопии мы занимаемся постановкой проблемы формирования личности в современном утопическом дискурсе, которая вытекает из вышеописанного разнообразия.

Конечно, исторически утопия сочетала в себе светскую и религиозную традиции, каждая из которых имела разное влияние на формирование общественной морали и установление моделей социального поведения. При том, что христианство заложило социокультурный фундамент современной евро-

пейской цивилизации, а отдельные конфессии сохраняют ведущее влияние до сих пор, в целом авраамические религии деконструируются в своей универсализующей функции. Им приходится приспособливаться к новым вызовам. Импульс веры, сталкиваясь с историческими событиями, конвертируется в новые мировоззренческие формы, как и утопическое сознание, идеалистическая система которого имеет те же ценностные истоки.

Утопическое сознание, признавая существующую действительность, выступает ее регулятором – как мысленным, в виде литературных произведений и философских размышлений, так и практическим, в виде новых социальных практик и опытов. Утопия – это темпорально нагруженное понятие, неотделимое от культурно-исторического развития человечества и ценное настолько, насколько оно способно определять реальное через идеальное. Этот феномен имеет столь широкий диапазон проявлений, что даже не поддается относительно объемлющей классификации. Утопия может нарисовать мир постоянного чувственного удовлетворения, как это происходит в беззаботных землях из народного фольклора; может отобразить спокойное, идиллическое, полагаемое естественным благополучие в рамках упорядоченного, с прописанным моральным кодексом бытия; может выразиться в напряженном религиозном воодушевлении и стремлении к высшему образу; может, в конце концов, достигаться посредством жесткого институционального регулирования.

В пространстве этих и многих других проявлений утопия и выступает инструментом развития социологического воображения, и предлагает наиболее значимые средства для осмысления сложных культурфилософских и социально-исторических процессов, для поиска ответов на теоретические и практические вопросы об аспектах, организации и смысле человеческого бытия.

При рассмотрении утопических проектов прослеживается одна особенность: зачастую выносятся за скобки практический аспект преобразования человека, обоснование смены его идейно-ментальных установок. Это выво-

дит на передний план проблему формирования личности в утопическом дискурсе, которая выступает в качестве магистрального вектора для проведения настоящего исследования. Для нас данная проблема отражается в выборке утопических подходов к образованию и воспитанию. Рассмотрение их выявляет, что для воспроизведения образа идеального, полноценного в своих взаимоотношениях с окружающим миром человека, в методы образования и воспитания обычно закладывается стремление к двум метафизическим вершинам – счастью и совершенству. В этом контексте разрабатывается и смежная проблематика социально-этического наполнения общественного идеала, который подразумевает объединение людей в общность на основании коллективно разделяемой системы ценностей. Вопрос универсализации социального идеала и культурологического стержня личности имеет высокую степень актуализации в разобщенном, индивидуалистическом мире, пережившем две мировые войны.

Поэтому, во-первых, присутствует постоянная необходимость выявлять взаимосвязь идей в их исторической преемственности, чтобы иметь более обоснованное представление о том, какую картину современности они производят и какие в ней могут быть действительны духовно-культурные ориентиры. Во-вторых, философские и культурологические дисциплины нуждаются в качественном уточнении состояния современного утопического дискурса. От этого зависит понимание, отрефлексированность происходящих в психологической структуре личности изменений; в результате повышается точность разделения естественного и искусственного, появляется возможность обновлять практики социальных взаимодействий в соответствии с релевантными данными, ориентировать их на исполнение воспитующей и образующей функции в тех или иных областях деятельности человека.

Степень разработанности проблемы. Диссертационное исследование посвящено такой культурологической и социально-философской проблеме, как формирование личности в обществах, конструируемых как умозритель-

но, так и практически по образцу, изначально полагаемому утопическим. Методы организации любого социума в широком плане требуют постановки вопроса о продолжении в новых поколениях наиболее приемлемого общественного устройства; в утопических обществах задача воспроизводства идеального строя соотносится с гораздо более высокой и сложной планкой.

Следует отметить, что для наиболее адекватного соотнесения поставленных задач с предметом исследования мы руководствуемся двумя определениями утопии. Первое принадлежит А. Фойгту: утопия – это идеальные образы других миров, в возможность существования которых можно лишь верить, так как научно она не доказана¹. Второе выведено блестящим исследователем утопии Э. Баталовым: под утопией понимается произвольно сконструированный образ идеального социума, принимающего различные формы (общины, города, страны и т.п.) и простирающегося на всю жизненную среду человека – от внутреннего его мира до космоса [10, с. 23].

В целом утопия, утопизм, утопическое сознание обеспечивают важнейшие формы поисков моделей совершенного социального и политического устройства, фиксируют результаты аксиологического анализа социально-исторической действительности. Это обуславливает глубокую культурологическую и философскую разработку утопической проблематики. Одновременно с тем утопия, располагая широкими возможностями для осмысления состояния общественного сознания в контексте эпохи, из-за этой же широты охвата не может укладываться в какие-то конечные определения. Ощущается явный дефицит системных классификаций утопии, не говоря уже о пределах самого ее понятия. Утопии трактовали как литературный жанр, как реформационные проекты, как социальный идеал, как прекрасные проекты будущего, достойные реализации, как мечты или грезы, никогда не воплощающиеся в реальности. Утопии могут условно разделяться по жанру, типу авторства, исторической роли, способу реализации идеала и так далее, но это преимуще-

¹ Цит. по: Фойгт А. Социальные утопии / А. Фойгт. – С.-Петербург, 1906. – С. 6.

ственно внешне-характерологические признаки. Создание исчерпывающей классификации для всего массива утопических направлений, которая учитывала бы глубинные причины возникновения утопических произведений и вступивших в фазу практического осуществления социально-утопических проектов, не представляется возможным. Неудивительно, что многомерность понятия утопии и утопических спецификаций – очевидность этого прослеживается и в данной работе – обуславливает также большое количество дефиниций.

Немецкий социолог К. Мангейм противопоставляет утопии идеологию. В этой диалектике он определяет сущность утопического сознания исходя из характеристик его роли в обществе. Также уделяется большое внимание критицизму как неотъемлемой стороне утопического сознания: Мангейм видит в утопии проявление трансцендентного сознания, которое не находится в соответствии с окружающим его бытием. Среди различных социальных функций, выполняемых утопией как специфическим типом общественного сознания, нередко наиболее ценной признается именно ее критическая направленность, о чем свидетельствует оценка утопического социализма у исследователей-марксистов. Значение этой социальной функции подчеркивал и польский исследователь утопии А. Свентоховский.

Критическая функция утопии находит выражение в прикладно-преобразующих импульсах, которые принимают затем формы различных социально-утопических проектов. Изучение тенденций развития социально-утопического сознания, как уже было сказано, позволяет подвергнуть рефлексии состояние общественного сознания в целом, осмыслить процессы перманентного поиска новых ценностных ориентиров.

Неоспорим тот факт, что изучение феномена утопии уже накопило значительный массив исследований. Эти исследования включают результаты рассмотрения утопии на различных уровнях: от представления о ней как о неотъемлемом компоненте образования сознания до ее опредмеченных форм

(в первую очередь текстифицированных) и анализа ее роли и проявлений в исторических событиях, культурно-духовной жизни человека, социально-политических процессах, социально-философской мысли. Это основные стороны феномена утопии, которым посвящают свое внимание исследователи. В гораздо меньшей степени изучены аспекты, связанные со всей совокупностью социокультурных условий, способствующих возникновению и реализации утопических идей как на институциональном уровне, так и в индивидуальных поведенческих практиках и на уровне межличностных отношений.

В европейской философской и культурной традиции сущностные черты утопического сознания прослеживаются еще в творчестве античных авторов. Это Гомер и Тиртей, описывавшие благословенные края, Дион Хрисостом, поддерживающий концепцию «золотого века», когда людьми правили боги, Диодор Сицилийский с его заметками о далеких путешествиях. Также в работе упоминаются пифагорейская традиция обучения и древнегреческие взгляды на становление личности; освещаются платоновские как политические, так и мифологические образы «лучших» обществ и, кроме того, аристотелевская концепция счастья человека, строившаяся на базе гармоничной космологии.

Для характеристики особенностей утопического сознания, в разной степени проявляющихся в литературной форме, в данной работе привлекаются примеры не только из классической утопии (Мор, Кампанелла, Андреэ, задним числом причисленные античные авторы), но и из фантазийной реальности, которая отличает произведения таких специфических авторов, как Э. Беллами, О. С. Кард, Р. Шекли, О. Хаксли, Г. Уэллс. За пределами исследования авторов с подобными мотивами в произведениях можно исчислять десятками, в зависимости от постановки вопроса к их содержанию.

Первые шаги в направлении аналитического осмысления проблем утопии и утопизма происходят на Западе на рубеже XIX-XX в. Поскольку первоначально утопия рассматривалась как литературный жанр, то в указанный пе-

риод в рамках каталогизирования существующих утопических произведений появляются наиболее известные труды в этой категории – А. Свентховского, А. Фойгта, А. Кирхенгейма. Малоизвестная ранняя попытка каталогизирования утопий принадлежит Морицу Кауфманну: его книга «Утопии, или Схемы социального улучшения: от сэра Томаса Мора до Карла Маркса» увидела свет в 1879 г.

До этого период промышленного переворота принес с собой развитие утопического социализма и новые концепции и доктрины. В Англии они связаны с именами Р. Оуэна, Дж. Уинстэнли, Д. Беллера; во Франции – К. А. Сен-Симона, Ш. Фурье.

Теоретическое обоснование социального утопизма стало возможным, когда в немецкой классической философии была разработана проблема общественного идеала. У И. Канта и Г. Гегеля общественный идеал рассматривается как цель и норма. К. Маркс и Ф. Энгельс связывают его с революционно-преобразующей деятельностью: у них идеал является не внешней относительно общества данностью, но компонентом исторического движения, который только в нем и возникает.

Попытки выявления взаимосвязи внутренних и внешних оснований утопического мышления масштабно предпринимаются исследователями утопизма преимущественно во второй половине XX века. Особенно плодотворен в этом направлении поток западных исследований. Среди их авторов выделяются Х. Маравалль, К. Маннгейм, М. Ласки, Фр. и Ф. Мэньюэли, Е. Шацкий, Ф. Аинса, Дж. О. Герцлер, Дж. Дэвис, А. Мортон, М. Финли, Л. Сарджент.

Многие философы и мыслители анализируют утопию как явление, которое коренится в самой природе человека, – таким ориентиром руководствуются Х. Ортега-и-Гассет, П. Тиллих, М. Шелер, Ф. Полак. Немецкий философ Э. Блох вводит понимание утопии как процесс реализации «принципа надежды», который имеет объективные основания в самой истории. Амери-

канский философ Л. Мэмфорд относится к утопии критически: он наделяет ее механицистическим смыслом и видит ее назначение в том, чтобы примирить массы с predetermined будущим. В его понимании утопия приравнивается к реализованному кошмару.

Значимые примеры изучения различных социально-антропологических аспектов утопического сознания находятся у П. Тейяра де Шардена, М. Мид, О. Хаксли, К. Кумара, Г. Маркузе, Э. Тоффлера, М. Элиаде. М. Мид, в частности, будучи антропологом и этнографом, оставила огромный культурологический и этнопсихологический материал по изученным ею взаимоотношениям между различными возрастными группами в традиционных и современных обществах, а также процессам социализации детей. К. Кумар – один из крупных социологов нашего времени, который также занимается историей утопического мышления, чему посвящен один из его основных трудов «Утопия и антиутопия в современности» (1987).

Выше уже давалось пояснение касательно неизбежной субъективности предпринимаемых исследователями попыток создавать классификации в поле утопического феномена. Тем не менее, анализируя предлагающиеся уровни классификации, диссертант счел возможным задействовать некоторые из них, подходящие для решения задач настоящего исследования. К примеру, это социально-хронологическая классификация Ф. Мэньюэля, разделяющая утопии по времени их возникновения и сопутствующему набору характеристик. С той же целью диссертантом была предложена своя условная классификация, которая будет освещена во второй главе работы.

По отдельным социальным экспериментам, освещенным в данной работе, диссертант задействовал ограниченные, в силу общей малодоступности, историографические источники, авторы которых продолжительно занимались своими сферами исследования. М. Локвуд (M. Lockwood) изучала историю крупной американской утопической коммуны «Онеида»; Л. Боден (L. Baudin) создал труд по истории малых государств в Перу; Д. Диксон (D. Dickson) ис-

следовал историю утопических братств и секретных обществ Нового времени; М. Ливи-Баччи (M. Livi-Bacci) интересовался историей Конкисты и вмешательством в жизнь коренной индейской популяции в Америке. Среди других исследователей социально-утопических проектов – Р. Джанзен (R. Janzen), К. Дж. МакНаспи (C. J. McNaspy), Дж. Э. Гро (J. E. Groh). Представляет интерес система обучения в образцовой общине Артурдейл в Западной Вирджинии, практически не освещенная в отечественных исследованиях, – сведения о ее функционировании предоставляют труды Б. Бизера (B. Beezer), С. Ф. Стэка (S. F. Stack).

Вопросам, связанным с утопическим идеалом, его духовными основами, приложимостью к жизни и способам осуществления, уделяется внимание в работах многих русских философов – это Н. А. Бердяев, В. С. Соловьев, С. Л. Франк, И. О. Лосский, П. А. Флоренский, Н. Г. Чернышевский и другие. Нередко характеристика утопии в русской философии, особенно в ее религиозно-идеалистической части, давалась в дистопическом ключе.

В советский период философская наука имела тенденцию изучения утопии как формы общественного сознания, предвосхитившей социальный утопизм. Комплексный подход к проблеме отсутствовал, применялся в основном историко-личностный. С 60-х годов проблема общественного идеала в отечественной философии приобретает активную дискуссионность, чему способствуют исследования Э. В. Ильенкова, В. П. Волгина, Е. С. Громова, В. Е. Давидовича, Л. М. Ереминой и других.

Отдельный ряд исследователей занимались изучением утопической мысли применительно к российской истории, в которой она могла проявляться в крайних формах. Это Р. А. Гальцева, А. И. Клибанов, К. В. Чистов, В. Зеньковский, Г. Федотов и другие.

Основной интерес к утопической проблематике среди отечественных исследователей приходится на 80-е и 90-е годы. Среди отечественных исследователей, изучающих как западную, так и отечественную утопическую мысль,

выделяются А. С. Ахиезер, С. С. Аверинцев, А. Э. Штекли, О. М. Фрейденберг, М. М. Бахтин, Е. Л. Черткова, А. А. Гусейнов, Э. А. Араб-Оглы, А. М. Ушков. Отдельно В. А. Гуторов, А. И. Мартынов исследуют проблемы генезиса социальной утопии в западной и восточной традиции. Попытка всестороннего анализа утопии проводится в работах Ч. С. Кирвеля, С. С. Сизова, В. П. Шестакова, Т. А. Пчелинцевой. В отечественном поле одним из немногих крупнейших исследователей утопизма в его историческом и культурологическом контексте является Э. Я. Баталов: за его авторством вышли обстоятельные и уже хрестоматийные книги «Социальная утопия и утопическое сознание в США» и «Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах». Большую систематизирующую работу по утопической теме проделала В. А. Чаликова, которая с конца 70-х была основным энтузиастом и составителем серии сборников, посвященных утопической мысли России и Европы, широко отобразивших взгляды на утопизм в западной философии (всего вышло 6 сборников). К этой работе она привлекала немало ученых; кроме того, под ее редакцией в Советском Союзе публиковались книги Оруэлла, Элиаде, Шацкого, Мэмфорда.

Современный утопический дискурс, очевидно, характеризуется методологической междисциплинарностью в рассмотрении связанных с утопическим мышлением вопросов и проблем. Развитие исторического метода и исторического сознания все более связывает их со всеми формами утопического мышления – религиозной, социальной, политической. В XX в. появляется и усиливается тенденция анализа феномена утопии и утопического мышления с позиции человеческой психологии. Все это обуславливает исследовательское погружение в проблему утопии в новых контекстах, с привлечением новых факторов для анализа. С 1975 г. существует американское Общество утопических исследований, созданное для изучения утопизма во всех его формах, с упором на литературную и экспериментальную утопию. Оно организует ежегодные конференции на соответствующие темы и выпускает

начиная с 1987 г. журнал «Utopian Studies». Выходящий дважды в год, журнал является крупнейшим печатным изданием, публикующим научные статьи по теме утопии и утопианизма, утопической литературы и утопической теории, экспериментальных сообществ. Широкий круг занятий авторов статей сам по себе становится заметным признаком диверсификации феномена утопии.

Попытки обозначить внутреннюю динамику индивидуального сознания не только выявляют новое измерение в ретроспективных оценках утопической литературы и социал-утопических проектов, но и усложняют категоризирование утопического дискурса. Так, к примеру, О. Хаксли вносит свой вклад в понимание человеческих потребностей и мотиваций как теоретически (через свои романы), так и практически (исследуя воплощенные формы социального идеала, в частности, строй социалистической колонии Льяндель Рио). Представители бихевиоризма рассматривают возможность поведенческого регулирования и насильственного «осчастливления» человека (Б. Ф. Скиннер). Все чаще к анализу утопии в контексте новой социальности обращаются социологи (Д. Рисмен, Р. Левитас, Р. Дарендорф).

Напрямую связанными с утопическим сознанием остаются современная богословская и этико-религиозная проблематика. Поэтому особый интерес и новые суждения в этой сфере проистекают из открытых дискуссий между представителями церкви и светскими мыслителями. Таков, например, «Диалог о вере и неверии» между католическим кардиналом Мартини и ученым-медиевистом и писателем У. Эко. В меняющейся современности в рефлексированное изучение путей и форм выражения религии вовлекаются как исследователи соответственного профиля – например, богослов Х. Кокс с его теорией о закономерности секуляризации сознания, монах-францисканец и философ Ф. Реати или теолог Г. Кюнг с его проектом мировой этики, – так и светские авторы, предпринимающие попытки подойти к анализу взаимосвязанности религии с историческими событиями с меньшей пристрастностью:

Т. Ф. Опи (T. F. O'píe), Дж. Фелан, Дж. Б. Квандт (J. B. Quandt), Л. Расин (L. Racine), Х. Йоас, К. Ясперс, В. А. Лекторский, Т. С. Паниотова, Л. Н. Митрохин.

Размышления о текущем состоянии утопического дискурса не обходятся без модернистских трактовок, порождающих новые термины и контртеории. Так, З. Бауман подводит утопическое мышление под свое обоснование «текучей современности»; Т. Мойлан придерживается направления «критической утопии», полагая, что социальная утопия в происходящих сейчас процессах приобретает дистопический характер; Э. Тоффлер оперирует термином «практопия» в качестве уже случившейся утопии.

Продолжают появляться более современные утопические каталоги. Весьма заметные подборки составили Г. Негли и Дж. Патрик, В. В. Святловский, Т. А. Егорова, А. В. Чудинов, Л. Сарджент. Сейчас массив работ и исследований, связанных с изучением утопического феномена, настолько велик и разносторонен, проистекает из такого количества школ и направлений, что это позволяет говорить о возникновении специальной отрасли знания – утопологии.

Для раскрытия педагогическо-утопического направления в работе диссертант обращался к тематическим трудам ряда различных авторов, среди которых: Я. А. Коменский, выдающийся педагог Нового времени; В. Йегер, глубоко исследовавший специфику формирования греческой мысли; В. Таттаркевич, прошедший масштабное изучение понятия «счастье»; философы, педагоги и психологи Б. Бим-Бад, Г. Иванченко, Д. Дьюи, М. Лукацкий, В. М. Розин.

Хотя сейчас с изучением утопического феномена связано обилие исследований, остаются нерешенные вопросы и пробелы в понимании тех или иных его особенностей и проявлений. Кроме того, как мы упомянули, междисциплинарность исследований и меняющаяся контекстуальность вопросов порождают новые критерии анализа. В процессе знакомства с утопическими

сочинениями была выявлена характерная для абсолютного большинства утопических сочинений **проблема** расхождения между желаемым образом будущего и отсутствием средств анализа формирования личности в рамках этого будущего. Данная проблема и обусловила выбор автором темы исследования – «Проблема формирования личности в утопическом дискурсе».

В качестве **объекта исследования** выступает феномен утопического мышления, который представлен в культуре результатами человеческой способности продуцировать на окружающий мир идеалистические мыслительные построения, мотивации, установки.

Предметом исследования является воспитательно-образовательная составляющая утопических проектов и обществ.

Целью исследования является получение представления о предпосылках и методиках формирования личности в рамках воспитательно-образовательных процессов в полагаемых идеальными обществах.

Для достижения поставленной цели были сформированы следующие задачи:

1. Раскрыть особенности зарождения утопического сознания в качестве одного из элементов античной культуры и философии.
2. Выявить христианско-утопическую перспективу в динамике социально-исторических процессов Нового времени.
3. Описать влияние процесса секуляризации религиозного мышления на утопический дискурс и пересмотр религиозных смыслов в современном обществе.
4. Установить расхождения в утопических подходах к процессу формирования и социализации личности – как в литературной утопии, так и в практических формах социального идеала.
5. Рассмотреть отдельные примеры воплощенных форм социального идеала в культуре разных эпох.

6. Выявить особенности современного состояния социально-утопического дискурса в контексте исследуемой проблемы формирования личности.

Теоретико-методологические основания работы. Теоретико-методологический инструментарий анализа обуславливается комплексной спецификой объекта исследования и необходимостью изучения социокультурного выражения предмета исследования. Проблема, выводимая в исследовании, комплексна, поэтому решение задач в ходе работы выполняется на междисциплинарной основе. Отсюда использование диссертантом нескольких теоретико-методологических подходов, среди которых выделяются следующие.

Системный, или структурный, подход позволил как подойти к исследованию утопии с позиции определения ее места и роли в системе общественных отношений, так и начертить вектор трансформации утопии.

Сравнительно-исторический подход дал возможность конкретизировать в инструментарии исследования категории утопии и утопического мышления. Реактуализируются известные базовые модели в новых исторических условиях. Изучение феномена утопии и утопического сознания вносит значимый вклад в процесс переосмысления путей дальнейшего развития и основных ценностей современной цивилизации. Определенную актуализацию получают мировоззренческие и идеологические проблемы, связанные с созданием возможностей для самостоятельного мышления индивидов, выбором ими альтернативных путей развития общества, формированием идеалов, постановкой целей и осмыслением средств их достижения.

Рассмотрение источников утопического сознания в их цивилизационно-историческом контексте потребовало применения методов историко-культурного и герменевтического анализа. Социальный контекст, с его временными и пространственными характеристиками, сообщает многим утопическим текстам специфические признаки, которые могут ретроспективно

разделять их на условные группы. Такие признаки выявляются, например, в классификации Ф. Мэнюэля.

Поиск и изучение данных об опыте социально-утопических экспериментов потребовали применения конкретно-исторического метода, который позволил сделать попытку сформировать обзор проектов, обладающих знаковыми чертами и потому выделяющимися в качестве характерных вех эволюции воплощенных форм социального идеала в конкретные периоды. Вспомогательным подходом здесь также стал социокультурный, ориентированный на изучение реальных социальных процессов в условиях меняющихся парадигм мировосприятия.

Изучение превращенных форм социального идеала заставляет говорить о необходимости совершенствования методологии социального реформирования. Также нуждается в дальнейшей теоретической и методологической разработке проблема сочетания различных видов утопизма, утопического и не-утопического способов полагания общественного идеала.

Кроме того, значимым средством исследования явился философско-антропологический подход, который, помимо вышеуказанных, был задействован для установления роли отдельно взятых личностей в полагании идеалов и целей, экстраполируемых на общественное и социально-политическое поле.

В завершение постструктуралистский подход дал возможность выявить особенности современного утопического дискурса и тем самым дополнить видение проблемы пониманием ее продолжающейся динамики.

Эмпирическую базу исследования обеспечил ряд работ по социальной философии, истории культуры, религии, социологии, психологии, архитектуры. Значительным источником материала для написания исследования послужила выборка из ряда утопических произведений, причем не только известных, но и имеющих низкий индекс упоминания и цитирования.

Научная новизна исследования.

1. Раскрыты особенности мифологических истоков утопического мышления в античной философии и подходов к воспитанию идеального человека в контексте божественной гармонии.

2. Выявлена специфика продуцируемых христианством этико-ценностных парадигм в качестве важнейших источников утопического сознания.

3. При описании «преемственных» проявлений религиозной идеи показано, что в современности не столько редуцируется активность религиозных мотивов в утопии, сколько разделяется влияние той и другой на массовое сознание.

4. При установлении расхождений в различных утопических подходах к процессу формирования личности введена и обоснована авторская классификация утопий по концепциям человека совершенного и человека счастливого.

5. На примере эпизодов из историй отдельных воплощенных форм социального идеала, представлены различные позиции в отношении воспитания и формирования характера личности.

6. Выявлена такая особенность современного утопического дискурса, как полиутопия. Это выражается в том, что исчезает тяготение к универсальной, глобальной утопии, акцент смещается на разработку различных локальных утопий с оригинальными характеристиками. Новым идеалом становится их системное взаимодействие.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. Специфика формирования личности в идеальном обществе на настоящий момент имеет низкий уровень проработанности в утопическом дискурсе, что связано с конструктивной особенностью утопического феномена, в котором проекты «лучших» обществ – это преимущественно концепции в «готовом» описательном воплощении, без фазы предшествующего строительства. При мышлении в этом ключе из поля зрения большинства утопистов выпадают такие аспекты, как необходимость исторически разработать процесс

становления идеального человека (как правило, неявно предполагается, что «утопизация» индивида в совершенном обществе происходит сразу и навсегда) и создать систему воспроизводства воспитательных и образовательных подходов (идеальное общество статично, не подвергается временной «порче», и детям избирательное воспитание не нужно).

2. В условиях многоуровневой и многонациональной этичности, когда неприемлемое в одних культурах вполне допускается в других, в условиях размытия внутреннего чувства нормы, когда сплавляются в сознании различные модели поведения и типы взаимоотношений, сведения о которых быстро распространяются в информационном обществе, – в этих условиях даже универсальные и, казалось бы, самоочевидные христианские заповеди подвергаются сомнению и дефрагментации. В новом социальном контексте религия не только отделяется от утопии, но и та и другая сводятся к культуротворческим идеям или таким факторам, которые легко поддаются изъятию из социальной ткани.

3. Для большинства утопических экспериментаторов их проекты при переходе на ступень практического осуществления быстро перестают представлять интерес. Человеческая психика задействует утопию не только в качестве формы умозрительной трансформации реальности, но и психологической защиты или отрицания окружающей действительности. Поэтому главной трудностью на стадии реального коммунитарного эксперимента становится необходимость четко видеть конечную модель желаемого общества и придерживаться последовательного внедрения новых принципов бытия в течение долгого времени, тогда как в воображаемых утопических проектах переход обыкновенно совершается очень быстро.

4. По мере усложнения мировоззренческой картины мира и декларируемого «конца утопии» увеличивается и количество возможных моделей и предлагаемых смыслов жизни. Их многообразие на сегодняшний момент приводит к необходимости использования такого понятия, как полиутопия.

Это подразумевает утопию, состоящую из нескольких утопий, из какого-то количества различных неоднородных сообществ, в которых люди будут вести разный образ жизни в разных институциональных условиях. Такое представление видится более релевантным сегодня, когда знание о мире слишком детализировано, чтобы по-прежнему применять к нему классическую концепцию всеохватной утопии. В идеале современного западного общества полиутопичный подход должен применяться и в сфере воспитания и образования, поскольку каждый ребенок обладает собственной скоростью развития и потребностями в обучении.

Теоретическая значимость исследования заключается в том, что поставленные в исследовании задачи решаются на стыке социальной философии, культурологи, социологии и психологии и качественно уточняют как антропологические предпосылки современного утопического дискурса, так и его текущее состояние.

Результаты настоящего исследования открывают возможности для дальнейших теоретико-практических исследований фундаментального и прикладного характера в области социальной философии, социологии, психологии и смежных наук.

Практическая значимость работы. В практическом плане результаты настоящего исследования могут быть задействованы для критического рассмотрения культурфилософской проблематики утопического сознания и формирования личности как в утопическом дискурсе, так и – через него – в современной меняющейся реальности. Предоставленные исследованием материалы подходят для осмысления в рамках таких дисциплин, как культурология, социальная философия, социология, психология, история идей. Также они подходят для практического применения культурологами, философами, педагогами, социальными работниками.

Апробация работы. Полученные в ходе проведения исследования результаты представлялись в виде заочных докладов на нескольких научных

российских и международных конференциях. Основные положения диссертации отражены в восьми работах, из которых 3 статьи опубликованы в изданиях, рекомендованных ВАК РФ, 5 статей – в сборниках трудов конференций, 1 статья – в специализированном издании Томского университета «Утопия и образование», посвященном крайне близким к теме исследования вопросам.

Структура диссертации была определена исходя из цели исследования и поставленных задач. Диссертация состоит из введения, двух глав по три параграфа в каждой, заключения, списка использованных источников и шести приложений. Содержание диссертации излагается на 211 страницах, включая список использованных источников, содержащий 158 наименований.

Глава 1. Утопия как элемент социального сознания

1.1 Зарождение утопического сознания как составляющей античной культуры и философии

Начиная исследование, посвященное проблеме формирования личности в утопии, нам необходимо прежде всего подчеркнуть логические и исторические истоки феномена утопии как такового. Поскольку в качестве самостоятельного духовного явления утопия появляется только в эпоху Возрождения, мы до этого периода говорим об утопии в рамках общего изучения форм утопического сознания, которое подразумевает включение парадигм социокультурного и исторического восприятия.

Задача раскрытия обозначенной темы заключается в выявлении историко-идейной связи религии и утопии, поскольку античная мифология и философия, а затем христианство, явившееся этической и культурной основой современной европейской цивилизации, создают широкий ряд образов, питающих утопическое сознание. Эта связь прослеживается как в литературном, так и в социально-историческом плане: утопия, даже считаясь в первую очередь умозрительным понятием, способна оказываться побуждением для реальных действий.

Как мы уже сказали, формальное выделение утопии как категоризированного феномена мышления происходит – в историко-культурологическом измерении – достаточно поздно, в эпоху Возрождения. Но, говоря о роли утопии в общественной мысли, мы ни в коем случае не сводим ее к ограничению этим временным периодом. Умозрительное конструирование картин лучшего мира в утопическом духе и грезы о далеких счастливых островах были свойственны еще античным мыслителям. Размышляя о человеческой жизни, они преимущественное значение придавали категориям счастья и совершенства и их эстетизированным представлениям. Введение в тему сужде-

ний об идеале требует дать краткую характеристику изначальной сути этих понятий, также близко связанных со взглядами на развитие у человека необходимых для самосовершенствования качеств. Важным их источником, в частности, выступала уверенность в безупречности божественной космогонии, которая обусловила «прошедшее время» античного утопизма.

Понятия счастья и совершенства в античной мысли не имели единых толкований, сочетаясь и с наличными условиями, и с эмоциональными оттенками, – так же, как произойдет в свое время и с утопией. Античные философы, рассматривая счастье – называемое также по-гречески эвдемонией, εὐδαιμονία, – различали и материальные, и духовные блага. Например, когда Аристотель определял счастье как «приятную жизнь и жизнь в довольстве» или когда Боэций разъяснял, что «счастье – это состояние совершенства, достигнутое сочетанием всех благ», то они использовали объективные философские суждения о понятии счастья. Когда же Геродот писал о Телле, что счастье его было в том, что он «погиб за отчизну», он имел в виду, безусловно, гораздо большее, чем везение или минутную радость. Вместе с тем и Аристотель, и Боэций, и Геродот понимали счастье как высшее благо, доступное человеку [81, с. 34].

Демокрит называл его просто «хорошим настроением», «хорошим состоянием души» (εὐεστῶ, εὐθυμία). Такое состояние возникает сравнительно независимо от условий жизни: когда переживания человека находятся в согласии между собой, когда в его душе царят «гармония» (ἁρμονία) и соответствующая «пропорция» (εὐρυθμία), ничем не потревоженный покой; это состояние лучше всего описать путем сравнения с морской гладью: γαλήνη, ηἠνεμία (штиль, безветрие). У Сократа, Платона и их последователей мера счастья была объективной, общей, в отличие от субъективной демокритовской. В этом смысле Платон называл счастливыми тех, кто «обладает добрым и прекрасным». Это объективное понятие счастья принял Аристотель и своим авторитетом надолго укрепил его. Он считал, что счастье есть обладание

тем, что всего ценнее. Если самое ценное – знание, то счастлив тот, у кого оно есть, если же самым ценным является деятельность, то счастлив человек деятельный. Счастье отличается от удовольствия и везения, последние – неоформившееся целое, писал Аристотель, сопоставляя их со счастьем [81, с. 36]. Иное дело, что счастливая жизнь обычно бывает приятной и удачной. Кто обладает самым ценным, тот тоже доволен; но удовлетворение – только естественное следствие счастья, а не его сущность. Согласно аристотелевскому понятию счастья, не потому человек счастлив, что доволен, но доволен потому, что счастлив. Аристотелевское понятие счастья, означающее наличие у человека наибольших из доступных ему благ, надолго стало главным понятием этики под старым названием эвдемонии, которое удержалось за этим термином, вытеснив синонимы, употребляемые Демокритом, в частности вышеупомянутую «гармонию».

Гармония же становилась одним из первых названий другой рассматриваемой нами категории – совершенства. Смысловой охват у гармонии был существенно шире, чем у счастья, поскольку она могла соотноситься и с человеческим микрокосмом, и с макрокосмом Вселенной. Онтологический статус гармонии до сих пор является спорным. Ею характеризовались и закономерность природы, и единство многообразия, согласованности частей целого, и оптимальность сочетания элементов как некой нормы, а также идеальное соответствие в чем бы то ни было. Трактовка гармонии как совершенства в античной философии связывается, прежде всего, с именами Аристотеля и Платона.

Аристотель в трактате *«О душе»* рассматривает распространенное мнение, будто «душа... есть некая гармония». Он замечает, что следует считать пригодным для гармонии не душу, а тело: «Говорить о гармонии больше подобает в отношении здоровья и вообще в отношении превосходных телесных свойств, нежели в отношении души» [5, с. 384].

У Аристотеля же мы можем найти одно из самых первых определений того, что есть совершенное: им называется «то, вне чего нельзя найти хотя бы одну его часть... то, что по достоинствам и ценности не может быть превзойдено в своей области... то, что достигло хорошего конца» [5, с. 169]. Практическим дополнением к этому рассуждению становится сравнение Аристотелем прямолинейного и кругового движения: второе он находит более простым и более совершенным. Совершенство – чистая форма, а множественность возникает вследствие несовершенства материи; в этом наблюдении мы выделяем ту характерную предпосылку, что далеко не всегда восхождение к вершине совершенства подразумевает усложненность.

Говоря о природе человеческого совершенства, Аристотель утверждает в «*Этике*»: «Моральные достоинства человек обретает в результате тренировок. Поэтому исключено, что кто-то рождается преисполненный всяческих добродетелей. Ибо все свойства, присущие людям от рождения, нельзя изменить, прививая определенные привычки. Природа подготовила нас к обретению определенных качеств, и, упражняясь, мы их совершенствуем».

В диалоге «*Тимей*» Платон говорит, что Космос – наиболее совершенный из всего, что доступно восприятию. Он создан в соответствии с идеалом. Человеческое же совершенство основывается на сопричастности человека к Космосу. «Если есть движения, обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной, им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря – добиться, чтобы созерцающее, как того требует изначальная его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена» [70, с. 539].

Эта взаимосвязь приобретения человеком гармонии и достижения «совершеннейшей жизни» становится нашим вхождением в античные представ-

ления об идеале. В целом именно из греческой традиции вырастает идея создания человека идеального типа, который стал бы ядром и основой идеального общества, продуктом идеальной воспитательной системы идеального государства. Эта идея перерабатывалась в различных вариациях и трактовках на протяжении столетий, однако, при всем многообразии культур и философских систем, завершенные концепции идеального человека едва ли встречаются. Французский историк философии П. Адо замечает на этот счет, что для создателей образов нового, идеального, человека значительной проблемой являлась и является относительная немногочисленность возможных условий для существования [1, с. 115].

Завершенных же концепций идеальных – с точки зрения их создателей, разумеется, – обществ гораздо больше. Говоря об утопии, нужно уточнить, что это слово понимается в двух связанных, но принципиально разных значениях. Первое – сознательно представленное конкретным автором идеальное устройство общества, в котором отсутствуют недостатки, характерные для общества существующего. Классическим примером такой утопии считается, задним числом, платоновское государство. Второе значение – представление о «небывалой, блаженной стране; обо всем мечтательном, несбыточном, грезе о счастии» [26].

Поскольку утопии традиционно представлены литературными произведениями (вследствие чего говорится об утопии в первую очередь как о жанре), то оба значения объединяются, и в одном ряду оказываются произведения Гомера, Тиртея, Платона, Цицерона и более поздние по времени создания народные и литературные сказки об изобильных и благословенных краях – стране Кокейн, земле Шларaffenланд, Беловодье или Шангри-Ла. Одним из основных критериев, которые позволяют отличить один тип утопических произведений от других, выступает направленность конкретной описываемой утопии: либо она представляет собой образ общества, который позицио-

нируется автором как реальный, либо это образ «страны ленивых обезьян», который придуман лишь для развлечения.

Сочинением утопий в древности занимались не только греки, чья литература снискала основную известность, но и, к примеру, древние иудеи, внесшие свой вклад в зарождение утопизма. Однако, очевидно, именно греки углубили тенденцию восприятия воображаемых обществ как обладающих определенными стандартами, побуждающих стремиться к их воссозданию или повторению. Греческое наследие объективировало для остального мира тягу к постоянному самосовершенствованию.

Нужно отметить, сколь немалое количество идей и направлений развития пришло из тех или иных греческих утопий для последующей разработки в утопическом жанре (в его литературной совокупности, как мы помним). Это равенство полов, свобода вероисповедания, всеобщее братство, толерантность, похвалы добродетели или справедливости, воспитательное и образовательное рвение, евгенические эксперименты, отрицание тирании, функциональная кастовая система, примитивизм, анархизм, коммунизм, плановая экономика [154, p. 258]. Отсутствовало лишь понятие материального прогресса.

Древнегреческое литературное наследие сохранило утопические образы идеальных государств, которые выдавались за реально существовавшие в древности. Считалось, что их создавали боги или герои. Ямбул в форме философского романа описывает воображаемое путешествие в Солнечное государство. У Гекатея Абдерского мы встречаем рассказы про гиперборейцев, которые живут в необыкновенном счастье и весьма почитают Аполлона и других богов; в другом своем труде, «*О египтянах*», он рисует идеалистические картины правления древних фараонов, – эта тема повторится в позднем XVI в. в утопиях Фенелона [154, p. 256].

Или, например, Одиссей попадает в «пышноустроенный город любезных богам феакиян» [24, с. 3, 6]. Вот как он был построен: «...божественный

вождь Навсифой поселил их [феакиян] / В Схерии, тучной земле, далеко от людей промышленных. Там он их город стенами обвел, им построил жилища, / Храмы богам их воздвиг, разделил их поля на участки» [24, с. 6, 7-10]. И в следующей главе так описываются великолепный дворец и сады ныне правящего там Алкиноя, как описывался бы рай: «Так изобильно богами был дом одарен Алкиноев» [24, с. 7, 132].

У Тиртея, одного из самых ранних поэтов, «была поэма-элегия, которая называлась Эвномией. Под видом Благозакония здесь выступала идеализированная Спарта – город, основанный богами и управляемый «чтящими богов царями»; это царство праведности и закона» [88, с. 160]. Видимо, Тиртей рисует идеализированный образ реальной Спарты, он верит в него, в то, что этот образ отражает реально существовавшую Спарту, и верит, что он также служит воспитательным образцом для его сограждан. Но каких-то деталей, позволяющих нам получить более пространное представление об образе жизни граждан этого идеального государства, Тиртей к своему умеренному описанию не прибавляет.

Диодор Сицилийский в VI книге *«Исторической библиотеки»* пишет о путешествии Эвгемера: «Итак, Эвгемер был другом царя Кассандра. Вынужденный поэтому выполнять некоторые царские поручения и совершать далекие путешествия, он посетил южный Океан. Отправившись из Счастливой Аравии, много дней плыл он по Океану, пока не добрался до островов посреди открытого водного пространства, один из которых называется Панхея, и наблюдал обитающих там панхеев, которые отличаются особым благочестием и почитают богов необычайно пышными жертвоприношениями и замечательными посвятельными дарами из золота и серебра. Остров этот – священный остров богов. Есть там множество сооружений, замечательных своей древностью и мастерским зодчеством...» [28]. В этом путешествии Эвгемер представляет утопические картины. Для него они реальны, ведь он даже видел список умерших богов, которые основывали идеальные государства.

Здесь география пересекается с историей², ибо древние греки, мышление которых дало начало всей нашей политической науке, верили, согласно Гесиоду, в Золотой век, в котором люди были счастливы и который они утрачивали с течением времени, пока не оказались в Железном веке, когда счастлив только тот, кто родился и сразу умер, а еще счастливее тот, кто не родился вовсе.

За обработкой этой идеи древнегреческие утопические проекты обращались в прошлое, к истокам. Дело в том, что у истоков стояли боги, – а боги, очевидно, не могли в силу высшего качества своего бытия сотворить или сделать нечто несовершенное. В реальности все постепенно портилось, приходило в упадок, впадало в уныние. Поэтому, чтобы постараться увидеть что-то светлое впереди, нужно было обратить взгляд назад в поисках вдохновения. (Возвращение к этой тенденции позже встречается практически у всех христианских реформаторов, которые обращались своей мыслью к началу первого века, к апостольской общине во главе со Спасителем как к идеалу).

Платон в *«Политике»*, возвращаясь к упомянутой нами выше космической гармонии, описывает в качестве таковой времена Крона: «... Самим круговращением целиком и полностью ведал [верховный] бог, но местами, как и теперь, части космоса были поделены между собой по родам и стадам божественными пастухами – гениями; при этом каждый из них владел той группой, к которой он был приставлен, спасая членов ее от дикости и от взаимного пожирания; не было среди них также ни войн, ни раздоров, зато можно назвать тысячи хороших вещей, сопутствовавших такому устройству. ... Под управлением бога не существовало государств; не было также в собственности женщин и детей: ведь все эти люди появлялись прямо из земли, лишённые памяти о прошлых поколениях. Такого рода вещи для них не существовали, зато они в изобилии получали плоды фруктовых и любых других дере-

² Проблема интерпретации эвгемеровской традиции рассматривается в статье: Truesdell S. Brown. Euhemerus and the Historians // *The Harvard Theological Review*. Vol. 39. No. 4 (Oct., 1946). Pp. 259-274.

вьев, произраставших не от руки земледельца, но как добровольный дар земли. Голые и неприкрытые бродили они большей частью под открытым небом. Ведь погода была уготована им беспечальная и ложе их было мягко благодаря траве, обильно произрастающей из земли». И далее мы читаем: «Питомцы Кроноса, располагая обширным досугом и возможностью словесно общаться не только с людьми, но и с животными, пользовались всем этим для того, чтобы философствовать, если они, беседуя со зверьми и друг с другом, допытывались у всей природы, не нашла ли она, с помощью некой особой способности, что-либо неведомое другим для кладовой разума, – легко судить, что тогдашние люди были бесконечно счастливее нынешних. Вдосталь насытившись яствами и питьем, они передавали друг другу, а также зверям сказания – те, что и ныне о них повествуются...» [67, с. 30-31].

О познании божества равно эллинами и варварами говорит в своей олимпийской речи и Дион Хрисостом (в 97 году н.э.). Первые люди, объясняет он, «...не были расселены сами по себе вдалеке от бога или вне его – напротив, живя в самой его сердцевине, пожалуй, даже сросшись с ним, и так и сяк лепясь к нему, они не могли долго оставаться беспонятными, и прежде всего потому, что восприняли от него пониманье и разум; и наконец, со всех сторон их освещали божественные и громадные светочи неба и звезд, да еще солнца и луны, и всевозможные виды являлись им днем и ночью, и без помехи они созерцали великолепные зрелища и слушали многообразные голоса: ветров и леса, рек и моря, ручных и диких зверей...» [29, с. 289]. И, конечно, человек ни в чем не нуждался, буквально питаясь землей и туманами. Когда люди не отделены от бога, они блаженны.

Во всех процитированных нами описаниях идет речь о реальном рае. Во всяком случае, авторы этих картин представляют их либо так, что это действительно было когда-то, либо как то, что есть и сейчас, но находится очень далеко. Золотой век, рай, Эдем даны человеку богами. Их не нужно выстраивать, не надо к ним приспособливаться. И не нужно учиться в них жить. Не

нужны социальные перевороты, переломы мышления, не нужна система образования, не нужна адаптация никакого рода. Подобные образы, независимо от степени их разработки, в принципе исключают процесс своего становления. И это, надо заметить, характерно для большинства утопических картин как того периода, так и практически до начала новейшей истории.

Совершенно другой тип утопий – это авторские проекты идеальных обществ, которые планировались быть осуществленными въяве. Как известно, первые утопические проекты начали сознательно выстраивать пифагорейцы. Пифагор сам построил идеальное общество, если считать таковым его союз, орден, братство или гетерию. И позднее пифагорейцы считали это братство идеальным сообществом, утопией, которая позже представлена, например, Ямвлихом в его известной книге о пифагорейском образе жизни. Он подробно описывает, как Пифагор очищал с помощью музыки души своих будущих учеников. Пифагор считал, что «воздействие на людей сначала осуществляется посредством чувств: если кто-либо видит прекрасные образы и формы или слушает прекрасные ритмы и песни, то такой человек начинает музыкальное образование с мелодий и ритмов, от которых излечиваются человеческие нравы и страсти и устанавливается первоначальная гармония душевных сил. Он также придумал средства сдерживать и исцелять болезни души и тела» [98, с. 50]. Уделял огромное внимание ученым занятиям: «Другое очищение разума и одновременно всей души он осуществлял всевозможными средствами следующим образом. Он считал, что усилия, направленные на познание и ученые занятия, следует рассматривать как благородные, а в отношении свойственной всем от природы невоздержанности и жадности он определял и испытания, и разнообразные способы сдерживания и подавления их, действующие огнем и железом, которые дурной человек не способен ни выдержать, ни стерпеть» [98, с. 53]. Труднейшим испытанием, которое предписывал пришедшим к нему людям Пифагор, было пятилетнее молчание – проверка способности к воздержанию.

В результате применения этих и других методов он создал систему гражданского воспитания. Причем, что характерно, треугольник со сторонами 3-4-5 понимался как проект наилучшего государственного устройства [98, с. 85]. Таким образом, в рамках пифагорейской традиции возникают проекты такого общественного устройства, которое сделает людей счастливыми (с учетом того, что добродетельная и счастливая жизнь для Пифагора, по-видимому, синонимичны) [98, с. 35, 85-86].

К этой же традиции принадлежит Платон с его самым, вероятно, знаменитым проектом идеального государства. Не останавливаясь подробно на известных общих деталях устройства, следует отметить идею двойного воспитания (Платон говорит о стражах, но позже эта идея получила более применимое толкование). Он выделяет мусическое и гимнастическое воспитание – первое для души, второе для тела [67, с. 155]. Ведь стражи должны быть «благочестивыми и божественными, насколько это под силу человеку» [67, с. 165]. Причем интересно то, что Платон отдает обучению и воспитанию первенство перед законом: «Не стоит нам давать предписания тем, кто получил безупречное воспитание: в большинстве случаев они сами без труда поймут, какие здесь требуются законы» [68, с. 214]. Это же суждение Платон оформляет в «Законах», когда говорит: «Хорошо воспитанные дети легко станут хорошими людьми и, став такими, все остальное будут делать прекрасно, в том числе и побеждать в битвах врагов. Воспитание ведет к победе, победа же иной раз – к невоспитанности» [68, с. 104]. И в таком же духе – от человека к государству, а не наоборот, – Платон дает определение воспитания, говоря, что мы подразумеваем под ним то, «что с детства ведет к добродетели, заставляя человека страстно желать и стремиться стать совершенным гражданином, умеющим справедливо подчиняться или же властвовать. <...> Воспитание же, имеющее своим предметом и целью деньги, могущество или какое-нибудь иное искусство, лишённое разума и справедливости, низко и неблагородно, да и вовсе недостойно носить это имя. ... Если же воспитание

отклонится от своего пути, но его можно выправить, всякий по мере сил должен это делать в течение всей жизни» [69, с. 107-108]. И дальше Платон подробно останавливается на характере воспитания, указывая: «Наилучшее воспитание молодых людей, да и самих себя, заключается не во внушениях, а в явном для всех осуществлении в собственной жизни того, что внушается другому» [69, с. 202]. При этом понятие воспитания у него охватывает, разумеется, и то, что мы обозначаем как образование. (Кстати говоря, если брать слово «образование» буквально, т.е. иметь в виду корень «образовывать», «создавать», то оно более точно отразит то, что Платон понимает под воспитанием).

Платон подробно рассматривает, как осуществлять мусическое и гимнастическое воспитание, как и зачем обучать арифметике и астрономии, – и так далее. Главное знание, которое должен приобрести человек, – это знание о числах, потому что только оно дает истинную мудрость. Такие искусства, как земледелие, охота, зодчество и другие ремесла, искусство прорицания, стихи и живопись, военное искусство, медицина, – все это не дает истинной мудрости, это искусство подражания или способность быстро соображать, легко усваивать и иметь хорошую и твердую память. Только знание чисел делает его обладателя «не глупым ремесленным исполнителем, но мудрым и добрым гражданином; правитель ли он в своем государстве или подвластный – все равно он будет справедлив и благопристойен» [68, с. 485]. Очень важным моментом концепции Платона является то, что женщины также должны получать воспитание и образование.

Следовательно, Платону очевидно, что идеальное государство вовсе не подразумевает того, что в нем все люди автоматически сделаются добродетельными. Оно, несомненно, будет направлять к добродетели, создавать условия для правильного воспитания и образования, но каждый человек несет персональную ответственность за свое собственное воспитание. Интересно, что Платон, даже обращаясь за образцами к историческим примерам,

рассматривает формирование государства как сознательно организуемый процесс развития, а не возвращения к истокам.

В этой связи снова вспомним Спарту, но в более реалистическом плутарховском изложении, чем в «*Эвномии*» Тиртея, которое показывает нам государственное воспитание в его крайнем подавляющем выражении. Полумифический царь Ликург, задумав изменить государственное устройство, устанавливает общегражданское равенство, создает народные институты для обсуждения решений совета. В том, что касается влияния государства на духовное и физическое состояние граждан, – именно с указами Ликурга связано введение суровой дисциплины для юношей и девушек с раннего возраста, выбраковки физически неполноценных новорожденных младенцев, запрещение роскоши, для чего даже заменялись золотые и серебряные монеты на железные. Все это со временем образует нарицательное толкование понятия «спартанские порядки» в смысле предельной суровости и жесткости [154, p. 252].

Важной категорией греческих взглядов на природу человека является пайдейя. Этот продукт системы воспитания древних греков концептуализирует в одноименном двухтомном труде Вернер Йегер. Как он пишет, центральным пунктом в пайдейе было понятие арете – сложного, многосоставного концепта, включавшего в себя и духовную развитость, и сознание себя, своей роли и места в мире, и истинный героизм [23, с. 287-290]. Для греков весьма значимым в целом являлся именно аспект воспитания как приведения к величию души (мегалопсихия), а не образования как расширения кругозора. В аристократической среде целью воспитания являлось не просто «биологическое» подражание социальной модели поведения, ставшей традицией, но именно культивирование величия души, приход к духовной значимости, к подлинной арете; в этом заключалась сущность греческой аристократической выучки. (К арете примыкает калокагатия – совершенство развития и духа, и тела.) Эта проработка на воспитательном уровне особенно касалась героиче-

ской арете – наличия в духовной структуре такой ценности, как героизм. Понимание идеала мужской доблести было совершенно необходимо. Поскольку воинская доблесть высоко ценилась в греческой поэзии, то для достижения истинной героической арете следовало давать такой опыт и понимание того, как должно поступать в том или ином случае, чтобы воин действовал не по навязанной реакции, а исходя из собственных побуждений, внутренней личной проникновенности. То есть нежелательны автоматические побуждения вида «я должен сделать это, потому что мне так говорили», но заслуживают всецелого одобрения глубокое внутреннее понимание и готовность поступать так, а не иначе, – это понимание и готовность, которые выше, священнее по своему содержанию, нежели простой долг.

Для греческого мышления была характерна неразделимая связь эстетического и этического. Именно в эпоху поздней античности впервые оформился союз прекрасного как эстетического концепта и обновленной педагогической парадигмы. К этому положению, упомянем кстати, восходит небезынтересная, но довольно-таки прекраснодушная теория «эстетического образования» Ф. Шиллера, согласно которой без обращения к высокому искусству нельзя воспитать человека добродетельного и счастливого. Шиллер полагал, что воспитание чувства прекрасного в человеке способно преодолеть его внутреннюю разобщенность, ощущение раскола с действительностью и вернуть его в состояние человека античного, который, наоборот, был весьма естественен и ощущал свое единение с природой. Человеку свойственно стремление к целостности и свободе, и оно должно быть поддержано. А поскольку красота всегда свободна, то воспитать человека эстетически – значит воспитать его свободным [94].

Как мы видим, отношение к развитию личности в античном мышлении было совершенно иным, по сравнению с привычным сегодняшним понятием, и на более глубоком уровне подходило к вопросу развития широкого спектра человеческих добродетелей. Значительную роль в этом развитии занимали

представления о совершенстве, гармонии, счастье, которые позднее станут этико-культурологическими компонентами собирательного восприятия утопических идеалов. Трактовки этих понятий отличались у разных философов: когда Аристотель рассматривал счастье как «приятную жизнь и жизнь в довольстве», для Демокрита это могло быть «хорошее состояние души», а Платон, например, исходил из внешних определений – для него счастливы те, кто обладает «добрым и прекрасным».

Дальнейшее обращение к гармонии как к категории всеобщего единства продуцировало и создание утопических картин, в которых люди жили в счастливых, изобильных краях, «ходили под богами», благословенные ими. Такие картины – как правило, обращенные в прошлое, «происходившие когда-то где-то», – описывают в своих сочинениях Ямбул, Гекатей Абдерский, Гомер, Тиртей и другие. Особенно этот «взгляд назад» характеризуется названием *«Исторической библиотеки»* Диодора Сицилийского, также содержащей описания путешествий на «острова богов».

Древние греки верили в Золотой век, в котором люди были счастливы и который они утрачивали с течением времени, пока не оказались в Железном веке, когда счастлив только тот, кто родился и сразу умер, а еще счастливее тот, кто не родился вовсе. Это существование в когда-то реальном раю было естественным и не требовало адаптации. Подобные образы исключали процесс своего становления. И перечисленная в данном параграфе выборка античных представлений о рае, о счастье среди людей, о поездках в дальние страны и удивительных наблюдениях, сделанных в них, – это те концепции, которые становятся мифологическими, культурно-идейными предтечами утопии. К ним прибавляются уже социально-политические образы идеальных государств – например, хрестоматийный проект Платона называется утопией задним числом, после того, как Мор закрепляет этот термин литературно, и имеет огромное значение для истории идей и спустя многие века.

Особенности мифообразующей системы не только давали надежду на счастливую жизнь, веру в божественное бытие, но и становились затем источником вдохновения в обращении к теме воспитания и образования. У того же Платона мифологичность его ойкумены соседствует с рациональностью взглядов на общественное устройство: он и размышлял о гармонической сопричастности человека к Космосу, основывая на ней человеческое совершенство, и разрабатывал теоретические идеальные государства и воспитательные системы.

Категории гармонии, счастья, совершенства по мере их проработки начинают увязываться с личным ощущением человека своей роли и места в Космосе, который, по Платону, есть наиболее совершенное из всего, что доступно восприятию. Аристотель, глядя на гармонию в природе, считал ее достижимой и в человеке – посредством тренировок. Размышляя о связи гармонии и души, Аристотель соотносил одно с другим и дал одно из первых определений совершенству: это то, вне чего нельзя найти хотя бы одну его часть; то, что по достоинствам и ценности не может быть превзойдено в своей области; то, что достигло хорошего конца. По мысли греков, когда у истоков стояли боги – они не могли в силу высшего, абсолютного качества своего бытия сотворить или сделать нечто несовершенное. Поэтому если в реальности все портилось и приходило в упадок, рай уходил в прошлое, то у человека все еще оставалась воля изменить самое себя и через это, возможно, вернуть то, что осталось позади.

Это показывает, что именно греческая традиция порождает стимул к созданию человека идеального типа, который стал бы ядром и основой идеального общества, продуктом идеальной воспитательной системы идеального государства. Такая идея затем образует другой тип утопии, отличный от античного «взгляда назад», – это авторские проекты идеальных обществ, которые обращены к перспективе будущего осуществления. Среди первых проектов по преобразованию человека, приближения его к необходимому в совер-

шенном Космосе идеалу можно назвать пифагорейское братство с системой гражданского воспитания, платоновский проект двойного воспитания – музического и гимнастического. Представления мыслителей укладываются в важнейшую категорию греческих взглядов на природу человека – пайдейю. Центральным пунктом в пайдейе было понятие арете – сложного, многосоставного концепта, включавшего в себя и духовную развитость, и сознание себя, своей роли и места в мире, и истинный героизм. Человеку следует не просто стремиться к достижению идеала внутри себя, но и образовывать его внешне, в сопричастности к космической гармонии.

Таковы мифологические и античные культурологические истоки философских идей о подходящем всем людям устройстве общества и необходимом воспитании идеального человека, которые затем перерабатываются в различных вариациях и трактовках на протяжении столетий, становясь утопическим наследием. Утопия свое признанное проявление получает в качестве литературного жанра в эпоху Возрождения: это связано с формированием нового сознания, которое ориентируется на будущее, а не на прошлое, как в античности. Возрастает аспект персонально-личностного выражения в рамках этого сознания. Важнейшим фактором его формирования становится взаимосвязь утопического мышления и христианских идеалов, о чем мы подробнее поговорим в следующих параграфах.

1.2 Христианско-утопическая перспектива в динамике социально-исторических процессов Нового времени

Рассмотрев конструктивные особенности «ленивых» утопических картин в античной традиции, мы следуем далее такому вектору исследования, который, с одной стороны, выявляет линию преемственности утопического мышления, а с другой – показывает его новые «антропологические настройки». Это сопряжено с выходом за пределы церковных ограничений, формировавших завершённый доктринальный уклад, и с экспансией категории социального. В подразумеваемый нами диапазон социальности включаются и социальные эксперименты церковников-миссионеров, и реформаторское осознание человеком собственных возможностей, что позволяет, в рамках обозначенного вектора исследования, рассмотреть вопрос о том, как динамика взаимосвязанности религии и утопии в Средние века повлияла на сферу социокультурного.

Надо напомнить, что существует видимый пробел в активной проутопической традиции между древними временами и поздним средневековьем. Средние века с их обращенностью к началу эры и с постоянным ожиданием Страшного суда как острым краем сознания не располагали к созданию утопических проектов в духе платоновских. При этом в сознании людей сохранялся миллениаристский идеал – образ первой общины. Культивируемые христианским сознанием картины райской жизни, наиболее известные из которых – Эдем и небесный Иерусалим, поддерживают традициональность грез о счастье, и наряду с этим мысль верующих постоянно обращается, как к неосознанному идеалу, к апостольской общине, ведомой Спасителем. Как это предожидание выражено А.К. Толстым в поэме *«Иоанн Дамаскин»*: «И не в венце сияет он, / К кому душа моя стремится; / Не блеском славы окружен, / Не на звенящей колеснице / Стоит он, гордый сын побед; / Не в торжестве величья – нет, – / Я зрю его передо мною/ С толпою бедных рыбаков; / Он

тихо, мирною стезею, / Идет меж зреющих хлебов; / Благих речей своих от-
раду / В сердца простые он лиет / И правды алчущее стадо / К ее источнику
ведет» [83].

Однако человек был изгнан из этой общины, из рая, и оказалось, что ему
нужно научиться жить на земле, – и понемногу он осваивает мысль о вероят-
ности построения рая самостоятельно, своими земными силами. Джон Миль-
тон в конце своей поэмы «*Потерянный рай*» писал: «Весь мир был теперь
перед ними, где они должны были выбрать место для существования, и Про-
мысел был их проводником: взявшись за руки, медленно побрели они через
Эдем своим одиноким путем»³. Неожитая земля простиралась перед ними, и
им суждено было обрести новый рай своим трудом: «Я пел доселе, как утра-
тил Рай / Преслушный человек; а днесь пою, / Как Рай людскому роду воз-
вратил / Престойкий Человек, что всяк соблазн / Отверг и, Соблазнителя пре-
зрев / Лукавого, осилил и попрал; / И в пустошах воздвигся вновь Эдем» [57,
с. 6].

Здесь Мильтон выражает квинтэссенцию нового сознания, которое в
своем развитии порождает капиталистический строй. Ключевыми его харак-
теристиками стали рационализм (рациональная организация труда, по М. Ве-
беру) и индивидуализм (либеральная идеология, отдающая человеку приори-
тет перед обществом). Это определило тот факт, что утопические проекты,
появившиеся в Новое время, в основном шли в русле социалистической
идеологии, противопоставляя себя капиталистическому сознанию.

Однако прежде этого происходил мировоззренческий сдвиг, связанный с
приматом религиозных течений. Нарративное оформление утопического фе-
номена, начавшееся с «*Утопии*» Мора, не отменяет места религии в совер-
шенствующем сознании человека. Те утопические построения, в которых
главная надежда на исправление рода людского олицетворяется торжеством

³ “*The World was all before them, where to choose / Their place of rest, and Providence their guide: / They
hand in hand with wandering steps and slow, / Through Eden took their solitarie way*”. – Цит. по:
http://www.dartmouth.edu/~milton/reading_room/pl/book_12/text.shtml

религиозной идеи, также составляют крупный пласт утопических размышлений и произведений.

Религию и утопию способны роднить стремление к установлению определенных духовных идеалов и обращение к идее совершенства в понимании постоянного движения к целям, которые полагают соответствие этому совершенству, преобразование себя и окружающих. Но, несмотря на этот общий мостик, соотношение духовно-нравственных идей в утопии и религии не взаимно. Утопические пролегомены можно проследить во всех религиозных верованиях и течениях, а в обратном направлении обязательной диффузии не происходит – утопия способна конструироваться без всякого привлечения сверхъестественного элемента. (Некоторые исследователи, например, считают действительно утопическим проектом лишь такой идеал, который проектирует усовершенствование общества без упования на Бога или человеческую природу, но через его предметную организацию, институты, управление, бюрократию [92].)

И в религиозном, и в утопическом аспекте человек преодолевает себя внутренне, но происходит это преодоление способно в разных направлениях: в религии может обещаться высшая награда – вечное блаженство – за пассивность и отступательное смирение, в утопии – за активность и поступательное преобразование себя.

Как известно, в «темное» средневековое время преимущественными проводниками надежд на лучшую жизнь становились в тех или иных формах хилиастические (милленаристские) движения, стихийные массовые выступления и праздники, народный фольклор. Христианство не только явилось религией индивидуального спасения, не только ставило своей задачей обращение к душе верующего, но подразумевало также «совершенствование социальных учреждений с точки зрения их соответствия христианским ценностям, ибо характер этих учреждений небезразличен к обретению индивидуальной духовной свободы и установлению христианских межчеловеческих

отношений» [48]. То есть, хотя главная забота Церкви – искупление души, а не переустройство общества, последнее невозможно осуществить без первого. [142, p. 582] Отсюда вытекало, что христианство расширяет активную социальную деятельность. Кроме того, образ идеального христианского общества, действующего по не подлежащим сомнению законам, устроенного «раз и навсегда», веками был сложной, но не терявшей своего значения теологической игрой. И, наряду с общей целью утопий того времени – дать некие ориентировки для властей предрешающих, озвучить необходимость нравственных и социальных преобразований – и открытием новых частей мира, это сформировало базу для проектов по созданию экспериментальных социальных систем.

И находились деятели, переносившие утопические идеалы в сочетании с христианским наполнением в социально-эмпирическую плоскость Нового времени. Отношение к неизведанному Новому Свету не могло не сложиться с учетом тогдашнего европейского мышления с его одновременными сожалениями об ушедшем «золотом веке» и возрастающей идеализацией скорого будущего. Огромный новый континент, полнящийся природными ресурсами и неизвестными, однако несомненно превышающими ожидания перспективами, будоражил воображение и казался некоей чистой землей, в которой можно было создавать что-то действительно новое, не упадочное, выстраивать общественно-культурный строй с возможностью избежать тупиковых социальных паттернов и накопленных ошибок. Собственно, и на Мора оказало влияние открытие Америки и путевые записки Америго Веспуччи, если вспомнить, что он сделал свою Утопию отнесенным в пространстве островом.

Кроме открытия Америки, импульсом для христианско-гуманистической и утопической мысли Возрождения и Просвещения стало и присоединение к испанской и португальской монархиям африканских и азиатских земель. В Испании и Португалии после присоединения Америки гу-

манистическая позиция совмещалась с социальным утопизмом. Она нашла свое выражение в моральном осуждении Конкисты и несправедливых войн в принципе. Этому содействовала испанская школа государственного права, связанного с авторитетом Университета Саламанки, старейшего университета Испании. Испанский гуманизм в то время воспринял (прежде всего от Эразма Роттердамского) облик «христианского гуманизма». В частности, испанский гуманист Хуан Мальдонадо выступил со специальным трактатом, в котором связывал с индейским обществом Америки, не знавшим, по его мнению, частной собственности, надежды на обновление христианства в духе первых апостолов. (Кстати сказать, столетием позже Инка Гарсиласо де ла Вега в своих *«Королевских комментариях»* от 1616 г. утверждал, видимо в свою очередь впечатлившись Мором, что до испанского завоевания Перу там уже существовало идеальное, инкское, государство [136, p. 296].)

Приведем описание идеалистических видений Хуана Мальдонадо, которое мы находим у С. Завалы. Однажды осенней ночью 1532 года гуманист стоял на башне, высоко на стенах Бургоса: забывшись в своих мечтаниях, он видел христианизированную Америку. Благородные дикари, грезил он, вдохновенно приняли истинную веру – то было обусловлено их райским существованием: они благословлены Природой, свободны от язв лжи и лицемерия. Мальдонадо не пугало, что во время их обрядов индейцы не следуют букве христианских правил: испанцы «научат их всему, что нужно знать и правильно делать...». Также он молился за то, чтобы индейцы сохранили свою простоту и чистые сердца [158, p. 340].

Последователи Эразма в Новой Испании и других заморских владениях старались превратить индейцев в «идеальных христиан» первых веков. Васко де Кирога, испанский священнослужитель, королевский судья и миссионер, в своей деятельности исходил из античных картин золотого века, из раннехристианских идей и представлений «христианского гуманизма» круга Эразма. Также он вдохновлялся моровской *«Утопией»* и держал ее за образец для

модели общественного устройства, соответствующей обычаям индейцев и пригодной для управления Новым Светом.

В Мехико Васко де Кирога лелеял то же самое духовное предвкушение, что и Хуан Мальдонадо, записав в 1535 году: «...по особой причине называется место Новым Светом, не просто так, не тщеты ради, не потому, что едва найдено, но потому, что находится такой в каждом человеке, потому, что почти во всем таков, как самый первый, золотой, век, ставший из-за подлости и алчности нашей железным...» [158, p. 341].

Известно, что де Кирога отправился в Новую Испанию (Мексику) в 1531 году в составе Второй Аудиенсии – в колониях эта изначально верховная юридическая инстанция выполняла и другие функции государственного характера. Будучи судьей Аудиенсии на момент прибытия, де Кирога позднее становится епископом Мичоакана и фактически административным правителем Новой Испании.

Когда же Аудиенсия только прибыла в Мексику, перед судьями встала труднейшая задача. Страна не отошла еще от последствий Конкисты, происходившей десятилетием ранее. Отношения между испанцами и аборигенами на этом фоне устанавливались с очевидными трудностями, но прибывшие уповали на их разрешение с помощью христианских идеалов и политики великодушия. Положение рабов, организация энкомьенд (распределение групп индейцев под начало тех или иных лиц) и региональных округов, регулирование дани, статусы племенных вождей, постройка деревень и городов, правительство, суды, церковь, ведение финансов – все это были вопросы, требовавшие сил, дальновидного планирования. Новое и сложное общество, все изменения которого вплетутся со временем в ткань исторического существования Мексики, развивалось теперь под эгидой испанской короны и готовилось к перенятию духовных и временных ориентиров западной культуры. И гуманистические искания де Кироги взойдут вскоре на почве этой зарождающейся и разлученной с традиционализмом новой социальности.

Де Кирога не единожды излагал свою гуманистическую программу, сформировавшуюся под влиянием «Утопии» Мора, – и эта программа, полагает он, предназначена стать новой Великой Хартией вольностей в вариации для Нового Света. Де Кирога выражает беспокойство существованием индейцев, слишком рассеянных по стране и лишенных, по его мнению, необходимых для жизни вещей. «Утопия» также вдохновляет его на измышление соответствующего законодательства. Он пишет Совету Индий, что жизнь коренного населения следует упорядочить путем переселения их в деревни, где «трудом своим и земледелием могут они содержать себя и могут управляться всеми нужными и верными законами, а также святыми католическими указами; там же у них должно построить монашеский дом, небольшой и скромный, для двух-трех-четырех братьев, которые не оставят своей задачи, пока туземцы не научатся добродетели и та не станет частью их природы» [158, p. 342]. Он с надеждой говорит о простоте и покорности туземцев: люди босонogi, головы у них непокрыты, волосы длинные – «словно апостолы ходят». После того, как будут обустроены деревни, де Кирога предлагает – «с Божией помощью» – растить новых христиан, возможно, первобытных еще в этом церковном смысле, но, убежден он, Бог достаточно могущественен, чтобы в скором времени наполнить их души и обратить на службу себе, – и все будет далее идти согласно воле его. [ibid.]

Де Кирога верит, что испанское правительство в силах провести эти благие преобразования, и он обозначает цель, которая должна быть через них достигнута: «...и туземцы будут иметь всего в достатке, чтобы поддерживать жизнь свою и других; у них будут хорошие условия, и они переменятся» [158, p. 343]. Такие перемены он полагал проводить посредством установления экономического благополучия, разумного политического устройства и христианской веры; здесь должны были возмещаться материальные и духовные искания совместно. Детерминированность социального устройства и системы взаимоотношений устраняла, в видении де Кироги, все корни склонно-

сти к порокам. Особенно между туземцами – людьми, более близкими к «состоянию невинности», идеалу золотого века, чем кто-либо еще (точнее, сами испанцы). Европа, «железная цивилизация», по сравнению с ними безвозвратно утерjala простоту. Казалось неприемлемым, чтобы только что зародившийся гуманизм, только что возникшее ясное понимание истоков жадности, тщеславия, честолюбия, уныния в Старом Свете допустили их появление и в Новом.

Задача «оцивилизации» Нового Света, таким образом, заключалась не в том, чтобы продолжать линию «старой» культуры, а в том, чтобы принести и привить новым людям, во всей их естественной простоте, идеалы гуманизма и первоначального христианства. Законы, описывавшиеся в «*Утопии*» Мора, представлялись достойным инструментом для выполнения этой энтузиастической задачи по улучшению человечества. Так же и проект Васко де Кирого отличало стремление поднять на мирный щит благороднейшую идею ренессансного политического мышления: это цивилизующая миссия западного человека и достижение высшей моральной чистоты.

Не дожидаясь формального одобрения Королевского Совета, который не спешил навстречу его идеям, де Кирого организует две госпитальные деревни с общим названием Санта-Фе, используя собственные ресурсы и желание для помощи индейцам. Одна деревня расположилась вблизи Мехико-Сити, вторая – около Мичоакана; так начался собственный социальный эксперимент де Кирого. В числе социальных правил, которые были введены в Санта-Фе: общее владение имуществом, объединение больших семей, чередование занятых на сельском хозяйстве и городских работах, труд для женщин, шестичасовой рабочий день, распределение материальных результатов труда в соответствии с потребностями поселенцев, избрание судей самими семьями.

Основанные де Кирогой госпитальные деревни просуществовали тридцать лет, и в течение этого времени он имел возможность наблюдать развитие своего эксперимента. В своем завещании в 1565 году епископ Мичоака-

на, неизменно верный своим идеалистическим устремлениям, доброжелательно рекомендует продолжать следовать оставленным им предписаниям, а послаблениям «не поддаваться ни в коем случае» [158, p. 348].

Председателем Королевского и Верховного Совета по делам Индий, основанного в 1525 году, был назначен генерал ордена доминиканцев, духовник императора Гарсиа де Лоайса, что обуславливало влияние доминиканских теологов на политику императора Карла V в заморских владениях. Де Лоайса позднее стал одним из главных инициаторов «новых законов» 1542 года, превративших индейцев в подданных короны и запретивших обращать их в рабство. Затем было исключено употребление и самого понятия «Конкиста» в отношении заморских владений Испании в Америке. Хотя идеи гуманистов о несправедливости завоевания Америки и индейских «королевств», о равенстве индейцев, африканцев и европейцев, о запрещении рабства не воплотились на практике (продолжалась хищническая эксплуатация заморских владений), – то, что в Южной и Средней Америке развился синтез культур (в отличие от Северной Америки), в большой мере входит в заслугу гуманистов. Именно они создали сотни словарей индейских языков, основали множество школ для образования индейской молодежи на их родных языках, собрали бесценные свидетельства о социально-экономическом и политическом строе, верованиях и культуре индейских обществ.

В начале 1600-х гг., сравнительно скоро, эстафету покровительства над «незрелыми» южноамериканскими народностями принимают другие испанцы – орден иезуитов. Именно они основывают так называемые парагвайские редукции, которые станут известны в качестве одной из наиболее поразительных «исторических утопий».

Орден иезуитов, начало которому положил в 1540 г. Игнатий Лойола, сумел за полвека развернуть широкую просветительскую деятельность по всему миру – в Португалии, в Индии, Японии, Китае, Центральной и Южной Америке. В Парагвае иезуиты повели активную борьбу против увода местно-

го населения – племени индейцев гуарани – рабовладельцами из Сан-Паулу, чем и завоевали его доверие. Ранее иберийских колонизаторов огромный регион Рио де Ла Плата не привлек, поскольку на его территории отсутствовали запасы золота, а плотность населения была низкой. Иезуиты начали миссионерскую деятельность среди индейцев в регионе Гуайра в 1587 году, но только после создания иезуитской провинции влияние ордена начало усиливаться на юге Амазонии. Хотя провинция и получила название Парагвай, в нее входила территория нынешних Чили, Аргентины, Уругвая и по трети Боливии и Бразилии – всего около 7 млн кв. км.

Отмечается, что туземцы были покорены не насилем, а только убеждением и добрым отношением. Миссионеры твердо отвергали любые формы закабаления индейцев. Гуарани также получали защиту от покушений других агрессивных племен – для этого миссионеры приучили индейцев к оседлой жизни и переселили в крупные селения-резервации, получившие название редуций. Индейцы, селившиеся в них, получали возможность избежать попадания в энкомьенды, поскольку опосредованно переводились под покровительство испанской короны. Корона поощряла и поддерживала создание редуций, так как многие из них основывались в точках уже существующих или предполагаемых маршрутов сообщения между районами.

Изначально гуарани были большим племенем индейцев, которое занималось первобытным земледелием, охотой, рыбной ловлей, разведением домашней птицы и свиней. Особенностью этого племени был каннибализм, причем человечину они ели почти сырой. И в то же время отмечалась доброжелательность, кротость и даже «детскость» этого народа.

Первая иезуитская провинция была основана в 1607 г. В 1608 г. Мадрид издал эдикт, который указал, что индейцев в Парагвае следует обращать в подданство испанской короны исключительно силой влияния религии, но не военной. Новые редуции продолжали образовываться, а в 1611-м из Мадри-

да пришел очередной эдикт, запрещавший забирать индейцев из редуций в энкомьенды [119, p. 504].

Одной из проблем, связанных с редуциями, стало то, что некоторые индейцы уходили из них, посчитав, что вполне удовлетворили свое любопытство, – оно было в числе причин, привлекавших их сюда. Другая проблема проистекала из того, что испанские колонисты в Вильяррике пускали слухи, будто иезуитская стратегия терпит полный крах, – и эти слухи достигали столицы страны пребывания, Асунсьона. Вследствие этого в 1611 г. рабовладельцы-паулисты совершили рейд, нанесший значительный ущерб новым иезуитским редуциям [119, p. 503]. Но это не остановило процесс дальнейшего освоения региона – в геополитическом плане парагвайские миссии, как пишет историк Болтон, успешно выполняли роль линии фронта – вплоть до 30-х годов XIX в., без крупных усилий и затрат распространяя испанскую либо португальскую власть на добрую половину иберийской Америки [103, p. 21].

Для приблизительной характеристики масштаба «редукционирования» на начальном этапе отметим, что в 1612 г. в четырех редуциях проживало около 6 тыс. индейцев [119, p. 506]. Антонио Руис де Монтойя, благодаря отчетам которого мы можем сегодня узнать эту цифру и другие существенные подробности иезуитского продвижения в Парагвае, выделялся среди иезуитов-первопроходцев в Парагвае особенной активностью. Его миссионерская деятельность имеет богатую историю, которая стоит того, чтобы ее раскрыть. В Парагвае он провел 25 лет, с 1612 по 1637 г., когда направился обратно в материковую Испанию, и, по его словам, преодолел за этот долговременный период 6 тысяч миль и крестил 100 тысяч индейцев. Как сам писал об этом де Монтойя,

«...я прожил все указанное время в парагвайской провинции, ходя босиком либо в сандалиях за дикарями-индейцами, точно охотясь за дикими зверями в пустыне; я пересекал открытые поля и взбирался в горы в поисках их,

дабы приобщить их к истинной пастве Священной Церкви и поставить на службу Его Величеству. Вместе с моими компаньонами я основал тринадцать редуций, они же малые города, – будучи сам зачастую голодным, полуголым и подвергаясь смертельной опасности... За это время я не так много имел сношений с испанцами или испанским языком, будучи вынужденным постоянно обращаться к языку индейцев, и потому я потерял воспитание и почти стал чужд светской речи...» [119, р. 506].

В некоторых случаях де Монтойя предпринимал не одну и не две попытки основать редукцию для отдельных племен. К примеру, какое-то время он проживал в не отличавшихся доброжелательностью каннибалистских племенах, члены которого убивали и съедали проводников де Монтойи, чужих индейцев, прежде чем ему удавалось расположить дикарей к себе и постепенно склонить к принятию нового порядка.

Главным физическим механизмом трансформации уклада жизни гуарани, поселившихся в редукциях, стало возделывание полей под сельскохозяйственные культуры, охота и рыбалка. Хотя каждой семье выдавался небольшой ненаследственный личный участок, на нем дозволялось работать не более трех дней в неделю, остальное время посвящалось работе на основном поле, «собственности Бога» [137, р. 8]. Все выработанное размещалось на общественных складах, откуда провизия выдавалась всем поровну; также часть продукции шла на поддержку больных, вдов и сирот.

Занятие фермерством требовало селиться на одном месте и строить подходящие устойчивые многосемейные дома. Вместе с тем необходимость со временем осваивать другие плодородные поля не позволяла рассматривать эти скромные деревни в качестве сооружений на долгую перспективу. Этот поворот от аборигенной жизни к земледелию и скотоводству стал основополагающей причиной, которая изменила привычные паттерны мышления автохтонных питомцев иезуитов и задала иной ритм их повседневной жизни.

И этот поворот был наиболее труден. Гуарани оказались одаренными умельцами – они прекрасно занимались ремеслами и украшательством, играли на музыкальных инструментах, – но были безразличны к земледелию, не в последнюю очередь вследствие изначальной дикости и нетерпеливости своей природы. У них уходило около полугода на то, чтобы подготовить отведенные им земельные участки, возделывать и снять с него урожай, хотя при должном старании они «могли за четыре недели работы обеспечить себе урожай на целый год... потому что эта земля чрезвычайно плодородна» [134, p. 194]. Гуарани зачастую не удовлетворяли требованиям отцов в своем поведении, и даже строгое наблюдение, порой наказание не всегда имели должный эффект.

В градостроительном плане редукции обычно имели строго геометрический вид и устоявшуюся схему расстановки зданий. Дома индейцев, рассчитанные каждый на шесть семей и своей вытянутостью намеренно сходные с традиционными жилищами гуарани, располагались блоками по трем сторонам периметра *plaza mayor*, главной площади. На четвертой стороне находилась кафедральная церковь с портиком – лицом к площади, – к ней прилегали дома отцов-миссионеров, патио для судебных заседаний и общих совещаний, учебные помещения, дом для вдов и сирот, склады. За всеми ними располагался большой сад-парк [138, p. 400].

Иезуиты постепенно вводили, а затем узаконили среди гуарани семейную моногамию. В случае, когда гуарани пытались вернуться к прежним коммунитарным привычкам, использовался весь властный авторитет для поддержания установленных порядков. Дети разделялись по гендеру – и отдельно обучались, играли, работали. В брак вступали в подростковом возрасте. Впрочем, происходили исключения: к примеру, вожди нескольких редукций требовали права иметь несколько жен в обмен на предоставление военной помощи. Также старые обычаи могли возвращаться на какое-то время

в отдельные беспокойные периоды, когда отцы-иезуиты по разным причинам теряли контроль над популяцией.

Каждая миссия управлялась двумя отцами, иногда при поддержке коадьютора, под общей юрисдикцией верховного управляющего. Один из отцов также исполнял обязанности приходского священника и главы сообщества, принимая значимые решения, касавшиеся работы, экономики, проведения в жизнь законов и обучения детей и взрослых.

Интересно отметить, что иезуиты осознавали сложность управления избыточным населением и старались фиксировать относительно стабильную численность населения в миссиях – не более 1000 человек. Иногда индейцы сбегали из редуций и пускались в наемнические авантюры, иногда возвращались, приводя с собой – парадоксально – новых индейцев, представляя отцам для обращения и их в христианство. Примечателен и тот факт, что общее число священников, ответственных за духовное и материальное управление популяцией, достигавшей 140 тыс. на территории большей в размерах, чем площадь Англии, в пиковое время не превышала 10 тыс. [134, p. 190].

Миссионеры заботились обо всех делах индейцев, руководили ими как в духовном, так и в физическом отношении, не отделяясь от своих подопечных в общей работе. Де Монтойя, например, рекомендовал посетителям редуций не выказывать удивления тому, что святые отцы работали среди индейцев почти обнаженными, – это сглаживало культурную сегрегацию, очевидно. Также надо отметить, что в процессе организации редуций иезуиты, по мнению отдельных исследователей, испытали влияние таких классических утопий, как «Государство» Платона, «Утопия» Мора и «Новая Атлантида» Бэкона [100], но в целом были вполне оригинальны.

Торговля внутри редуции отсутствовала, однако существовала государственная внешняя торговля: продукты сельского хозяйства и фабричные изделия сплавлялись по Паране к океану и там обменивались на необходимые вещи. К примеру, некоторые товары, не производившиеся в редуциях, им-

портировались в обмен на эрба матэ, род чая [137, р. 8]. За время существования иезуитского государства миссионеры внедрили прогрессивные агротехнические технологии, в результате чего гуарани сумели значительно повысить уровень самообеспечения. На обширных плантациях возделывали сахарный тростник, хлопок, маис, табак, какао, пряности, чай, целебные травы. В садах росли овощи, цветы, апельсины, лимоны. Распространялось разведение рогатого скота, лошадей, овец. Процветали различные виды ремесел (в которых, как мы упомянули выше, гуарани отличались искусностью), в том числе ювелирное, часовое, швейное, судостроительное: индейцы строили корабли крупнее тех, что спускались на воду на лондонских верфях. Активны были художественные промыслы – ткачество, резьба по дереву и камню, гончарное дело.

Уже в 1645 г. иезуиты получили от испанской короны привилегию, освобождавшую владения общества Иисуса от подчинения испанским колониальным властям и от уплаты десятин местному епископу. Иезуиты также добились вскоре признания права вооружать индейцев огнестрельным оружием (в отмену безусловного запрета, введенного испанскими властями по всей Южной Америке) и создали из гуарани сильную армию. Испанская корона заимствовала эту армию – в обмен на позволение иезуитскому государству иметь право на существование – для успешной защиты своих колоний от других индейских племен, португальцев и паулистов (этих бразильских работорговцев стали называть мамлюками – возможно, от индейского *malosa*, означавшего «охотник за рабами» [119, р. 511]). Также среди историков существует мнение, что редукции были крайне полезны для испанского государства и в политическом плане, поскольку представляли собой идеальный пример мирного завоевания индейцев, – очевидно, в противопоставление ранним жестокостям Конкисты [137, р. 27], более всего порицавшимся миссионером-богословом Бартоломе де Лас Касасом [2].

С 1640-х, когда иезуитские миссии в Парагвае территориально устоялись, по 1730-е годы популяция гуарани, на которых оказывали влияние миссионеры, возросла с 40 тыс. до 140 тыс. [134, р. 185]. Несмотря на высокую смертность и эпидемические всплески, стабильная социальная структура, развившаяся благодаря миссионерам, обусловила и высокую рождаемость. С 1733 по 1739 годы, однако, разросшаяся популяция сократилась вдвое из-за постигших миссии катастроф – войн, голода и эпидемий. Тем не менее, население опять постепенно возрастало, достигнув 105 тыс. чел. к 1767 году, когда иезуитов окончательно вынудили покинуть Новую Испанию [134, р. 201].

Удивительная иезуитская «квазиутопия» существовала полтора столетия. Плодородная почва, деятельный труд гуарани и хорошо налаженная централизация управления хозяйственной жизнью обеспечили этому своеобразному государству христианского коммунизма необычно продолжительное даже с сегодняшней точки зрения существование. Но по политическим причинам оно все-таки закончилось: по португало-испанскому договору 1750 г. территория Парагвая должна была отойти португальской короне. Такой ход событий иезуитов не устраивал, и с 1754 по 1758 г. они довольно успешно сопротивлялись, но в итоге не смогли устоять перед объединенными испано-португальскими войсками. Через десять лет, в 1767 г., иезуиты были изгнаны как из Испании, так и из всех ее латиноамериканских владений. Так закончился на территории Парагвая эксперимент «постепенной государственности», в духе описываемых Р. Нозиком неизбежно возникающих кластеров социальности [63].

Упор на дисциплину, отсутствие частной собственности и какой-либо самостоятельности привели к тому, что как только иезуиты оставили Южную Америку, полуторавековой опыт «оцивилизации» словно испарился. Акцент на послушании, когда хотя и доброжелательная, но безусловно обособленная каста отцов-миссионеров устанавливала для своих подопечных и си-

стему знаний, и правила поведения, низложил систему воспитания и образования. Португальский диктатор Помбал, негативно относившийся к иезуитам, писал в 1759 г. Папе, что индейцы «держались в таком подчинении, которое не осуществлялось никогда над живыми существами» [128, p. 279].

Наличие руководящей касты «препятствовало полной стагнации до тех пор, пока система продолжала существовать, но массы оставались аморфными, пассивными, неспособными обрести индивидуальность и, соответственно, оказались не готовыми к самостоятельному пути, как только ушли их хозяева. Система продемонстрировала неспособность сформировать действительно развитого человека» [100, p. 223]. Так или иначе, но с приходом миссионеров традиционный образ жизни индейцев оказался размыт, – и потому в качестве одной из характеристики деятельности иезуитов по отношению к гуарани откровенно применяется термин «инфантилизация» [128, p. 278].

Тем не менее государство, созданное иезуитами среди индейского племени гуарани, не оставило равнодушными многих мыслителей и историков. До сих пор католики расходятся в суждениях по поводу парагвайских экспериментов – значительная ли это победа католицизма, еретическая ли попытка построения Царства Небесного на Земле, о которой лучше сдержанно умалчивать. Одни исследователи отводили иезуитам в контексте их парагвайской деятельности роль протосоциалистов, другие – протокоммунистов, третьи полагали, что «орден иезуитов был отпрыском эры торгового капитализма, и, пожалуй, можно считать, что его члены как банкиры и предприниматели были пионерами в этой деятельности» [137, p. 22]. Признавался положительным тот момент, что получаемый индейцами доход от произведенной продукции был общим. Марксисты, как правило, отзывались о парагвайском эксперименте в одобрительном тоне. Каутский называл его «блестящим успехом» и писал в эссе о возможности социалистической колониальной политики: «Иезуитское государство без сомнения доказывает: нет необходимости нести цивилизацию с оружием в руках – превосходящими являются мир-

ные цивилизующие меры». Вместе с тем его замечания не лишены критической ноты: он также говорит о «чрезмерном эксплуатировании» [127, p. 8].

В любом случае, если учесть эпоху существования парагвайских редуций, они, несомненно, являлись весьма прогрессивными институциями. И нельзя не отметить своеобразное продолжение иезуитского опыта в иных обстоятельствах – в 1769 г., два года спустя после того, как орден иезуитов покинул Новую Испанию, миссионеры из другого ордена – францисканцев – заимствовали редуционную модель для поселений в провинции Альта Калифорния на юге Новой Испании. (Францисканцы оставались после исхода иезуитов единственными миссионерами в восточном Перу вплоть до начала XX века [139].)

Колонизаторский натиск Конкисты, а затем вышеизложенные нами миссионерские эксперименты, осуществившие хотя и мирное, но также колониаторское масштабное освоение Южной Америки, исторически сформировали уникальное положение Нового Света как перманентно воплощающейся утопии. Балансировавший в европейском сознании на стыке реального и воображаемого, Новый Свет первоначально принимался за остров, – и архетипу острова, который уже расцветал в античной утопии, предстояло обрести новое рождение в классическом утопическом мышлении. Как писал М. Ласки, «утопия была другим миром, новым миром, далекой, но теперь открытой реальностью, на самом деле находящейся там, за морями. Утопия была «Америкой», которая, возможно, и есть Эдем, она была «нетронутым зеленым лонном нового мира, пронизанного музыкой последней и величайшей человеческой мечты... о неимоверном будущем счастье» [44, с. 177].

Следовательно, Латинская Америка в период своего цивилизационного самоопределения стала, выражаясь словами философа Леопольда Сеа, «ничем иным, как идеалом Европы», подарив ей «новый рассадник образов» [65, с. 69]. В то же время произошло интересное нарушение хроноспациальной границы между живой и мифологизированной «дикой» утопией Нового Све-

та и глубинным теоретическим утопизмом ренессансной Европы. Для самих испанцев, открывших Европе Новый Свет, американский континент явился их собственным вместилищем утопических чаяний, и это объясняет отсутствие в испанской истории идей того множества теоретических утопий, которое родилось в других странах Европы. Если для основной части Старого Света Новый стал духовным продолжением утопического мышления и следующей страницей в развитии утопического дискурса, то для иберийских колонизаторов, чья страна к тому же сравнительно недавно пришла к политическому единству, – его материальным оплотом. Вхождение в новую реальность в известной степени олицетворяет колоссальный мифогенный акт: испанцы обрели живой ориентир, которого не знали прочие народы. Открытие неизведанной территории и вступление во владение ею, как определяет М. Элиаде, аналогичен повторению акта творения и потому способен вызвать у первооткрывателей синдром «прорыва времени»⁴. Оттого эмпирический характер познания Нового Света с его подробно и восторженно описанными Колумбом дивной природой, людьми, животным миром обуславливает выработку утопических форм в испанском и португальском мышлении.

Помимо приоритетного мифа об Эльдорадо, о городах с золотыми и серебряными горами, историческая канва колонизаторских и миссионерских экспериментов, инвертируя утопические экстраполяции и имплицитную мифологию, по мере освоения континента вносит в коллекцию паттернов идеального бытия эскапистские варианты его воплощения. Например, по воле случая спасшиеся (богоизбранные) после тех или иных природных катаклизмов либо незаметно отделившиеся участники экспедиций живут где-то (в сельве, на острове, в горах), изолированно от всего мира, смешавшись с местным населением; они построили удивительный город, отличающийся прекрасной планировкой, богатством убранства улиц и домов (крытые золо-

⁴ См. подробнее: *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Том III. – М., Критерион, 2002. – 512 с.

тыми крышами, полные золотой мебели и т.д.). Жизнь на лоне природы с ее изобильными дарами, отсутствие нужды в чем-либо способствуют простоте образа жизни и благородству нравов. Цезари довольствуются малым, ходят в простой одежде либо нагими, не стремятся к накоплению богатства, не знают «твоего» и «моего» [65, с. 76].

Главное следствие встречи западного христианского мышления с Новым Светом заключалось в том, что, как пишет Ф. Аинса, благодаря ей «западный человек развил в себе свойства демиурга, которые открыл в нем Ренессанс. С момента вторжения утопического дискурса смысл изначального поиска земного рая радикально меняет свое содержание, хотя цель продолжает оставаться той же... Он стремится организовать идеальное общество с реальными человеческими существами, собравшись с силами, чтобы практическим вызовом противопоставить чисто военной конквите и дискриминационному господству над коренными жителями альтернативное справедливое и равное общество, вдали от коррумпированной Европы» [65].

Если в Латинской Америке дорога утопии спускалась с небес на землю – от колонизаторов-носителей христианской идеи к индейцам, воспринимавшим их как высших по отношению к себе существ, то в ренессансной Европе утопический импульс тянулся снизу вверх – от земли к Небесам. С постепенной мировоззренческой экспансией христианства религиозные варианты будущего «лучшего мира» множились, а значит, менялось и восприятие людей себя относительно условий их существования, и направленность их утопических размышлений. Это означало начало «обратной связи» – преломление попытки притянуть Небеса ближе к земле в христианском и социальном контексте. Утопии стремительно наполняющейся непривычным содержанием эпохи Возрождения секуляризуют христианскую линию преобразования человека изнутри, «издуховно», и обращаются к способу переустройства общества через социальные реформы, знаменуя переход к классическому утопическому мышлению. Где-то они комбинируют религиозность и светскость,

где-то отходят от первой в пользу второй, где-то пытаются перейти к формированию иных условий окружающей среды и жесткому правлению закона.

Томас (Фома) Мюнцер – знаковая фигура этой секуляризирующейся эпохи, один из координаторов исторических событий Реформации, идеолог германского протестантского движения, – сумел перевести крестьянскую внутреннюю потребность в обновлении идеалов в социальную энергию для реконструкции традиционной церкви. В отличие от Лютера, признававшего над новой верой и церковью авторитет светской власти, Мюнцер свою религиозную идею видит в союзе с полной свободой, с отрицанием феодального строя, – в его мечтах царит образ будущего бесклассового общества. В этом образе можно усмотреть предтечу коммунизма, так что Мюнцер с такой политической доктриной далеко перешагнул социально-политическую обстановку своего времени, полагал Энгельс [51, т. 8, с. 138]. Проповеди на тему веры являлись для Мюнцера способом донести и свои социальные идеи.

Визионер, мечтатель, человек действия, Томас Мюнцер преодолевал в своем видении существующие границы личной и общественной жизни в Германии XVI века. Его расплывчатая утопия заключалась в создании города и Божьего царства, подобных которым не существовало в Европе того времени. Он был в числе первопроходцев в новой религиозной утопической мысли, хотя и не оставил никаких сочинений, где могла бы сохраниться писаная конструкция его утопии. (В отличие от современных ему Мора и Андреэ – о последнем мы также поговорим подробнее в дальнейшем, – идеи преобразования общества у Мюнцера наполнялись содержанием по мере его продвижения на жизненном пути.) Некоторые исследователи склонны считать, что Мюнцер отстаивал проект первой протестантской теократии, – хотя задолго до XVI в., конечно, уже существовала идея теократии [155, р. 70]. Мюнцеру, теологу с университетским образованием и знатоку Библии, был близок образ древнего Израиля, в некоторой степени ставшего прототипичным для его собственного царства Божьего. Одно из библейских истолкова-

ний Мюнцера, ставших источником для его будущих утопических видений, проистекало из факта несовершенства отношений между Богом и его любимыми созданиями: народ Израиля, несмотря на данный ему исчерпывающий и завершённый моральный кодекс, неоднократно нарушал его; апостольские ученики Иисуса оказались небезупречны в моральном плане.

Тем не менее сообщества, о создании которых в городах Альштедте и Мюльгаузене грезил реформатор, должны были воплощать простейшую христианскую парадигму жизни по Божьему закону. Тут, однако, вступает следующее вольное истолкование Мюнцера: признавать Бога как прямой источник земных правил – не значит уверовать в то, что Бог не нуждается в проводниках связи между собой и людьми [*ibid.*]. Мы знаем, что утопианизм, при всей его укорененности в головах людей, персонифицируется в земных мессиях, духовных лидерах, убежденность которых катализирует настроения масс и подвигает их на настоящее, а не воображаемое движение. Также людям, особенно тем, кто постоянно пребывает в лоне религии, свойственно ощущать флер избранности, если они предполагают, что посещающие их мысли более никого не посещают, – а следовательно, имеют трансцендентальное значение. И поэтому, когда сошлись эти факторы и Мюнцер увидел в самом себе медиатора, Божьего проводника, он укрепляется в своем предназначении осуществить Божий план и указать людям путь к новой жизни. Утопическое общество Мюнцера было тем радикальней, что он жаждал утвердить универсальность его применения, его идея всеобщего равенства должна была беспрепятственно войти в сердце каждого человека, как входит чистое Слово Божье. Коротко говоря, помыслы его отличались, в буквальном смысле, земной глобальностью (сравним этот размах с теоретической внешней локализацией утопических воздушных замков античности и с пространственной локализацией индейской «первозданной утопии»).

Еще более радикальными и в итоге небезопасными оказались призывы реформатора к убийству хоть священника, хоть князя – любого, кто встанет

на дороге у Святого Духа и у него самого: помехи в исполнении Божьей воли возводились теперь на уровень непростительности. С врагами Бога следует бороться: если неудобные стоят на пути праведного, они не имеют права на жизнь, – а у Мюнцера и его сторонников есть «право меча», т.е. право уничтожать их. Он подписывался под своими призывами как «Мюнцер с мечом Гедсона», что было отсылкой к библейскому персонажу – воину и судье [155, p. 75]. На этом уровне религиозной экзальтации Мюнцер достигал точки, где границы между Богом и человеком, между Духом и самим Мюнцером рассеивались.

В этом моменте переосмысления своей социо-духовной роли Мюнцер становится выразителем той тенденции ренессансного мышления, которую характеризует Ф. Аинса: «Мир изменился. Отныне перед нами человек, играющий роль Бога, а не человек, мечтающий о божественном мире» [2, с. 150]. И, таким образом, маркируется ключевой поворот в утопическом мышлении – поворот к его «антропологическим настройкам», как мы сформулировали в начале этого параграфа.

Такой поворот стал возможным, поскольку картина мира укрупнилась, а восприятие человеком своего места в этой картине усложнилось. Как видно, осуществившееся в эпоху великих географических открытий пространственное расширение границ обитаемого мира приводит к выходу за существующие пределы и в утопическом мышлении. При этом крайне важно отмечать, что этот выход происходил как в связи с завоевательной экспансией европейцев в Новом Свете, так и под безусловным влиянием христианских образов: на новооткрытые территории возлагалась возможная миссия по обновлению христианства, по рукотворному созданию свободного от пороков общества. Мы подробно показали, какое значение в качестве «первозданной земли» имел Новый Свет для Старого и как это обусловило социальные эксперименты по отношению к индейцам, которых европейцы воспринимали по-разному, в том числе не считая за полноценных людей. Однако гумани-

стически мыслящая часть светских и религиозных мыслителей Европы обеспечила, в частности, создание госпитальных деревень для помощи индейцам в Новой Испании и в целом – синтез культур в Южной и Средней Америке (в отличие от Северной).

При этом Америка оказала неодинаковое влияние на развитие утопической мысли в Старом Свете: если для основной части Старого Света Новый стал духовным продолжением утопического мышления и следующей страницей в развитии утопического дискурса, то для колонизаторов с Иберийского полуострова – его материальным образованием. Для испанцев, открывших Европе Новый Свет, Америка явилась их собственным вместилищем утопических чаяний, и это объясняет отсутствие в испанской и португальской истории идей того множества теоретических утопий, которое родилось в других странах Европы.

Открытие неизведанной территории и вступление во владение ею аналогичен повторению акта творения и потому вызывает у первооткрывателей стремление к построению нового общества. В этой связи мы исследовали историю парагвайских редукций, что является одним из ключевых пунктов нашей работы. Социальный эксперимент Ордена иезуитов в Парагвае – уникальный длительный (полтора столетия) опыт, включивший в себя христианизацию автохтонного индейского населения, объединения его в поселения-редукции, организацию его жизненного уклада с интеграцией старых и новых занятий. Иезуитское государство то и дело приравнивается к воплощенной утопии, принявшей христианское измерение.

Кроме того, с этой стадии в истории человечества – и в дискурсе нашего исследования – возникает мотив активного, прикладного преобразования человека человеком. Это преобразование на сознательном уровне включает именно тот аспект, который отличает его от простой системы воспитания, к примеру, у тех же греков, – аспект изменения человека *другого*, не соответствующего представлениям в превосходной степени. То есть речь идет не

просто о переходе в состояние с какими-то благоприобретенными посредством воспитания чертами и знаниями, но о переводе из состояния с выделенными плохими, неугодными чертами и качествами в состояние, от этих последних черт и качеств избавленное, – в состояние более правильное и подходящее относительно изначального, с точки зрения преобразователя.

Главное следствие встречи западного христианского мышления с Новым Светом заключалось в том, что благодаря ей западный человек развивает в себе свойства демиурга, которые открыл в нем Ренессанс. С момента вторжения утопического дискурса смысл изначального поиска земного рая радикально меняет свое содержание, хотя цель продолжает оставаться той же. Он стремится организовать идеальное общество с реальными человеческими существами, собравшись с силами, чтобы практическим вызовом противопоставить чисто военной конкисте и дискриминационному господству над коренными жителями альтернативное справедливое и равное общество, вдали от безвозвратно «испорченной» Европы.

Возрастающее осмысление категории социального приводит к постепенной секуляризации утопии на евразийском континенте и экстраполяции антропологического критерия, что отражается в реформационных течениях. Образ и поступки проповедника и реформатора Томаса Мюнцера сами по себе представляют новую «антропологическую настройку» утопического мышления, а кроме того, фиксируют необратимое обмирщение массового отношения к христианской церкви. Человечество перетекает в следующую стадию своего темпорального бытия, когда основной биологический фактор исторической природы человека – инстинкт силы и слабости – поддается все большему контролю разумом. И этот, если вспомнить Гегеля, новый инстинкт разума вступает в реакцию с прогрессистскими подвижками нового времени, порождая, в частности, то смутное ощущение «недостаточности» христианских ценностей, которое более не исчезнет теперь, а в целом –

ощущение человеком себя как личности, которая может творить «вторую природу» по своему усмотрению.

Вместе с тем парадоксальным образом невежество, которое у Маркса было названо демонической силой, упрочало религиозный дух народных масс, особенно в случае следования за харизматическим лидером – каким был и Мюнцер, – и более содействовало «живому утопизму» христианства, чем полагаемая как благо всеобщая образованность, к которой устремлялись просветительские мечты мыслителей Нового времени. И это становится одной из характеристик религиозных противоречий, тему которых мы еще затронем в следующем параграфе.

1.3 Прогрессирующая секуляризация утопического мышления

Итак, рассмотрев подробнее античные картины золотого века и показав необычный хроноспациальный прорыв в утопическом сознании в связи с открытием американского континента, мы выявляем размежевание божественной и человеческой природы. Восприятие человека Нового времени начинает расставаться с религиозностью как довлеющим фактором мировоззрения, а утопия – в той мере, в какой она становится оформленным явлением уже в этот период, – носит секуляризующийся характер изначально. Ее прогностическая функция тем более ускоряет этот процесс. В расширившемся смысловом поле ослабевают традиционалистские условия влияния христианской церкви. Тенденция к рационализму и прогресс в научном познании мира смещают утопизм в земную, утилитарную плоскость. Сложное взаимопереплетение старых и новых идей ведет к многосоставности картины мира. Мы видим, как утопия все больше «разбавляет» фундаментальные христианские образы наукой, социальными проблемами, фантастическими предположениями будущего, теориями изменения общественного строя. В нашем исследовании возникает вопрос, насколько заметна связь уменьшающегося с ходом времени и социальных революций присутствия христианского духа в массовом сознании и вырождения классической утопии. При пояснении этой связи затрагивается также проблема вероятности «постхристианской» эпохи и тех изменений, которые имплицитны содержанию нашего сегодняшнего цивилизационного строя.

К началу Реформации, ознаменованному появлением «*Утопии*» Мора, базовые предпосылки средневекового христианского мышления с современной точки зрения были довольно линейны. Для человека этой эпохи источником печалей был факт первородного греха – праотец и праматерь пали из Рая, и положение их потомков в земной юдоли скорби является необратимым следствием этого падения. Следовательно, несовершенства человеческого

бытия и земная жизнь располагаются в единой связке. Крайне малое количество мыслителей было способно предположить конструируемое общество, для обывателей же подобная догадка была немислима. Поэтому потолок их утопизма предельно невысок. Либо хрестоматийный Рай, лучший мир, ожидающий человека после праведной жизни, мир, культивируемый Церковью, – где все существует во взаимной гармонии, где нет грехов, болезней и смерти, где все добродетельны и никто не таит злого умысла друг против друга. Либо мир, в котором простой человек смог бы удовлетворить свои текущие желания и потребности – в сложных социальных и трудовых условиях более всего не хватало еды, питья, тепла, чистоты, элементарного отсутствия на корню тех самых трудовых условий. Попросту это был, по выражению А. Мортонна, «рай бедняка», причем зачастую, в силу своей незамысловатости, обладающий большей привлекательностью, чем Рай образцово-христианский [60, с. 10]. В этом раю, в фольклорной английской стране Кокейн или сказочном немецком Шлараффенланде, сколько угодно еды и питья, которые можно получить без труда и забот; в Кокейне, кроме того, имелся фонтан молодости, купание в котором, как нетрудно догадаться, возвращало старикам молодость.

Эти картины земли чудес и квинтэссенция чувства товарищества были одновременно и отражением простого народного мышления, и отголосками античного идеала изобильности, когда люди все «под богами» ходили, ими благодетельствованные (вспомним описания подобных картин в первом параграфе). Бессознательное ожидание милостей и щедрот от повелителей также формировало в средневековой Европе разновидность утопии, обращенной в прошлое: стремление связывать представление о счастливых, добрых или неповторимых временах с правлением монархов [114, p. 14-16]. Некоторые из них превращались в культурологически значимые легенды, как король Артур, Карл Великий, Хольгер Датчанин, император Фридрих, становились

талисманными образами в народном фольклоре: в час беды правитель восстанет от глубокого летаргического сна и придет на помощь своему народу.

Реформационная диффузия апокалиптического средневекового разума с социальными волнениями и вызревающими просветительскими тенденциями приводила к появлению весьма витиеватых социально-утопических форм, которые оказывались более подвластны земному притяжению, нежели эфемерный церковный Эдем. Обратимся, например, к творчеству современника Томаса Мюнцера, – божественное автоотождествление последнего мы охарактеризовали чуть ранее.

Иоганн Эберлин был также заметным деятелем, стоявшим у истоков Реформации. На него, изначально являвшегося францисканским монахом, оказывают влияние новые гуманистические учения, распространяющиеся в Ингольштадте, Фрайбурге, частично в Базеле, и декларирующие важность образования. Он обращается к лютеранству, и рисунок, в который новые учения сплетаются в его произведениях, очевидно отличают признаки столкновения укоренившихся традиций Средних веков с растущим вдохновением Ренессансом в Германии. По своему крестьянскому происхождению Эберлин выбрал в себя чувство хилиастической апокалиптичности, традиционной для Средневековья, от своих же гуманистических учителей перенял уважение к людям, обладающим чувствами противоположной направленности. Эта амбивалентность проявляется в его проповедях – отчасти бессознательно; но отчасти и сам Эберлин намеренно усиливает ее для произведения большего эффекта. Рациональной частью своего разума он имел убежденность в священности человеческого существа, тогда как его консервативно-проповеднической части не так легко было забыть, сколь сильное воздействие может оказывать Слово Божье, когда паства верит, что во власти Всевышнего немедленно карать за грехи громом и молнией.

Эберлин сделал попытку изобразить государство благоденствия – его роман «Вольфария», опубликованный в 1521 году, возможно, является пер-

вым протестантским проектом утопического плана. Описание Вольфарии, при своей схематичности, заслуживает внимания тем, что основывается на двух секциях, в каждой из которых характеризуется своя сфера жизни: духовная (Spiritual Estate) и мирская (Secular Estate) [116, p. 5]. Такое разделение, безусловно, становится очередным знаковым контрапунктом, проистекающим из неизбежной взаимосвязанности социальных и церковных перемен за пределами авторского листа. Социальные проблемы в Вольфарии сходны с проблемами современной Эберлину Германии. Первостепенной задачей для духовной администрации является реформа Церкви. В рамках этой реформы должно быть сокращено количество одновременно проживающих в монастырях церковных служителей, приняты меры против блужданий просящих милостыню монашеских толп, преобразованы многие существующие религиозные церемонии и порядок проведения служб. Оставшаяся духовная администрация становится выборной, отрицает подчинение Папе, служит гарантом обновленного церковного порядка, но не имеет привилегированного статуса и отличий в одежде. В этом положении абстрактного духовного лица выражается наиболее яркое отличие от старой веры, которое дополнительно иллюстрируется сравнением с его положением в вышедшей всего на пять лет раньше «Утопии»: священник для Мора – высшее существо, посредник между человеком и Богом. Священник у Эберлина – учитель Слова Божьего, не более [116, p. 14].

Интересно отметить, что вначале в своем проекте Эберлин говорит о полном роспуске монастырей, но затем меняет свое суждение – позволено оставаться максимум десяти душам. В более поздних записях он вновь и вновь возвращается к этому вопросу, внося новые предложения и порой раздражаясь вспышками агрессии, направленной против монашеских орденов [116, p. 6]. Это ясно свидетельствует о не определившемся еще отношении проповедника к бывшим соратникам и отсутствию у него четкого мнения по поводу того, как следует решать проблему чрезмерного разрастания аппарата

духовенства. Касательно единственного только аспекта он занимает непоколебимую позицию: нищенствующие ордена или монахи-попрошайки должны быть ликвидированы – не просто ликвидированы, а уничтожены физически [ibid.]. Монастыри же между тем следует превратить в школы, госпитали, приюты для бедняков и престарелых, что принесет обществу гораздо больше пользы. Эберлин допускал преференцию для либерально мыслящих монахов: они могут найти свое место в обществе и даже вступать в брак [ibid.]. «Ежели у священника умирает жена, он может жениться на другой. Ежели он желает сложить с себя обязанности священника – он может сделать это. Ежели он желает вернуться к обязанностям священника – он может переизбраться...», – пишет Эберлин [116, р. 9]. В этом положении он отвечает взглядам почитаемого им Мартина Лютера и даже сочиняет памфлет, оригинально озаглавленный «Как опасно священнику не иметь жены» [116, р. 17].

В политической сфере эберлиновского государства предусматривается создание институтов, необходимых для установления государства всеобщего благосостояния, и введение режима протекционизма во внешней торговле. Приветствуется социальный индивидуализм, но признается непреложным соблюдение общественных норм в русле лютеранства. Управление принадлежит публично избираемым должностным лицам из дворянского сословия, чей труд на высших постах оплачивается соответственно мере их усилий. Сфера торговли и труда строго регламентируется, отдается предпочтение сельскохозяйственной деятельности, не допускается роскошествование в чем бы то ни было. Разрешаются простые развлечения – танцы, песни, публичные мероприятия; возбраняется фривольность в любых проявлениях. Граждане в Вольфарии носят одноцветную одежду только местного производства, достаточно умеренную по виду, немного напоминающую униформу. В общественных банях, каковые Эберлин в своем описании предусматривает, помещения разделяются для обоих полов. В связи с этим автор делает замечание, которое может показаться нам странным: для облегченного гендерного раз-

личения мужчинам следует отпускать длинные бороды и коротко остригать головы. Гладких лиц быть не должно [116, р. 13]. Преуспевающий гражданин обязан помогать нуждающемуся – или же, в противном случае, нести ответственность за последствия. Запрещается ростовщичество, мешающее экономической деятельности, и купечество, упраздняются судебные профессии, отменяются ссыльные наказания. Отменяется и совершение каких-либо религиозных обрядов над готовящимися к усению людьми, – Эберлин упоминает, сколь угнетала его в годы принадлежности к францисканскому ордену практика взимания платы за такие весьма формальные услуги, своей меркантильностью противоречащие благотворящему содержанию веры [116, р. 8].

Вкратце Эберлин касается темы образования и воспитания, проявляя, однако, свойственное большинству утопистов отсутствие изобретательности в этом вопросе: детям следует начинать образование в возрасте трех лет и ходить в школу по крайней мере до восьми лет; детям обоих полов должно преподавать латынь, немецкий, греческий и древнееврейский языки [116, р. 7]; дети должны уметь читать по звездам, распознавать целебные травы и составлять лекарства для лечения обычных болезней [116, р. 11].

При оценке устройства общества в Вольфарии нельзя не иметь в виду заметную предвзятость Эберлина в отношении монастырского уклада жизни, от которого он сам сравнительно недавно освободился. Многие его положения категоричны, проповедник не видит вероятной своей неправоты в чем-либо. Можно сказать, что, сменив веру, он сохраняет ортодоксальность в натуре своей, хотя в будущем, в ходе бесед в Виттенбергском университете с Мартином Лютером и его другом и главным сподвижником Филиппом Меланхтоном, позиции Эберлина несколько смягчаются.

Таким образом, в случае с Иоганном Эберлином мы видим яркий пример обнаружения двойственной природы эпохи, находящейся на разломе всеобъемлющей доктринальности, – пример ренессансного мышления, когда человек выражает готовность принять разумом тонкости новой веры, но эмо-

ционально находится в своей образовательной скорлупе и накопленном жизненном опыте или под давлением клерикальной иерархии. С другой стороны, и не желавшие менять убеждений люди не могли не осознавать «ползучего» влияния новых движений и не поддаваться им в некоторой степени, хотя бы ввиду исследовательского, ученого интереса. Свидетельства о преодолении подобных внутренних противоречий в рамках отграничения старых и новых идей и концепций на другой стороне баррикады мы можем найти, например, у францисканца Каспара Шатцгейера, инквизитора и главного противника протестантского движения в Германии, или поэта и теолога Томаса Мурнера, который, хотя и стремился внушить образованным кругам тягу к обновлению жизни, остался в Реформацию на стороне католической церкви и был одним из крупнейших ее публицистов [110, р. 4].

Примечательным эпистолярным памятником реформационного противостояния между набирающим силу поколением гуманистов и обскурантистами стали «Письма темных людей». Это был сборник писем, адресованных богословам и теологам схоластической школы и в острой сатирической форме подвергавших остроумному высмеиванию их ортодоксальные взгляды, невежество по отношению к свободной мысли, «кухонную латынь», которой отличались не слишком образованные монахи. Письма отправлялись под вымышленными именами, и не ожидавший подвоха читатель мог вначале и не заметить, что среди имен этих многие были крайне своеобразны: Иоанн Шкурдубель, Бернارد Борзоперий, Иоанн Горшколетий, Франциск Гуселаттий, Корнелий Окноставний. И так далее [20]. Естественно, что анонимные выступления гуманистов были рядовым явлением в условиях клерикализма и действующей инквизиции.

Уже на закате расколовшей христианство Реформации возник и сохранился наиболее ортодоксальный утопическо-литературный памятник христианству – роман «Христианополис» лютеранского пастора Иоганна Валентина Андреэ. В силу разнообразных интересов Андреэ, включавших наряду с пра-

вом, наукой и медициной ятрохимию, алхимию и оккультизм, молва приписывала ему причастность к написанию текстов ордена розенкрейцеров. Пастор и его протестантские единомышленники, как многие ранние европейские гуманисты, наделяли христианские идеалы силой к излечению социальных пороков. Они полагали реальной возможностью поиска и соединения узлами избранного общества людей определенного рода, обладающих энтузиастической готовностью работать на благо улучшения мира. Перемещаясь по Германии, они могли бы встречаться друг с другом и обмениваться идеями для укрепления дружеских связей и изыскивать пути искоренения коррупции во имя науки, литературы и жизни по кодексу христианской добродетельности.

«Христианополис», опубликованный в 1619 году, очевидно, представлял собой не только писаную конституцию христианского идеала Андреэ, ключевое выражение которого сконцентрировалось в образе протестантского братства, способного реформировать мир, но и руководство к этому реформированию. Увидевший свет почти одновременно с «Утопией» Мора, «Христианополис» вписался в закрепившийся культурно-утопический код и был аналогично оформлен по классическому типу «островной утопии». Географические координаты города Христианополиса Андреэ поместил в море с говорящим названием Академическое, в котором терпит крушение корабль рассказчика-пилигрима – также носящий характеризующее название «Фантазия». Таким способом пилигрим попадает в Христианополис – способом одновременно незатейливым, с нашей сегодняшней точки зрения, и сложным, поскольку мотив попадания в утопическую страну через кораблекрушение у неизвестных берегов впервые обыгрывается именно в «Христианополисе».

В центре города находится круглый храм, заключенный в периметр коллегиума; в самом коллегиуме – институты религии, юстиции, образования. Образование и расширение человеческого познания имеют примат в картине мира Андреэ, поэтому в Христианополисе он уделяет внимание перечислению дисциплин, которые входят в задачу изучения жителей и составляют

большую долю их духовной и интеллектуальной жизни. Школы здесь разделяются на восемь департаментов, или ступеней, – грамматика, логика, арифметика, музыка, астрономия, естественные науки, этика и теология. Как видно, к сумме классического тривиума и квадравиума ортодоксальный христианин Андреэ прибавляет теологию и углубленное изучение науки.

Действительно, посвящение времени научным изысканиям является основным занятием в Христианополисе, который повсеместно в предостаточном количестве оснащен научным инструментарием и лабораториями, где «обвенчались Небо с Землей» [110, p. 21]. Образовательные методы напоминают о наглядном обучении с помощью разрисованных стен в Городе Солнца Кампанеллы, – с последним Андреэ был знаком лично и, несомненно, вдохновлялся его мировоззрением, также соединявшим три магистральных направления новой философии: рационалистическое, эмпирическое, мистическое. Для иллюстрации очередного любопытного примера исторически-преемственного развития идей отметим, что, в свою очередь, Кампанелла и Андреэ оказывают влияние на современного им блестящего чешского педагога Яна Амоса Коменского⁵, чей *Orbis sensualium pictus* («Мир чувственных вещей в картинках»⁶) полностью задействует этот наглядный подход [110, p. 22].

Непрерывные научные исследования в утопии Андреэ в сочетании с христианскими ценностями демонстрируют нам один из интереснейших образцов совмещения ортодоксальной христианской аксиологии и сциентического мышления, нацеленного на просвещение. Особенно с учетом того, что Андреэ подчеркивает: далеко продвинуться в познании способны не все, но щедро одаренные добродетельностью и интеллектом люди. Нескольким избранным – элите братства – суждено овладеть секретом мудрости и предви-

⁵ Родной город диссертанта, Мукачево в Закарпатской области Украины, – один из немногих в мире, в котором имеется улица, названная в честь Яна Амоса Коменского.

⁶ См., например, издание 1957 года Государственного учебно-педагогического издательства министерства просвещения РСФСР.

деть дальнейшее раскрытие тайн природы посредством научного экспериментирования, – и не только. *«Даже среди наиболее верующих лишь несколько в состоянии объять теософию, которая начинается там, где кончается природа...»* [110, p. 22].

В «Христианополисе», при его протестантской ориентированности и близости к гуманизму Мора, возрождается платоновский мотив совершенствования как в духовном, так и в физическом плане [114, p. 18]. Обратим внимание, что столетием ранее у того же Эберлина образование подчинено практическим целям: языки изучаются для чтения Библии в оригинале, начала математики – для общего развития и овладения счетом, навыки первой помощи также осваиваются для утилитарного применения. Безусловно, идея его государства была предназначена к разделению ее народными массами – в сопоставлении с тем же Христианополисом Вольфария выглядит незатейливой, даже детской мечтой обычного крестьянина. Но это хронологическое сравнение позволяет нам отметить и причину того, почему сочинение Эберлина остается одним из самых характеризующих звеньев, соединявших Лютера в его учении с германским народом, и расширение за столетие идеи научного познания мира. И все это вмещается в неотъемлемый христианский контекст.

Утопические импульсы Андреэ находили социально направленное отражение и в его деяниях в жизни. Он неоднократно обсуждал с влиятельными единомышленниками – в основном с тюрбингенской группой розенкрейцеров, к которым принадлежали Тобиас Хесс, Кристоф Безольд, Иоганн Арндт; кроме того, разделяли взгляды Андреэ состоятельные купцы и покровительствовал ему герцог Август Брауншвейг-Люнебургский, – пути к созданию благотворительных обществ и различных братств на началах взаимной помощи и обмена идеями с целью их развития и распространения (о чем уже упоминалось выше). Здесь мы остановимся подробнее на самом программном деянии – это редкий случай здравомыслящей постановки человеком с

имманентным утопическим мышлением практической социальной задачи, в отличие от большинства амбициозных, но провалившихся за своей неподготовленностью утопических проектов.

Андреэ приложил немало усилий к тому, чтобы в 1621 году (два года спустя после написания *«Христианополиса»*) в немецком городе Кальв, при содействии городских купцов и гильдии портных и красильщиков, возникло общество для помощи нуждающимся, оказания медицинской помощи, обучения детей, поддержки церквей; появилась даже своя публичная библиотека. Андреэ рассматривал это общество, *Calwer Färberstift*, как манифестацию образа утопического братства, которое он выписал в своих сочинениях, и именовал его так же – христианское общество:

«В эти скорбные времена я полностью посвятил себя дружеским отношениям... В году предыдущем [1620] я набросал образ Христианского Общества, членов которого я вижу среди моих дружественных горожан [Кальва]. Они собрали значительную денежную сумму для обеспечения потребностей не только своих, но и других людей, – в тех обстоятельствах, которые делают необходимостью противоление злу, помощь их детям, воспитание стойкости в своей дружбе, совместную борьбу с разложением морали...» [111, р. 58].

Андреэ приезжает в Кальв по назначению главным пастором в 1620 году и живет в нем до 1639 года – на столь длительный срок, очевидно, его привязывает к городу социальный проект. Поэтому, когда Андреэ с нескрываемой неохотой покидает Кальв, переезжая в Штутгарт, он отдельно замечает, что перед своим отъездом тщательно приводит в порядок все дела, особенно те, что касаются его христианского общества. Вероятно, *Calwer Färberstift* и не воплощает в полной мере идеал, желаемый Андреэ в его мысленных и литературных видениях, – однако та реализованная форма, какую он приобрел в Кальве, безусловно дорога его сердцу [111, р. 59]. И, что представляется совершенно поразительным, эта реализованная форма, это основанное Андреэ

благотворительное общество существовало в качестве пункта социальной помощи вплоть до 1979 г. – впечатляющий срок в более чем три с половиной столетия [111, p. 58]. Утопический идеал Иоганна Валентина Андреэ оказался в буквальном смысле длиною в жизнь⁷, а «Христианополис» становится одним из последних заметных выразителей архетипа «островной утопии» – дальше он исчерпывается, и «остров» теперь метафизически вырастает внутри человека: каждый вынужден будет носить его в себе.

Хотя теологические вопросы больше не обладают монопольным уровнем влияния, в культурно-историческом отношении уникальную роль христианства в становлении европейской духовной культуры весьма сложно переоценить. Экзистенциальные, смыслово-жизненные проблемы и переживания, которые неизбежно вытекают из факта смертности каждого человека, были и являются поныне контрапунктом этой культуры: как в ленте Мебиуса, жизнь и смерть неразделимы. Религия на протяжении веков предлагала решения, которые могли в разной степени примирить со смертью, а кроме того, сохраняла традициональность и обрядовость, придающие жизненному укладу стабильность. На данный момент мы упомянули такие примеры взаимоотношений средневекового человека с Богом, которые зафиксировали и страх ожидания высшего суда, и принятие жизни как постоянного неизбежного искупления первородного греха, и соотнесение масштаба своей личности с масштабом образа Бога, и допущение слияния теологического и просветительского начал ради улучшения человека. С последней тенденцией начинает уходить в тень идея Бога как персонифицированной сущности. Говоря о христианстве, больше подразумевают свод моральных законов и ценностный ряд, сложившиеся в результате сотен лет религиозно-этических формований. С каждым последующим социальным переворотом, с каждым индустриальным изобретением, с постепенным приближением горизонта событий будущего снижается необходимость обязательного внутреннего кон-

⁷ Дом, где располагалось общество, сохраняется в Кальве, земля Баден-Вюртемберг, и в наши дни.

струирования Бога в качестве важного элемента картины мира. В XX в. лютеранский пастор Дитрих Бонхёффер назовет мир «совершеннолетним», поскольку из него исчезла идея Бога, – подробнее к этому моменту мы обратимся ниже.

Утопия – это не конкретное определение, это, несомненно, темпорально нагруженное и потому комплексное понятие. Мы уже неоднократно приводили примеры тому наблюдению, что особенно мощные расцветы утопизма всегда захватывают переломные эпохи, когда меняются и перестраиваются социально-политические институты и отношения, усложняясь новыми взаимодействиями. Это, в свою очередь, продуцирует дальнейшие специфические формы утопий, перерабатывающих новые для них смыслы. Чем больше их становится, тем больше образов вкладывается в герменевтическую мозаику окружающего мира, тем больше возможных измерений восприятия улавливает человеческая мысль.

Классические утопии европейского Нового времени осваивали ту предпосылку, что недостатки и ошибки в общественном устройстве поддаются искоренению, если подходить к этому с позиции разума. Они представляются естественными, природными, и, соответственно, их можно элиминировать рационализированным отношением, так что человек сможет построить новое общество уже без этих ошибок. Утописты не просто фиксируют то, что выглядит в их глазах огрехом, несправедливостью, неприемлемостью, но и чаще всего предлагают свои модели идеальных государств, порой весьма хорошо прописанных. (Все же при этом зачастую отсутствует понимание, что для воспроизводства такого идеального государства требуется проработанная система воспитания и образования, основанная на общности духовных ценностей. А кроме того, достаточно протяженный процесс становления. К этому мы еще обратимся во второй главе.)

Далее, например, на почве буржуазных революций всходит социальный утопизм, а эпоха быстрой модернизации – несколько десятилетий, предше-

ствовавших Первой мировой войне – приносит с собой популярность «империалистических» утопий. Поворот к колониализму, расширение сфер влияния и господство различных геополитических концепций осуществили определенную милитаризацию и национальную мифологизацию массового сознания (оттого порой империализм выступал, по выражению Суслова [80, с. 19], в качестве эпифеномена внутренних сдвигов – та же Великобритания внешней экспансией стремилась снизить внутреннюю классовую напряженность). Поэтому тогда оказался неистощим поток «интенциональной» литературы, рисовавшей самые необычные пути установления власти над теми или иными мировыми территориями, также и с включением фантастических, «будущностных» представлений.

Несмотря на свою востребованность и повсеместную распространенность в то время, империалистические утопии поразительным образом не избалованы исследовательским вниманием. Но в литературном измерении ветвь жанра достаточно богата: в целом между 1880 и 1914 гг. в Европе и Северной Америке появилось около семи сотен империалистических утопий [80, с. 20]. Вследствие отсутствия библиографических списков цифру можно считать весьма приблизительной, а с учетом неизбежных для своего времени утопических зарисовок в периодических изданиях количество утопий с геополитическим уклоном представляется еще более впечатляющим. Вместе с тем геополитическая направленность не исключала совместимости с религиозной пассионарностью.

В этом смысле любопытным продуктом своей эпохи нам кажется «Золотой флакон» Игнатиуса Лойолы Доннелли, американского конгрессмена, писателя и популиста. Этот роман, написанный в 1892 году, на исходе Нового времени, повествует об Эфраиме Бенезете, фермере из Канзаса, который становится президентом. Чудесным образом он увеличивает казну нации, чтобы обеспечить экономическое и нравственное улучшение общественного положения, а затем осуществить амбициозный крестовый поход против монархий

Европы с целью освободить их подданных и дать им те же блага, которыми пользовались жители Америки, – «образование, свобода, братство, процветание» [112]. Не удовлетворенный, впрочем, результатами своих скороспелых реформ, Бенезет осознает, что лишь возрождение христианства сулит нации те тысячи лет мира и спокойствия, что были предсказаны в Библии. И он решает объединить все церковные институты в работе по повторному возвращению человечества в единое духовное поле.

Истоки такого тематического сплава становятся яснее, если знать, что роман был написан в ходе политической кампании Доннелли, который вне своей писательской стези проявлял выраженный антиклерикализм и не был склонен поддерживать «объединенную» религию. Тем не менее производит впечатление способ привлечь внимание электората и одновременно умение взять на вооружение новый жанр. Причудливо совместились в одном тексте несколько волнующих массы тем: геополитика; возможность для христианства вновь занять приоритетное место в качестве источника духовного влияния; сглаживание социокультурных разногласий (сюда относится воздействие банальной, но эффективной предпосылкой всеобщего равенства: любой из вас может дойти до вершины – подобно тому, как фермер из Канзаса стал президентом).

Отметим, что в России, напротив, империалистически-утопическая тенденция проявилась слабо: надежды на евразийское будущее были мало обоснованы, особенно после провального Цусимского сражения, отсутствовала в принципе внятная внешнеполитическая линия, и в результате перспектива «брать в опеку все человечество» [80, с. 26] не складывалась.

Цивилизационный кризис на рубеже XIX-XX веков, с одной стороны, в очередной раз дискредитирует религиозное содержание, отстающее от *fin de siècle*, «конца эпохи», с другой – заставляет пересматривать христианские ценности в применении к иной реальности. Находят распространение ориентации на спиритуальную трансформацию действительности. Позднее все не-

определенные религиозно-мистические, оккультные, эзотерические искания образуют отдельный поток аморфно-богоискательских движений синкретического характера и будут называться нью-эйдж, буквально – религии «нового века» [9, с. 96]. Исторические судьбы христианства даже представлялись едва ли осмысленными. Возникает и сохраняется мнение об «исторической неудаче христианства»: в частности, Бодрийяр делает вывод, что христианская интенция о высшем достижении человечества ярко воплотилась в институтах европейского социума, но широкие массы, воспринимая образ Христа, остались далеки от его Идеи [20, с. 12].

Однако и современные условия не исключили ортодоксальных взаимодействий с христианской религией. Примером неожиданного обновленного выражения христианского гуманизма становится так называемый кружок Крайзау, род антифашистской оппозиции в нацистской Германии. Это небольшое объединение деятельных противников нацистского режима, мысливших будущее социальное переустройство Германии после падения нацизма, возглавлял граф Хельмут Джеймс фон Мольтке. Он изучал юридические и политические науки в университетах Бреслау, Вены, Гейдельберга, Берлина, затем получил юридическое образование в Оксфорде, что позволило ему пройти практику в Англии. В 1938 году Мольтке вернулся оттуда и начал серьезно размышлять над тем, как предотвратить дальнейшее установление в мире режимов, сходных с нацистским. Вместе со своими единомышленниками Мольтке организовал негласный дискуссионный клуб, в обсуждениях которого принимали участие представители широкого ряда занятий – офицеры, госслужащие, церковники, землевладельцы, – с убеждениями, варьирующимися от консервативных до социалистических. Встречи членов клуба проходили в поместье Мольтке в Крайзау, в Силезии, – это и дало название кружку.

Все эти разные люди имели общее желание – построить новое социальное общество на основах христианства. Понимание следующих факторов –

неизбежный проигрыш Германии, несостоятельность практически всех общественно-политических сил (партии, юстиции, науки, интеллигенции) в противостоянии фашизму, сохранение позиций только у церкви, в первую очередь католической, – заставило крайзаусцев сойтись во мнении, что необходимо возродить христианские ценности, восстановить высокий уровень гуманизма. Нацизм они воспринимали как переломное историческое событие, которое должно было завершить эпоху упадка христианских ценностей, начавшуюся с Реформации. Сохранение христианства, считали крайзаусцы, спасет Германию, а за ней и всю Европу, и поэтому противостояние нацизму было моральным долгом.

Мольтке подчеркивал исключительную роль католической церкви в настоящем и будущем, в деле противостояния национал-социалистическому режиму, и поэтому неслучайным оказалось привлечение в кружок членов ордена иезуитов. (И вновь эти религиозные деятели появляются в нашем исследовании после описания парагвайских эпизодов). Самым заметным из них стал пастор Альфред Делп, внесший существенный вклад в разработку основных документов Крайзау. Так что именно современные иезуиты с их социально-христианской идейной базой помогли обозначению программы антифашистского кружка – программы, призванной «использовать религиозные ценности для формирования нового, благоприятного облика человека на немецком пространстве» [21, с. 341]. Немногочисленные исследователи вопроса отмечают, что, несмотря на некоторую авторитарность этой программы и присутствующий в ней национально-обособленческий элемент (предложенный «особый немецкий путь»), заметно нравственное наполнение всех положений [21, с. 341]. В центре социальной инженерии Крайзау находилась личность, отсюда и характеристика программы – «персональный социализм». Участники кружка видели в христианстве источник религиозно-духовного обновления народа, преодоления ненависти и лжи и, в последующем, мирного сотрудничества народов и строительства новой Европы. В «Основных

принципах нового порядка», программном резюме Крайзау от августа 1943 г., в качестве исходного пункта будущего благоприятного развития Германии по пути человечности и гуманизма является обязательный настрой человека на божественный порядок – естественно, как внутренний, так и внешний. Также этот черновой проект будущего Основного закона фиксировал новый внутренний порядок рейха как «основу для справедливого и длительного мира» [21, с. 342].

Горький опыт национал-социалистического принуждения и христианская направленность проектируемых преобразований ставили перед членами кружка прежде всего такой вопрос, как следует выстраивать отношения между церковью и государством. Постулировалось, что в силу разности задач церковь и государство курируют разные сферы человеческой деятельности, а потому не могут пересекаться. Предполагалась ликвидация государственной церкви, а также полное финансовое разделение будущей свободной церкви и государства, что мыслилось «предпосылкой здорового нового порядка» [21, с. 344]. Особые требования предъявлялись к государству, которое «должно стать истинно христианским, действовать в мирских делах так, чтобы увеличилось Царство Божие на земле, быть ответственным перед Богом и миром, вносить свой вклад в создание мирного порядка на земле» [21, с. 346].

Государство обязано служить защите общественной жизни и осуществлению общественного блага, а злоупотребления властей пресекаются при помощи открытой и конструктивной критики (этот момент вероятно признать слабым, но понятным с учетом тотально подавленной тогда свободы голоса). И на фундаменте соблюдения этих высоких принципов государство тогда только установит гармоничное сотрудничество с церковью, если обеспечит ей свободу в осуществлении ее деятельности, поскольку для достижения поставленных целей, по мнению крайзаусцев, церкви нужно широкое самоуправление и экономическая независимость.

Перспективу социального государства расширял в основном теолог Делп, уже упомянутый иезуитский пастор. Адекватное социально-экономическое устройство общества включало, по его мнению, правовую, нравственную и экономическую безопасность, широкую частную инициативу и хозяйственное самоуправление (Делп был против схематичной «уровнировки»), право на защиту собственности. Вместе с тем он считал необходимым государственное регулирование экономики. В целом, новая социальная политика не носила характер «передела», а ориентировалась на «депролетаризацию пролетариата», разумное обеспечение пролетариев достойной жизнью и собственностью.

Эта программа кружка Крайзау, как видно, не являлась полноценной конституцией, но обладала определенными конституционно-правовыми положениями. И необходимо было привести содержательную выдержку той ее части, которая касается властного устройства, чтобы на этом фоне было более ясным понимание гражданского аспекта проектируемых преобразований.

Безусловно, крайзаусцы рассуждали с тем большей идеалистичностью и умозрительностью, чем более напряженным становилось и заметно влияло на них реальное «внешнее» положение. Тем не менее фактор распространения гуманистической и нравственной философии христианства во все сферы деятельности нового государства побуждал их с тщанием продумывать не только взаимоотношения между церковью и государством, но и концепции воспитания и образования немецкого населения. В результате этих преобразований следовало воспитать новую личность, которая была бы думающей и самостоятельно ответственной, а не подчиненной массовому «обесцененному» сознанию, которым питалась нацистская идеология. Решение проблем обучения и воспитания подрастающего поколения, разумеется, также зиждилось на привлечении высоких нравственных принципов и норм христианства. Основными институтами для выполнения этой задачи прокламировались школа, церковь и семья, причем последняя определялась не биологическими, чи-

сто репродуктивными факторами (как это, опять-таки, пытались представить фашисты), а духовными узами. Выросший на основных принципах нравственности и справедливости, а именно правды, права и законности, любви к ближнему и верности своей совести, человек будет обладать достаточной зрелостью для принятия собственных решений, превратится в самостоятельную личность. И в такой постановке воспитательных задач вновь легко прослеживается стремление крайзаусцев вывести новую молодежь к полюсу, противоположному безвольному коллективному сознанию, в котором их страна застыла в это военное время.

Для народа, в тяжелой послевоенной ситуации потерявшего почти все точки опоры для всякой веры, требовалась особая осторожность и ответственность в процессе обучения, живое взаимодействие обучающихся и обучаемых, формальные подходы не допускались. Системообразующий вопрос состоял в том, как лучше строить христианский образовательно-воспитательный процесс – через церковную ли его организацию, через государственную ли, либо же вовлечь их в решение этой задачи сообща. Поэтому объектом острых споров среди членов кружка стало христианство в качестве школьного предмета. Многие из них склонялось к обязательному преподаванию религии в школе, но кем-то рассматривался и вариант «непринуждения». Он предусматривал ту же христианскую основу, но исключал насильственное насаждение религии – во избежание непрямого противодействия – и компромиссно, по сравнению с первым, ограничивался тем, что весь преподавательский процесс будет «пропитан духовностью» [21, с. 349]. Почти привычно звучит тезис о том, что и учителя должны быть особого склада, а именно, помимо априорной нравственности, обладать творческим мышлением и разбираться в научных дисциплинах. Конкретно же религиозное преподавание и воспитание в этом варианте предполагалось перевести в компетенцию церкви и осуществлять его вне школы.

Таким образом, можно отметить, что, несмотря на методологические различия, общий христианский знаменатель всех предложений неизменно оставался сильным. Примат гуманитарных ценностей, формирование характера и личности в благоприятствующей социокультурной обстановке, религия как мировоззренческая основа – таковы были краеугольные камни будущего образования, а что касается способов его обеспечения, то крайзаусцы не сомневались, что рано или поздно выработают подходящий вариант.

В кружке Крайзау обсуждалось и создание в университетах «Большого сената», своего рода ареопага из образованных людей, пользующихся всеобщим признанием, – ученых и специалистов с широким кругозором, могущих читать лекции на любом факультете. Крайзаусцы считали, что именно такие личности обязаны руководить университетами и всей системой образования в Германии – и вообще стоять у государственного руля. Эти мысли из тех очередных переложений идеалистических платоновских взглядов на государственность, что с заметным постоянством возникают на историко-культурологическом горизонте утопии, составили существенное зерно философии Крайзау, их социального «персонализма». Главная и вечная проблема решения такой задачи также не менялась – где взять таких людей и как их выбирать, кто будет охранять охранников.

В целом, неизменным лейтмотивом всех разработок христианских социалистов Крайзау была мысль, что непременным условием прогрессивного и успешного переустройства общества является реформа нравов, поскольку главные причины социального зла коренятся в душах и сердцах людей. Логично, что прежде всего подвергались отрицанию националистические и милитаристские устремления и противоречащие нравственности законы.

Кружку Крайзау не удалось сколько-нибудь продвинуться в осуществлении своих идей, поскольку он был раскрыт после «заговора 20 июля», но описание их концепции показывает пример обновленного христианского роста в разобращенном межвоенном духовном поле и иллюстрирует циклич-

ность гуманистической тенденции. Об этом говорит и А.С. Ахиезер: «После трагического опыта мировых войн, опустошительных революций и бунтов XX века... постоянное нарастание и разрешение противоречий между противоположностями в конкретном историческом процессе как в масштабе всемирной истории, так и в рамках отдельных стран и народов приобретает подчас сложный циклический характер. Движение к гуманизму сменяется массовым взрывом антигуманизма, а тот, выдыхаясь, в свою очередь вновь смиряется перед медленным восхождением гуманистических традиций и ценностей» [7].

Также извлечения из программного документа кружка Крайзау дают возможность зафиксировать в социально-утопическом плане характерную картину смены ментальных парадигм в период между двумя мировыми войнами, новые попытки социального истолкования христианства. Еще одним ярким их проявлением в контексте нашей темы становится «безрелигиозное христианство» Дитриха Бонхёффера (который неслучайно входил в кружок Крайзау).

Бонхёффер признавал, что люди в настоящее время все больше и больше освобождаются от религии, что религия становится для них излишней и ненужной, ожидал времен полного отсутствия религии: по его мнению, люди, какими они теперь стали, не могут быть религиозными. Традиционное содержание религии, с ее пиететом перед сверхъестественным, в значительной мере выхолащивается и не находит прежнего отклика. Социальные устремления, в противовес своему мифологическому и религиозному облачению в средних веках, трансформируются сегодня вдвойне – уже пройдя через Возрождение и Новое время с их рационализаторскими принципами мышления и научно-техническим прогрессом и подвергаясь намеренному вскрытию сегодняшним религиозным модернизмом. Возникает вопрос о сочетании движения мира к самодостаточности и веры в Христа. Бонхёффер полагал, что в его время уже достигло своего полного развития движение за человеческую

автономию, которое берет начало в Возрождении и сущность которого состоит, как мы помним, в открытии человеком законов, управляющих миром. Супранатуралистическое, то есть собственно религиозное, содержание христианской религии где-то отходит на задний план, где-то и отрицается полностью. Бог как моральная, политическая, естественнонаучная рабочая гипотеза преодолен и отброшен; в той же мере и как философская, и как религиозная рабочая гипотеза. И Бонхёффер впервые вводит в теологическую литературу понятие «совершеннолетнего мира», которое было подхвачено затем многими другими авторами. По его мнению, мир стал совершеннолетним, поскольку он не нуждается в идее Бога [85].

Безрелигиозное христианство – это термин Дитриха Бонхёффера, единственный, по его мнению, герменевтический инструмент, соответствующий миру взрослого человечества [72, с. 54]. Но как идейный феномен современности религия без высшего существа обозначилась и раньше. Немецко-американский теолог и философ Пауль Тиллих отвергал традиционный для теистов образ Бога как высшего антропоморфного существа, восседающего где-то на небесах: отрицание такого образа атеистами, по его мнению, вполне обосновано. Бог не над, не под, не наряду с сущим. Он пребывает, «духовно присутствует» внутри всякого сущего и вместе с тем бесконечно трансцендирует и всякое отдельное сущее, и совокупность сущих (т. е. мир). Он – то, что составляет Предельную заботу («Ultimate Concern»), без которой невозможно существование человека как духовного существа. Поэтому он рассматривал религию как сущность культуры, а не одну из ее областей, и считал необходимым противопоставить мифологему времени родовому мифу язычества, чтобы движущая сила христианства могла вести человечество вперед, «к новому небу» [82].

В Латинской Америке в середине XX в. возникает течение, ставшее известным как «теология освобождения», – оно рождается из «желания справедливости для угнетенных народов Латинской Америки». Поскольку нера-

венство между мирами богатых и бедных становится слишком велико, эта очевидная несправедливость нарушает вековечную привычку бедных молча переносить страдания и требует актуализации размышлений о вере и богословии в своем контексте. Приведем здесь очередной пример, иллюстрирующий трансформацию идеи сквозь столетия. Как пишет Реати, история богословия освобождения может корениться в старом «пророческом богословии» колониального периода, которое разработал миссионер Антонио де Монтесинос в 1511 г. в поддержку своих усилий в защиту эксплуатируемых колониальными армиями индейцев. К нему присоединялись и Бартоломе де Лас Касас, которого мы упоминали в этой связи во втором параграфе данной работы, и Хосе де Акоста, и Бернардино де Саагун [72, с. 142]. В этой связи концепций можно проследить и корреляцию между колониальными событиями и формированием «подневольного», смиренного менталитета масс.

Идея «гуманистической религии» привлекала не только религиозных, но и светских авторов – к примеру, марксиста Луначарского: он расценивал религию как смылосозидающую ценность, которая вносит в сознание человека связь между остальными видами ценностей, веру в наличие мирового смысла и тем самым придает ему больше жизненной уверенности. Именно поэтому, утверждал Луначарский, религия жива и будет жить, но она совершенно изменит свои формы, из религии попов с ее верой в небесного Бога превратится в религию человечества с верой в победу добра и высшей идеи. [58]

Приведенные теологические высказывания служат тем маркером, который свидетельствует о поисках гармонического сочетания священного в религиозной традиции с новыми условиями жизни, о преодолении взаимного отчуждения сакрального и светского. Сходные положения можно найти во взглядах англиканского епископа Дж. Т. Робинсона, протестантов Р. Бульмана и Х. Кокса, католиков Г. Марселя и Х. Кюнга, представителей т.н. Genitivtheologie («теологии смерти Бога», теологии революции, теологии надежды и т. п.), пытающихся осмыслить процесс секуляризации.

Да, «сто лет назад воскликнули: “Бог умер!” – теперь не помнят о том, что Он жил»⁸; да, кончина христианского Бога сопровождалась «рождением тьмы новых идолов» [96]; да, кризис духовности нарастает; да, раздаются открытые заявления о наступлении «постхристианской цивилизации» [42, с. 128]; но в то же время – невозможно окончательно похоронить Бога, как и забыть его. Это уже не относится к категории чистой религии, – это неотъемлемый культурный пласт (как считал упомянутый выше П. Тиллих). Уильям Дюрант, американский историк, автор 11-томной «Истории цивилизации», не мог «найти в истории, от Адама до наших дней, сколько-нибудь убедительного примера сохранения общества без содействия религии» [22, с. 383]. Христианские ценности – исток европейской цивилизации, и отказ от них способен разъять саму основу существования государств, погубить общественную мораль и публичный дух, в рамках которых совершаются нормативные взаимодействия между людьми, общественными институтами, государствами.

Если в обществе воцаряется некая определенная идеология, ее может потеснить другая идеология, однако искоренить – лишь превосходящая сила, то есть превосходящая идеология. Таким же «гомогенным» образом и веру можно победить только верой. Но какая же у Запада может быть альтернатива христианству? П. Бьюкенен пишет: «В случае утраты христианством своей привлекательности и убедительности «революция будет ускорять свой темп, пока мы не врежемся в стену реальности» [22, с. 386].

Американский социолог П. Бергер утверждал, что абсолютная дехристианизация современного мира, в первую очередь западного, невозможна. Причина в том, что внутренний опыт веры в человеке неистребим. Его не способны заменить никакие, даже самые совершенные рациональные структуры. У Бергера, однако, нет видения того, что дехристианизация способна идти окольными путями – через возникновение нетрадиционных культов, демо-

⁸ Цит. по: Гальцева Р. Знаки эпохи. Философская полемика / Р. Гальцева. – СПб., 2008. – С. 204.

низма, неоязычества; коротко говоря, направлений «нью-эйдж», о которых упоминалось выше [101]. Но эти пути не всегда носят деструктивный характер. Люди, начиная мыслить вненациональными, безбарьерными категориями и углубляясь в самопознание, предпочитают синтезировать собственную философию жизни, используя доступную ныне возможность заимствовать близкие положения из разных религиозных систем, а не заключать себя в догматические рамки.

Архимандрит Софроний Сахаров замечает в связи с озвученным ранее мнением о приходе постхристианской цивилизации, что «я, в пределах моих познаний истории мира и христианства, убеждаюсь, что христианство, в его подлинных измерениях, еще никогда не было воспринято широкими массами как должно. Государства претендовали на именование «христианские», и народы их носили маску благочестия, силы же его отреклись: жили и живут по-язычески» [42, с. 128]. Это суждение сходно с бодрийяровскими взглядами на непонимание народными массами идеи Христа.

Строго говоря, если постхристианская цивилизация должна подразумевать элиминирование христианского базиса, то есть отказ от базовых христианских ценностей, – наша цивилизация остается христианской. «Во всяком апокалипсисе заложен груз утопии, огромная надежда на будущее вкупе с горестной покорностью обстоятельствам в настоящем...» [96, с. 42]. Поэтому, не отрицая слабость экуменического движения и существование определенного кризиса, мы склонны определять его не как разрушение христианских основ и выхолащивание религиозных смыслов, но скорее как следствие неизбежной социокультурной динамики. Такого мнения придерживается американский богослов Харви Кокс. Более того, он приветствует эти процессы: по его мысли, новая культура мирового города, культура мегаполисов порождает секуляризацию, а секуляризация – это освобождение человека от «опеки религиозных и метафизических систем, смена его интересов: он отворачивается от иных миров и обращается к этому миру» [40, с. 33]. Религия в

«миромском граде», как характеризует Кокс современный мир-мегаполис, продолжит свое существование, просто главенствующего положения уже не будет иметь, потеряв таким образом былую монополию на человека. Поэтому, например, тот же рост новых религиозных движений отнюдь не противоречит тезису о секуляризации общества: этому росту параллельно идет такое увеличение населения планеты, при котором общая «религиозная плотность» тем не менее оказывается на невысоком уровне.

Житель «мирского града», секуляризованный человек, совершает исход из неизбежно-обязательной ранее сферы религиозности, становится религиозно индифферентным. В большинстве случаев он просто не интересуется религиозными вопросами. Это обусловлено, во-первых, релятивизацией религии; во-вторых, тем, что область веры была осмыслена как личное дело каждого; в-третьих, ростом урбанизации. Но нет закономерности, что эти процессы должны сопровождаться элиминированием веры в принципе. По этому поводу Х. Кокс пишет:

«Нас не должно пугать то обстоятельство, что все меньше и меньше людей серьезно интересуется тем, что мы обычно называем «религиозными вопросами». Тот факт, что городской секулярный человек – неизлечимый и неисправимый прагматик, что он все меньше и меньше озабочен этими вопросами, никак нельзя считать катастрофой. Просто секулярный человек сбрасывает мертвую чешую мифологической и онтологической эпох и вступает в новую, функциональную эру. Он оставляет стиль племени и городской общины и становится гражданином технополиса. Став им, человек, быть может, сумеет расслышать такие ноты библейской Вести, которые не были слышны ему раньше. Такой человек, возможно, готов «творить истину» так, как этого не умели делать его суеверные и религиозные предки» [40, с. 82-83].

Проблема нашей сегодняшней информационной реальности, из-за которой расслаивается ее христианское наполнение, – в том самом постмодер-

нистском множестве смыслов, которое усложняет подбор подходящих трактовок и этических решений. Человек осознал, что этические ценности могут быть конвенциональными. В условиях многоуровневой и многонациональной этичности и множественности образов жизни, когда неприемлемое в одних культурах вполне допускается в других, в условиях размытия внутреннего чувства нормы, когда сплавляются в сознании различные модели поведения и типы взаимоотношений, сведения о которых распространяются средствами информации, – в этих условиях мы видим, что даже «абсолютные» христианские заповеди подвергаются сомнению и дефрагментации.

С учетом вышесказанного, нынешнее состояние индивидуального сознания на фоне такого расфрагментированного мира, на наш взгляд, обнаруживает не столько упадок веры в Бога в телеологическом плане, сколько попытку фиксации плюралистических расхождений между религиозной и мирской этикой. Предпринимаются попытки установить базис, на котором зиждутся общие для них ценности и на котором, таким образом, они могут примириться. Признать в текущей мировой неустроенности «невидимую руку Бога», как это представляет Кокс, все же сложно. Многие представители нового поколения, вырастая в атмосфере отсутствия ментальной традиционности, предпочитают поступать бездумно, сиюминутно, отдаваясь течению «легкой», «обесструктуренной» жизни, уходя тем самым от ответственности внутренней и внешней.

Становится важно иметь способность к здравому рассуждению и отказываться от явного противопоставления религиозности и светскости и возведение в приоритет общепринято-безусловных ценностей, которые способны аккумулироваться в духовном сознании каждого человека. При полном морально-этическом релятивизме жить невозможно, поэтому в какой-то степени здравомыслие становится системообразующим качеством личности. Естественно понимать, что способностью иерархизировать ценности наделило человечество не что иное, как религия.

Нравственность мы познаем в присутствии другого, и эта мысль определяет всю глубину этических взаимосвязей: любая ценность становится таковой только в практическом приложении, в умоглядном она представляет собой лишь слово, ноумен. Современный здравомыслящий человек в норме не терзается выбором, например, украсть или не украсть, убить или не убить. У советского педагога С. Соловейчика этот принцип здравомыслия актуализируется в понятиях долга и совести: *«Люди не воруют не потому, что боятся стыда или наказания, а потому, что им противно воровать. Люди приходят на помощь друг другу не потому, что они решили каждый день делать что-то доброе или являются приверженцами теории малых дел, а потому, что любят людей. У действительно воспитанного человека нет недобрых желаний, зло претит ему. Он не сдерживается, не подавляет своих желаний, он делает все, что захочет, ни в чем себя не ограничивая, его никогда и не тянет к дурному, нечестному, некрасивому. Совесть и долг служат ему не для самообуздания, они помогают ему различать добро и зло. Можно сказать, что такой человек и не знает долга – он не принуждает себя; а можно сказать, что такой человек все делает по долгу и ничего, кроме долга, не знает – он и вправду во всем руководствуется долгом»* [78, с. 192-193].

Таким образом, у человека может отсутствовать прямая потребность в заметном включении в свою жизнь религиозного измерения, но тем не менее у него имеется определившееся в результате преобладающего религиозно-исторического воспитания четкое понимание общечеловеческих и личных ценностей. Поэтому сегодня более правильным воспринимается отсутствие радикализма в этических и религиозных системах взглядов, поскольку если веру можно расценивать в терминах личной убежденности, то фанатизм деконструктивен и скорее связывается с деформациями разума. Исходя из того же здравомыслия, одинаково нет смысла подпадать под влияние стереотипов наподобие несовместимости науки и религии (что опровергает своим ортодоксальным – позволим себе этот ироничный каламбур – примером, скажем,

известный ученый-генетик Фрэнсис Коллинз, написавший книгу «Доказательство Бога» в обоснование своей веры).

Очевидно, что христианство давно покинуло монопольный уровень влияния в качестве универсальной системы (первенство теперь скорее можно отдать прогрессу), и останется на условиях альтернативности. Но, становясь опцией личного выбора, христианство может получить гарантию большей долговечности и становится более выраженным в частном порядке. Проиллюстрируем этот взгляд теорией немецкого социолога Алоиза Хана, исследователя проблемы идентичности человека в современном мире.

Хан выводит такие виды идентичности, как функциональная и сегментивная. Если первая подразумевает принадлежность человека к группе, которая выполняет в обществе примерно одинаковые функции (журналисты; ученые; отцы; студенты), то в случае второй речь идет о причислении человеком себя к некоторой группе «своих» (здесь формами идентичности выступают государственная, религиозная, национальная и т.д.). Стратегии построения идентичности находятся в сложной взаимосвязи, а современный мир одновременно повышает дифференциацию индивида во многих сферах – и «сквозь разобщенность» питает потребность многих людей чувствовать себя частью чего-то большего. Как следствие, остается высоким индивидуализированный запрос на коллективность и сохраняется востребованность сегментивной идентичности. Этим Хан объясняет, почему в современном обществе не исчезают национализм или религиозность, но, наоборот, могут интенсифицироваться [120]. И в эту сетку укладывается архетип острова, который исчерпал себя в классической «внешней» утопии, но обрел актуальность в условиях новой социальности, когда каждый индивид вынужден, на фоне острого чувства разобщенности, носить свой остров в себе.

Однако, как основа определенной аксиоматики современной цивилизации, христианство, несомненно, сохранится еще долго. Поэтому даже если то, что мы видим сейчас, в начале XXI века, является закатом христианства –

понятно это станет нескоро. Тем более нельзя этого сказать и про закат религии, поскольку далеко не христианством единым она питается; вспомним и прочные до сих пор устои традиционалистских восточных конфессий, и упоминавшиеся выше различные новые течения, так или иначе пытающиеся удовлетворить внутренние искания современного человека. Самовозрождающаяся функция религии еще не исчерпывает себя. Как писал Т. С. Элиот: «Политическая философия позаимствовала многое из этики, а этика из религиозных истин, поэтому лишь через возвращение к источнику этих истин можем мы рассчитывать на появление общественного организма, который не станет, даже на грани краха, игнорировать незыблемые законы реальности» [22, с. 386].

Х. Кокс считает, что сегодня любое учение о Церкви должно быть основано на теологии социальных перемен. Будучи прежде всего активной общиной, церковь должна ставить задачу распознать, как действует Бог в нашем мире, и действовать вместе с Ним. Если исходить из мысли, что действие Бога обнаруживается в том, что теологи иногда называют «историческими событиями», но что точнее было бы назвать «социальными переменами», – это означает, что церковь должна постоянно реагировать на социальные перемены и не отрицать их [40, с. 112].

Частным, но скорее выходящим из ряда вон примером адаптации Церкви к современности являются своеобразные «чтения для неверующих» в Милане, на которых проводятся свободные дискуссии между верующими и неверующими на актуальные темы. На такие чтения способны собираться тысячи человек, что показывает сохраняющуюся необходимость обмена мнениями и верованиями с упованием на то, что это поспособствует развитию коллективного морального сознания. Очевидно, что такое сознание становится ключом к общечеловеческой терпимости и основой упорядоченного сосуществования – однако, продуктивная роль подобных социально-коммуникационных процессов остается весьма и весьма локализованной.

Хотя параллельно расслоению христианского фундамента цивилизации происходил отход в прошлое основных источников для утопической мысли, соотношение религии и утопии на сегодняшний день сильно изменилось. Религия может оставаться культурным и этическим каркасом, но мы более не ставим вопрос, будет ли она становиться нормообразующим институтом в новых утопиях. Мы полагаем такой вопрос в контексте дефрагментации понятия утопии уже неактуальным. Подобно тому, как секуляризация представляется результатом закономерного воздействия библейских идей на мировую историю, утопия в плюралистическом мире также рассеивается и находит выражение в совершенно новых формах, сохраняясь при этом в культурных пластах. Эту тему мы разовьем во второй главе.

Таким образом, подводя итог сказанному в первой главе настоящего исследования, мы можем сделать вывод, что развитие и наполнение утопического сознания не могло происходить без религиозного фактора. Прежде всего мы рассмотрели зарождение утопического сознания в качестве одного из аспектов античной философии. Неоформленная еще, но сознательная утопия берет начало в античной философии и мифологии, где картины идеальной жизни диктовались в основном представлениями о милости богов. Описания «городов, построенных богами и управляемых чтящими богов царями» часто встречаются у Гомера, Тиртея, Гекатея, Диодора Сицилийского и других античных авторов. Древние греки верили, согласно Гесиоду, в Золотой век, в котором люди были счастливы и который они утрачивали с течением времени, пока не оказались в Железном веке, когда счастлив только тот, кто родился и сразу умер, а еще счастливее тот, кто не родился вовсе. За обработкой этой идеи они обращались в прошлое, к истокам. Дело в том, что у истоков стояли боги, – а боги, очевидно, не могли в силу высшего качества своего бытия сотворить или сделать нечто несовершенное. В реальности все постепенно портилось, приходило в упадок, впадало в уныние. Поэтому, чтобы постараться увидеть что-то светлое впереди, нужно было обратить взгляд

назад в поисках вдохновения. (Возвращение к этой тенденции позже встречается практически у всех христианских реформаторов, которые обращались своей мыслью к началу первого века, к апостольской общине во главе со Спасителем как к идеалу). В идеалистических картинах, которые они рисовали, райское состояние было совершенно естественным для человека, к нему не приходилось адаптироваться, приспособливаться. В них отсутствовал всякий переход или перелом сознания, процесс становления исключался в принципе. Боги были милостивы и щедры и не принуждали людей ни к чему.

Появляется и другой тип утопий – проекты идеальных государств, «рекомендованные к осуществлению», – у пифагорейцев, у Платона. Также божественные идеалы и поэтическая героика дальних странствий сообщают грекам стремление к высоким стандартам в воспитании и образовании – внимание уделяется и духовной, и физической сторонам развития личности. Из греческих размышлений пришло огромное количество идей и направлений, заимствованных для последующего развития в утопическом жанре.

Вследствие всего перечисленного, именно греческое наследие объективирует для остального мира тягу к совершенствованию. Греки углубили тенденцию восприятия воображаемых обществ как обладающих определенными стандартами, побуждающих стремиться к их воссозданию или повторению.

«Небесная ось» утопизма сохраняется параллельно мировоззренческой экспансии христианства вплоть до эпохи Реформации – даже когда после великих географических открытий религиозные миссии осваивают Новый Свет, они пытаются создать не земной рай для человека, но перенести царство небесное на землю. Картина мира укрупнилась, а восприятие человеком своего места в этой картине усложнилось. Пространственное расширение границ обитаемого мира приводит к выходу за существующие пределы и в утопическом мышлении. Новооткрытые земли и коренные «нецивилизованные» южноамериканские народы кажутся миссионерам из Старого Света первозданным материалом для воплощения идеального континуума, для со-

здания свободного от пороков общества, а в широком смысле – возможностью обновления христианства

Мы подробно показали, какое значение в качестве «первозданной земли» имел Новый Свет для Старого и как это обусловило социальные эксперименты по отношению к индейцам, которых европейцы воспринимали по-разному, в том числе не считая за полноценных людей. Однако гуманистически мыслящая часть светских и религиозных мыслителей Европы обеспечила, в частности, создание госпитальных деревень для помощи индейцам в Новой Испании и в целом – синтез культур в Южной и Средней Америке (в отличие от Северной).

Важно отмечать, что Америка оказала неодинаковое влияние на развитие утопической мысли в Старом Свете: если для основной части Старого Света Новый стал духовным продолжением утопического мышления и следующей страницей в развитии утопического дискурса, то для колонизаторов с Иберийского полуострова – его материальным образованием. Для испанцев, открывших Европе Новый Свет, Америка явилась их собственным местом утопических чаяний, и это объясняет отсутствие в испанской и португальской истории идей того множества теоретических утопий, которое родилось в других странах Европы.

Также к заметным результатам европейской деятельности на южноамериканском континенте относится социальный эксперимент Ордена иезуитов в Парагвае. Это был уникальный длительный (полтора столетия) опыт, включивший в себя христианизацию автохтонного индейского населения, объединения его в поселения-редукции, организацию его жизненного уклада с интеграцией старых и новых занятий. Иезуитское государство то и дело приравнивается к воплощенной утопии, принявшей христианское измерение.

Кроме того, с этой стадии в истории человечества – и в дискурсе нашего исследования – возникает мотив активного, прикладного преобразования человека человеком. Это преобразование на сознательном уровне включает

именно тот аспект, который отличает его от простой системы воспитания, допустим, у тех же греков, – аспект изменения человека *другого*, не соответствующего представлениям в превосходной степени. То есть речь идет не просто о переходе в состояние с какими-то благоприобретенными посредством воспитания чертами и знаниями, но о переводе из состояния с выделенными плохими чертами в состояние, от этих плохих черт избавленное, более правильное и подходящее.

Главное следствие встречи западного христианского мышления с Новым Светом заключалось в том, что благодаря ей западный человек развивает в себе свойства демиурга, которые открыл в нем Ренессанс. Вследствие этого христианско-утопическая перспектива размывается динамикой дальнейших социальных процессов Нового времени. Ренессансная секуляризация утопического мышления привела к разрушению глобального утопизма: пока мир мыслился в видимых пределах, он мог охватываться теоретической универсальностью христианской церкви. Тенденция к рационализму, просвещению и научно-технический прогресс усложняют картину мира и производят диверсификацию человеческих взаимоотношений во всех сферах – социальной, политической, трудовой, личной. Это отражается и на характере утопии: утопизм получает привязку уже к земной оси, авторские сочинения развивают в жанре множество направлений, становятся более ориентированными на исправление недостатков существующего общества – как конструктивно, с обращением к социальной реальности, так и по-прежнему прекраснодушно. Семантика утопии теряет связь с элементом благодати, пронизывавшей античные «райские картины» как предожидание, благоговение перед чем-то высшим и справедливым. Утопия все больше вписывается в контекст волнующих общество насущных тем: так, на почве буржуазных революций всходит социальный утопизм, а эпоха колониализма и быстрой модернизации – несколько десятилетий, предшествовавших Первой мировой войне – приносит с собой популярность «империалистических» утопий. Поэтому тогда ока-

зался неистощим поток «интенциональной» литературы, рисовавшей самые необычные пути установления власти над теми или иными мировыми территориями, также и с включением фантастических, «будущностных» представлений. В некоторых из них продолжают доминировать религиозные мотивы, поскольку возможность восстановления христианства в качестве источника духовного влияния гипотетически не вычеркивается.

Дальнейший технологический прогресс и мировые конфликты ведут к тому, что идеалистическая структура мышления индивидуализируется, этические ценности релятивизируются. Все это приводит к вытеснению христианства с первого уровня влияния и росту различных духовно-искательских движений и экспериментальных общин, испытывающих те или иные условия и возможности совместного существования. Супранатуралистическое, то есть собственно религиозное, содержание христианской веры где-то отходит на задний план, где-то и отрицается полностью. Социальные устремления, в противовес своему мифологическому и религиозному облачению в средних веках, трансформируются сегодня вдвойне – уже пройдя через Возрождение и Новое время с их рационализаторскими принципами мышления и научно-техническим прогрессом и подвергаясь намеренному вскрытию сегодняшним религиозным модернизмом. Возникает проблема сочетания движения мира к самодостаточности с верой в Христа, что порождает теории о безрелигиозном христианстве и «совершеннолетию» мира, который «вырос» и больше не нуждается в идее Бога.

Можно согласиться с тем, что кризис духовности нарастает, раздаются открытые заявления о наступлении «постхристианской цивилизации», но в то же время невозможно окончательно похоронить Бога, как и забыть его. Это уже не относится к категории чистой религии, – это неотъемлемый культурный пласт. Христианские ценности – исток европейской цивилизации, и отказ от них способен разъять саму основу существования государств, погубить общественную мораль и публичный дух, в рамках которых совершаются

нормативные взаимодействия между людьми, общественными институтами, государствами.

Проблема нашей сегодняшней информационной реальности, из-за которой расслаивается ее христианское наполнение, – в том самом постмодернистском множестве смыслов, которое усложняет подбор подходящих трактовок и этических решений. Человек осознал, что этические ценности могут быть конвенциональными. В условиях многоуровневой и многонациональной этичности, когда неприемлемое в одних культурах вполне допускается в других, в условиях размывания внутреннего чувства нормы, когда сплавляются в сознании различные модели поведения и типы взаимоотношений, сведения о которых распространяются средствами информации, – в этих условиях мы видим, что даже «абсолютные» христианские заповеди подвергаются сомнению и дефрагментации.

Это растущее множество смыслов и расширение социальных условий также обуславливает все более заметное отделение утопии от религии. Теперь обнаруживается легкость в принятии идеи совершенно безрелигиозной утопии, новый социальный контекст допускает это. Но, хотя у современного человека может отсутствовать прямая потребность во включении в свою жизнь заметного религиозного измерения, у него не происходит окончательной выработки утопического сознания. Утопия в плюралистическом мире рассеивается и находит выражение в совершенно новых формах. Эту тему мы разовьем во второй главе.

Глава 2. Утопическое мышление как специфический способ формирования личности

2.1 Утопические подходы к процессу социализации личности: проблема идеального образования и воплощения социального идеала

Если в первой главе настоящего исследования мы осуществили рассмотрение феномена утопического мышления преимущественно в его исторически исходном, трансцендентальном плане, то во второй главе акцент переносится на его материализованные, можно сказать – десакрализованные формы. Мы приступаем к более подробному рассмотрению антропологического контекста в содержательном поле утопии. Этот контекст выделяется усложнением подходов к проблеме образования и воспитания человека, что связано с закономерным размножением сфер развития и деятельности человечества в ходе исторического прогресса.

Отметим в этой связи, что вырисовывающаяся композиция нашего исследования существенно коррелирует с утопической классификацией, придуманной Ф. Мэньюэлем. Он разделил утопические произведения на три основные тематические группы по их простой принадлежности к социально-хронологическим пластам разной продолжительности начиная с появления моровской утопии. Первая группа – утопии «спокойного счастья», от Мора до Французской революции; вторая – динамические социальные, революционные и прочие «изменяющие историю» утопии, преобладавшие большую часть XIX в.; третья же – это психологические и биологические утопии, ставшие характерными для XX в. (Для последних Мэньюэль заимствует у А. Маслоу термин «эупсихия» [136, p. 296].)

Поскольку для нашего исследования определяющей становится психологическая сторона утопического феномена, мы чувствуем согласие с периодизацией Мэньюэля. И задним числом, в порядке теоретизирования, мы мо-

жем прибавить к первой группе утопические конструкты античности, которым был посвящен первый параграф первой главы. Социальные обстоятельства имели прямое влияние на направление развития утопизма, и возрастающая сменяемость и одновременно преемственность утопических идей обуславливает и возрастание многочисленности их выражения.

Все это задает следующие векторы нашего исследования, позволяющие раскрыть отмеченный антропологический контекст утопии и проанализировать трудности формирования подходов к образованию и воспитанию, – это взгляды на развитие личности в литературной утопии; обновление педагогических, социообразующих практик и рассмотрение отдельных форм воплощения социального идеала; расфрагментированность утопического мышления в современном мире.

Мы рассматриваем проблему теоретической социетальной воспроизводимости личности Нового времени, которая способна творить свою судьбу самостоятельно и далее только секуляризуется и усложняется. В своем преобразующем стремлении и практической коммунитарной экспериментальности она переходит к утопическим проектам третьей группы, по периодизации Мэньюэля.

Растущее в соответствии с упомянутой условной периодизацией количество и многообразие утопических произведений постепенно приводит к вопросу, что же такое утопия для человека, совмещается ли она в нашем понимании со способами осчастливить человека или же со способами сделать его жизнь и его самого совершеннее? При попытке ответить на этот вопрос мы, для облегчения задачи, выделяем две условные по своим критериям концепции. Это концепции человека счастливого и человека совершенного, каждая из которых продуцируется различающимися аспектами утопического бытия.

Даже если авторы утопических произведений не всегда отдают себе отчет, в каком именно ключе они рисуют свое идеальное общество, принципиальные различия тем не менее выявляются, что порождает указанные два

подхода и вытекающую из них относительно общую классификацию. Первый, этатический, подход формируют такие факторы, как совершенствование условий жизни человека, среды, которая его окружает, и достижение максимально приближенного к идеальному государственно-политического строя. Второй, антропологический, подход характеризуется таким описанием утопических обществ, при котором на первый план выходит более локализованный аспект – особенности личного мировосприятия и внутреннего изменения человека.

Как уже стало понятно, этатический подход мы соотносим с концепцией человека совершенного, а антропологический – с концепцией человека счастливого. Наибольший интерес для нас представляет, конечно, вторая концепция, что связано не только с антропологическим контекстом, но и с ее теоретической и практической сложностью. (Стоит заметить, что Платон пытался совместить оба подхода, что ему в целом удалось, но это представляет исключение.) Закономерно, что под «человеком счастливым» мы подразумеваем такие преобразования в мышлении и самоощущении человека, которые позволяют ему обрести понимание приоритетных жизненных ценностей, избавиться от душевного недовольства и прийти к истинной гармонии как внутренней, так и внешней, выражающейся в идеальном, подходящем конкретному индивиду жизненном укладе и комфортном взаимодействии с другими. Но вопрос жизненных ценностей сам по себе также весьма сложен и индивидуален. По причинам той же сложности мы находим очевидным, что релевантные этой концепции утопические произведения гораздо более редки, чем те, в которых достижение идеала ориентировано исключительно на внешнюю, предметную и социально-политическую сторону человеческой жизни и деятельности, а это и порождает коммунистические и социалистические проекты. Что же касается перемен в сознании самого человека, в его идейной ментальности – этот противоречивый аспект рассматривается в целом крайне скупо. Плохая проработанность социально-антропологической составляющей

в утопической литературе античности и Нового времени, как нетрудно понять, объясняется общим отсутствием в то время практики научной систематизации проявлений человеческой психики.

Краеугольный метод в формировании человека счастливого – его воспитание и образование – рассматриваются еще более скупо и противоречиво. Эти фундаментальные для упомянутой концепции понятия, как правило, авторами практически не затрагиваются либо умалчиваются, и такой факт может указывать, насколько большую трудность составляет для самих утопистов четкое понимание того, как должен строиться правильный и безущербный процесс воспитания идеального человека, какая система образования должна быть создана.

Если просматривать сочинения классических утопистов Нового времени, то можно заметить, что мало у кого из них встречаются сколько-нибудь подробные замечания на этот счет. По каким же причинам образовательный аспект может выпадать из поля зрения авторов утопических произведений?

По нашему мнению, эти причины могут оказаться среди следующих.

Либо утописты, выстраивая картину идеального общества, предполагают такое развитие сценария, когда человек в таком обществе автоматически становится другим. В этом смысле они, сознательно ли, бессознательно ли понимают человека как «ансамбль общественных отношений», по Марксу [51, т. 3, с. 3]. По сути, логика та же, что и в картинах райской жизни, подробности которых мы освещали в первом параграфе первой главы. Она так хороша, эта жизнь, что сразу же интегрируется в сознание человека, и ему не нужно переучиваться для нее. Правда так естественно воспринимается умом, что кажется, что ее лишь вспомнили, говорил Б. Фонтенель, и это замечание в полной мере характеризует механизм перехода в «готовую» утопию. При попадании в идеальные условия человек тотчас расстается со способностью вести себя плохо по отношению к другим. Поведенческие девиации – весьма интересный вопрос, который обычно тоже не возникает в утопиях как проти-

воречащий идее самой утопии. Г. Уэллс полагал, что настоящая Утопия не подразумевает никаких пенитенциарных учреждений, но допускал в качестве максимальной меры наказания высылку отверженцев на дальние острова [10, с. 289]. Действительно, в некоторых теоретических ситуациях неугодный член общества просто лишается рая тем или иным способом: изгоняется, архетипически повторяя путь прародителей Адама и Евы, или, к примеру, принуждается к самоликвидации. Описание последнего варианта искоренения «девиации» мы можем найти в *«Городе Солнца»* Кампанеллы, где загнивший член общества обкладывает себя мешочками с порохом и сам же себя поджигает, под увещевания и плач сочувствующих ему хороших членов, убеждающих его в необходимости этого акта. У Мерсье в *«Годе 2440-м»* преступник также выбирает себе наказание сам.

Либо в силу указанной «автоматической инерционности» утописты не акцентируют внимания на том, что методики воспитания и образования должны чем-то отличаться от общепринятых в их время.

Либо утописту, грубо говоря, интереснее яркими красками живописать радости жизни в замечательном, благоустроенном обществе и наслаждаться расцветающими перед внутренним взором картинами, не размениваясь на продумывание социальной базы. Но подобные мотивации, похожие на утилитарно-эскапистские, пока что выносятся нами за скобки.

В основном классические утописты предлагают довольно общие методики и решения, которые в целом скорее подтверждают важность и необходимость правильного воспитания и образования и декларируют его универсальность для всех, нежели углубленно прорабатывают эту проблему. Наиболее продуктивными в общем ряду оказываются самые хрестоматийные мыслители вроде Томаса Мора. *«Утопия»* Мора, помимо своего выступления в качестве эталона гуманистической моральной философии эпохи Возрождения, оказалась также первой утопией, в которой вводилось образование для всех – и мужчин, и женщин. (Имеется в виду – первой жанрово оформленной

утопией, так как ранее мы уже указывали, что еще Платон считал этот момент необходимым.) Для того времени это были безусловно прогрессивные взгляды. Помимо того, Мор приближает понятие образования к процессу, который должен длиться непрерывно, в течение всей жизни. Его утопийцы трапезничают в общих залах, и прием пищи сопровождается музыкой и образовательными чтениями; кроме того, рабочий день утопийцев ограничен шестью часами, дабы у них высвобождалось больше времени на другие занятия, в том числе, указывает Мор, на посещение лекций. Таким образом, зарождается важная идея необходимости постоянного образования, понимание того, что воспитание и образование – не разовые акты, и недостаточно воспитывать, обучать и социализировать ребенка один-два десятка лет, а затем полагать его образование законченным. Свойства человеческой психики обуславливают непрерывную лабильность внутренней вселенной образов и ценностей, поэтому даже превалирующие ее составляющие – морально-нравственные установки – требуют постоянного напоминания и закрепления [122, p. 305].

По схожему принципу воздействуют разрисованные обучающими картинками стены «Города Солнца» Томмазо Кампанеллы. Роль наглядности сенсуалист Кампанелла оценивал очень высоко и поэтому ставил во главу угла первоначального обучения детей приобретение элементарных знаний обо всех вещах и явлениях «динамичным» методом – во время прогулок, рассматривая стены города, на которых изображены геометрические фигуры, животные, растения, орудия труда и т.п. Как мы помним, в первой главе было указано заимствование этого метода и практическое его развитие Яном Амосом Коменским. В современной педагогической практике наглядная организация учебно-воспитательного процесса уже давно установилась в качестве одного из ключевых мотивационных стимулов. Очевидно, утопическое образование должно иметь важное для своей полноты качество, и это качество – повторяемость. (Возможно, Кампанелла, в свою очередь, заимствовал

отдельные элементы устройства своего проекта у иезуитских редуций в Парагвае, о которых мы также подробно рассказывали в первой главе [100, pp. 221-222].)

Неразрывность воспитания и духовного становления и их постоянная динамика весьма метафорически, но достаточно показательно транслируются Эдвардом Беллами в его «*Острове ясновидцев*». Несмотря на небольшой формат, это произведение по своему содержанию и духовной силе основной идеи представляется нам весьма значительным. Утопия Беллами – тот крайне редкий пример, когда государственный строй и социальная организация общества практически не имеют значения, поскольку «утопические люди» Беллами – телепаты. Поэтому объектом преобразования выступают не материальные условия жизни, не регулирующие факторы, призванные постепенно привить людям требуемые социальные стандарты восприятия и привести к считающемуся идеальным гомогенизированной укладу жизни, но функциональный образ мышления. Повышенные способности островитян к телепатии, помноженные на некоторое ускорение в ходе человеческой эволюции, дали им возможность отказаться от речи и заменить ее непосредственной передачей мыслей. Таким образом, вербализированное общение было вытеснено почти полностью (за исключением отдельных островитян, выступавших в качестве переводчиков при редком появлении на острове иностранных моряков). Поскольку телепатическое общение безошибочно улавливает мысли и эмоции человека, то оно способствует тому, что «собеседники» оценивают и воспринимают характер и строй мыслей друг друга в целой их объективности, а не по отдельным движениям души. Это позволяет ясновидцам не испытывать досады относительно своей ментальной обнаженности перед другими, а также сближаться духовно настолько, насколько это не возможно для обычных людей. Беллами использует такой оригинальный подход, чтобы развить предположение, что «справедливость не может не царствовать там, где души открыты нараспашку» [14]. Уход от наносности и самопрезентации

любого рода и искоренение всякой лжи в душе ведут к установлению среди человечества «состояния истинного блаженства» [14].

С утилитарной точки зрения пси-утопия Беллами видится безусловно более фантастичной и эфемерной, если не сказать бесполезной, чем основная масса утопических проектов, но лежащая в ее основе идея открытого и непредубежденного сознания весьма цельна и сильна по своему значению. Она также формулирует концепцию рекурсивного, взаимного воспитания – по принципу образцовости, на примере друг друга, что перекликается с системой древних эллинов, особенности которой мы освещали ранее. И такое воспитание «по кругу», и расширение возможностей невербального общения значительно вкладываются в развивающийся нарратив ноосферы как разумного поля человеческой деятельности. Так, например, определяет британский философ и писатель-фантаст О. Стэплдон новые горизонты человечества: дальнейший социальный и духовный рост должен идти через подъем телепатических способностей к слиянию разумов отдельных индивидов и возникновению в перспективе мирового разума.⁹

Не обходится, конечно, и без теорий, заостряющих внимание на методах воспитания, близких к насильственным, как, например, в амбивалентной утопии, которая в определенном смысле формирует одновременно человека совершенного и человека счастливого, – «Уолден-2» психолога-бихевиориста Б. Ф. Скиннера. В этом романе описывается идеальное общество, созданное психологами-правителями и поддающееся управлению за счет модификации поведения с самого раннего возраста. Эта модификация призвана вытеснить неполезные качества и черты и закрепить исключительно нужные и правильные. Последовательное достижение «механицизма поведения» методами Скиннера апеллирует к очевидному воздействию «кнутом и пряником». Ин-

⁹ Это один из мотивов в романах Олафа Стэплдона «*Последние и первые люди*» и «*Создатель звезд*».

дивид награждается за полезную с точки зрения экспериментатора деятельность и наказывается за нежелательную.

Говоря снова о фантастике, стоит отметить, что в этом жанре в силу его свободных границ встречаются специфические, но интересные в сравнении воспитательно-образовательные системы. Внедрение некоторых из них обеспечивается медицинским вмешательством и доходит до предельной простоты, чем-то напоминая уже упомянутую античную бесконформность перехода в райскую жизнь: щелчок – и готово. Тот же бихевиоризм Скиннера можно соотнести с еще более жесткой по своей сути программируемой евгеникой, применяющейся у Олдоса Хаксли в романе «*О дивный новый мир*». Изображаемая реальность будущего в этом романе настолько неоднозначна – особенно с учетом того, что за восемьдесят лет после выхода произведения некоторые аспекты стали значительно актуальней, – что с разных точек зрения может выглядеть как антиутопией, каковой его обычно и дефиницируют, так и утопией. Первое определяется исходя из довода, что евгеническое воспитание реализуется врозь с этикой свободного проявления личности и с позиции самосознания невозможно считать счастливым программируемого человека. Второе – в случае, если брать условие счастья в качестве абсолютного. Ведь у Хаксли человек живет в состоянии, в котором не испытывает лишений, угнетений и недовольства жизнью, а следовательно, вне зависимости от причин этого состояния, – может полагаться действительно счастливым. Эта амбивалентность оценки произведения Хаксли, стоит заметить, не исключает ни этатический, ни антропологический подход.

В утопическом обществе Роберта Шекли из «*Хождений Джозюиса*» тем, кто хотел бы вступить в общину, но не испытывает уверенности в своей способности жить в весьма примитивно организованном социуме, делается неслужная нейрохирургическая операция, стирающая их память о мире вне общины, причем идут на нее эти люди добровольно. Они сознательно дают согласие на самое жесткое и суровое ограничение их свободы и лишаются

возможности жить где-либо, кроме утопической общины. Весьма любопытный вариант, который вполне согласуется с человеческой природой, зачастую не находящей самостоятельной воли к определенному сознательному выбору.

У американского фантаста Орсона Скотта Карда есть рассказ *«Соната без сопровождения»*, который тоже можно назвать своеобразной утопией, если согласиться с тем, что утопический базис в нем закладывает задача реализации у человека всего потенциала заложенного в нем таланта, способностей и склонностей к определенным занятиям. Эти индивидуальные предпочтения выявляются у младенцев вскорости после их рождения, и в соответствии с полученными результатами каждого забирают от родителей и помещают в наиболее подходящие условия, призванные максимально правильным образом содействовать его развитию в нужном направлении. Главный герой рассказа Кристиан, по истории которого мы можем наблюдать воплощение в жизнь такой частной утопической схемы, обнаружил незаурядные способности к музыке и потому растет и воспитывается в лесу, где до десяти лет слушает исключительно «чистые» природные звуки, оттачивая и рафинируя таким образом свой музыкальный слух. Только после этого, с накопившимся обширным багажом «натуральных мелодий», Кристиана поощряют создавать собственную музыку, которая тоже выходит практически естественной и настолько совершенной, что подчиняет своему звучанию всех людей (в этой части сюжета, в свою очередь, содержится апелляция к неким универсальным законам, имеющим одинаковое надчеловеческое влияние). Это и есть образование Кристиана, другого ему по генетической предрасположенности не хочется.

Утопия Карда – это не только утопия тотальной индивидуальной самореализации, но и утопия странного «независимого одиночества». Безусловно, не все в этом мире обладают особенными талантами, многие выполняют куда более приземленные, бытовые работы, что также соответствует их характеру,

но тем не менее такое «точечное» воспитание закономерно порождает большее одиночество. Это достаточно ярко отразилось в самом названии рассказа – ведь тот же Кристиан создает одиночную музыку, в отсутствие всякого аккомпанемента.

Любопытно, что Габриэль Тард помещает ту же идею полной индивидуальной самореализации в подходящей внутренним склонностям сфере деятельности в совершенно противоположную социальную ойкумену. В его постапокалиптическо-утопическом произведении *Underground Man* (1905) «согласно закону о разделении старого Герберта Спенсера, набору гетерогенных талантов и склонностей предписывалось находиться в одном месте по общему соглашению. И в самом деле, в конце столетия... в подземелье уже развивались город художников, город скульпторов, город музыкантов, поэтов, геометров, физиков, химиков, даже натуралистов, психологов, научных и эстетических специалистов всякого рода...» [154, p. 200]. Удивительно, но среди таких полигородских профессиональных сообществ не нашлось места городу философов – этому препятствовали социологи, «самое нелюдимое племя из всего человечества», замечает с доброй иронией Тард, сам являвшийся социологом по основному роду занятий [*ibid.*].

Несколькими экстрактивными представлениями мы проиллюстрировали неоднозначность состояния счастья в корреляции с вызвавшими его причинами и контрасты воспитательных экспериментов. Беллами и Кард в определенной мере наводят нас на мысль о том, что необходимым качеством образования должно стать разнообразие его форм. Если повторяемость доминирующих нормативов ведет к их закреплению в моральной структуре личности, то разнообразие позволяет избежать обычной при обучении скуки, которая неизбежно ведет к ослаблению и потере мотивации. В этой связи можно также вспомнить Г. Уэллса, полагавшего, что лучшим образованием для молодых поколений утопического общества являются путешествия, – здесь и научение космополитизму, что углубляет понимание основных человеческих

ценностей, и многообразие и сменяемость впечатлений, что заставляет мыслить и расширяет кругозор [86].

Собственно говоря, в какой-то мере повторяемость и разнообразность воплощаются в современных образовательных системах разных стран, многие из которых дают возможность лично отобрать дисциплины для изучения, сообразуясь со своими склонностями и потребностями. При этом модель учебного процесса, предусматривающая такую опциональность, распространена, к сожалению, еще не настолько, чтобы восприниматься в качестве нормы.

Иногда кажется рациональным вариант создания некоей унифицированной системы общего образования по всему миру, что могло бы способствовать глобализации в положительном ключе. Но исторические примеры показывают: то, что вряд ли поддавалось осуществлению двести или сто лет назад, имеет еще меньше шансов на успех в сегодняшнем мире, более напоминающем разбитый на мельчайшие пиксели экран. Теоретически пролог к общему знанию еще в XVI в. представлял уже упоминавшийся нами Ян Амос Коменский. В мире, разрываемом многолетними войнами и религиозными конфликтами, вступившем в переходную стадию в результате зародившегося нового мышления, блестящий педагог предлагал основать Пансофский колледж, который собирал бы людей со всех концов света с тем, чтобы они совместно обучались и накапливали базу общеобразовательных знаний. Эта база стала бы затем ключом к пониманию между людьми.

Почти три столетия спустя тот же Г. Уэллс выдвинул сходный план, предложив создать энциклопедию знаний с той же целью [126, p. 43].

Французский публицист и основоположник сравнительной педагогики Марк-Антуан Жюльен в своих работах в 1820-х гг. отстаивал необходимость создания специальной комиссии по образованию, которая собрала бы и опубликовала информацию о содержании и методах педагогических систем разных стран. Он составил список из нескольких сотен вопросов по различ-

ным уровням и аспектам образования; многие из них не теряют актуальности, к примеру, те, что затрагивают религиозные и моральные стороны: «Настраивают ли детей против определенных наций, против людей иных вероисповеданий или убеждений, против определенных профессий? Или же прививают им благожелательность в отношении всех людей и даже животных, – и какие меры предпринимаются в связи с этой целью?» [126, p. 44].

На рубеже XIX-XX столетий были желательны к воплощению уже около тридцати или более планов, касавшихся развития международного бюро по образованию. Тогда же известная американская писательница, социальная деятельница и педагог Фэнни Эндрюс заручилась поддержкой правительства Соединенных Штатов и других стран в подготовке конференции, на которой и предстояло предметно обсудить учреждение международного бюро по образованию. Однако выбор даты для проведения конференции получился, мягко говоря, неудачным: это оказался сентябрь 1914-го... [126, p. 44]. Фэнни не сдавалась и лоббировала этот вопрос и на версальской сессии послевоенной конференции. Но у Лиги Наций, занятой урегулированием основных политических проблем, дискуссионные ресурсы дальше них не распространялись.

Многие новые педагогические практики вложила в историю образования «прогрессивная эра» в Америке – с 90-х гг. XIX в. по 20-е гг. XX в., когда происходило множество попыток перековать инертные образовательные системы. Джон Дьюи, несомненно, первый из педагогов, которого вспоминают в этой связи, столповая фигура американского образования. В то время на американском Юге практически всеми образовательными экспериментами руководили женщины, и большинство из них являлись либо ученицами, либо как минимум последовательницами Дьюи и разрабатывали учебные планы по принципам его философии обучения [99, p. 120].

Демократические основы философии Дьюи проистекали из его желания понять, как трансформируется социальная ткань общества в зависимости от

эпохи, и наблюдений за переменами, производимыми крупными потоками мигрантов. Эти мигранты из южной и восточной Европы наводнили американские публичные школы, принося с собой свои языки и привычки, резко отличные от языков и привычек местных жителей. Стремясь найти мирный ответ, который могли бы дать школы на эти социальные вызовы, Дьюи не расставался с убеждением, что способна помочь только радикальная реформа образования, реорганизация учебного плана и методов преподавания. Он проводил лекции, в которых призывал руководство школ уважать индивидуальные проявления и осознать, что нельзя требовать от каждого ребенка учиться одинаковым образом и с одинаковой скоростью [99, p.121]. Дьюи верил, что школы должны быть отражением общественной схемы, и образование должно фокусироваться как на сообществе в целом, так и на отдельных его секторах, что позволяло расширять демократию. По аналогии с этим социально-институциональным соотношением Дьюи стремился центрировать внимание преподавателей на обучающемся ребенке в контексте поддержания его потребностей и создания у него правильного распределенного отношения к семье, ферме, дому, окружающим людям. Школе принадлежала роль «эмбрионического сообщества» [99, p. 133]. Эту модель воплощала Элси Рипли Клапп на примере школ сообщества Артурдейл, и мы подробнее рассмотрим развитие ее проекта в следующем параграфе.

Образовательная философия и педагогические практики Дьюи получили признание и поддержку группы продвинутых педагогов, в результате чего в ходе «прогрессивной эры» они распространились на северо-восток и средний запад. Хорошо задокументированы отдельные попытки их внедрения в публичных школах в штатах Иллинойс, Индиана, Нью-Йорк.

Даже раньше общепринятого отсчета «прогрессивной эры» стали создаваться образовательные структуры, направленные на обучение чернокожего населения, освобожденных рабов. В 1868 году Сэмюэль Чэпмен Армстронг, выросший на Гавайях в миссионерской семье и глубоко проникнувшийся ре-

лигиозными, социальными и образовательными обычаями островов, основал Хэмптон-институт. Он рассматривал его как гуманитарный и отчасти патристический проект по индустриальному образованию для бывших чернокожих рабов и их детей, нацеленный на то, чтобы помочь им стать полноценными и уверенными в себе и своих силах членами общества и востребованными работниками для развивающейся индустрии региона.

Такой план их социальной «переквалификации» должен был решить насущную для Юга в период после Гражданской войны «негритянскую проблему» [99, p. 131]. Поэтому за Хэмптон-институтом последовали и другие проекты. К примеру, Nashoba Commune известного педагога Фрэнсис «Фэнни» Райт, с помощью которой она хотела «очистить» концепцию американской свободы, ускорить ее выход из позорной тени рабовладельческого строя¹⁰. Среди других можно назвать Calhoun Colored School Шарлотты Торн, Институт Букера Т. Вашингтона, Пенн-школу Грейс Хаус и т.п. Без сомнения, констатирует историк Э. Джакоуэй, отдельная концепция образования для людей с темным цветом кожи, подготовленная белыми архитекторами и применявшаяся в Хэмптоне, Пенне и подобных им школах, много сделала для продвижения идеи образования для черных в целом, но вместе с тем в значительной степени определила небезоблачные межрасовые отношения в XX в. [99, p. 133].

Исторически закономерно то, что расширение возможностей образовательно-социетальных практик интегрируется с подъемом коммунитарного движения, начинающимся с середины XIX столетия. Надо отметить в этой связи, что до этого американская утопическая литература в принципе была связана более с наличными реалиями, чем фантастическими построениями. Американские утопии преимущественно весьма скудны по части фантастического фона, приключенческой атмосферы, ощущения предвкушения. Они

¹⁰ См. подробнее: *Bederman G. Revisiting Nashoba: Slavery, Utopia, and Frances Wright in America, 1818-1826 // American Literary History. Volume 17, Number 3 (Fall 2005). Pp. 438-459.*

наивны, сентиментальны, провинциальны и напыщенны. В них нет ни стремления к какому-либо абсолюту, ни «вельтшмерца», изображения мира как юдоли скорби, – они просто отражают духовное состояние своего времени. В них редко открываются новые страны или новые люди, их действие происходит на домашней почве. Нет никаких постоянных кораблекрушений в духе Робинзона Крузо и вообще физических опасностей. В них бесполезно искать очарование дикости и безудержную фантазию «Истории севарамбов» Вераса, или «Базиллады» Морелли, или остроумность «Подземного путешествия Николаса Климма» Хольберга, где чудятся мотивы Свифта и Жюль Верна. Хотя, к примеру, Э. Беллами и описывает фантастический «остров ясновидцев», герой его самого известного утопического произведения, «Взгляд назад», фактически не покидает своего дома в Бостоне.

Таким образом, основное свойство американской утопии, будь та социалистической, капиталистической, религиозной или политической, заключается в том, что она была и остается, так сказать, в классе «земля-земля». Английская утопия апеллирует к утерянному раю, американская – практически всегда держится настоящего. В первой главе мы рассказывали о подобном механизме «ненужности» утопического мышления в португальском и испанском мировоззрении XVI-XVII вв., поскольку новооткрытый американский континент стал для этих наций живой утопией, не требовавшей что-то домысливать, а предоставлявшей возможность «обновления» в широком смысле – новые земли, новые способы построить другое общество.

История в некотором роде повторилась, и, очевидно, наблюдался тот же, выразимся так, «феномен неосвоенных земель», что и в эпоху колонизации Латинской Америки, но в более осовремененном приложении. Поэтому, пока в Америке не сформировалась капиталистическая система с ее воздействием сродни идеологическому, пишет социолог Д. Рисмен, восприятие континента самого по себе как целой функционирующей и материальной утопии превра-

тило его в востребованную сцену для изобильной плеяды коммунитарных экспериментов [149, p. 175].

Там, где была лишь дикая пустошь, отнятая без особых угрызений совести у коренных жителей, пуритане XVII века сотворили свою модель (хотя и не коммунальную) Города-на-Холме. Они последовали в 1660-х годах за голландским меннонитом, коммерсантом и визионером Питером Плокхоем, положившим начало первой европейской коммуне на берегу реки Делавэр [125, p. 16]. Два десятилетия позднее лабадисты, группа протестантов мистического толка, основали коммунитарное поселение в Чесапикском заливе. В XIX в. ранние коммуны в основном начинали обустраиваться к западу от центрального Нью-Йорка и Пенсильвании и на востоке Миссисипи. Эти новооткрытые регионы представляли собой недорогие и вполне пригодные земли. На остававшемся консервативным восточном побережье не принимали никаких экспериментов, а на дальнем западе просто не имелось условий для обитания.

Некоторые коммуны – к примеру, та же «Новая Гармония» Оуэна – приобретали для себя огромные территории, хотя в нормальном соотношении могли бы довольствоваться тысячей акров [135, p. 406]. Несомненно, им нужна была земля; но, видимо, еще более они нуждались в свободе и обособленности. Архетипический отнесенный в пространстве образ утопии, «нигдеиной земли», автоматически сделался неискоренимой частью мировоззрения и американских утопистов, которые вглядывались вдаль, в горизонт почти неизведанных земель, и воображали в них Новую Америку, – так же, как испанцы плыли из «гнездовой» Испании в заманчивую в своей удаленности Новую Испанию на другом континенте.

Идеалистические мотивации создания утопических общин в Соединенных Штатах воплощали разные социальные идеалы, варьируясь от мистцизма и необычных телесных практик до экономического детерминизма, различались по численности, длительности существования и многим другим

чертам. Многие искали понимание жизни в образовании, художественном выражении, медитации. Если взять XIX – начало XX века, то крупнейшую группу коммун этого периода можно отнести к религиозно-сектантским утопическим общинам. Ранее всех возникла «Ефрата», еще в XVIII в., несколько позднее общины шейкеров, затем «Гармония», «Зоар», «Аврора» и «Бетель», новые поселения гуттеритов, также уже существовавших до этого, и другие. Гуттериты, кстати говоря, являются одной из старейших религиозных общин мира и наиболее многочисленной общиной Америки, успешно действующей в нескольких ветвях и поныне¹¹.

Объединявшие бежавших из Европы (в основном из обеих Германий) от религиозных преследований крестьян и ремесленников, эти общины не стремились ни к воплощению в жизнь какого-то утопического проекта, ни к перестройке американского общества. Выжить и сохранить свою религиозную самобытность, установить богоугодные, с их точки зрения, принципы общежития, вытекающие из «подлинного» толкования священного писания, – такова была их «программа». Большой стабильностью отличались общины, которые ранее подвергались особенно сильным религиозно-нравственным преследованиям и в чьей коллективной памяти, постоянно стимулируемой в процессе социализации членов общины, прочно отложились воспоминания о былых преследованиях.

Такая черта, на наш взгляд, демонстрирует частный случай срабатывания психологической близости, которая может быть тем выше, чем больше совместно пережитых событий и особенно непростых испытаний объединило людей. Изначальная готовность человека отстаивать свои идеалы, если на нее накладывается внешнее отторжение, вследствие этого усиливается, и в сознании человека содержание его духовного ядра приобретает еще большую ценность и наполненность. Эта значимость личных идеалов и ее расширение

¹¹ См., например: Color Them Plain but Successful [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://library.ndsu.edu/grhc/history_culture/history/plain_but_successful.html

по мере того, чем выше на баррикады требуется возвести эти идеалы, объясняет ту трудность, какую для человека может составлять способность осмыслить свои действия с точки зрения здравого смысла и, тем более, расстаться с идеей, по факту исчерпавшей себя. Это – социально-психологический момент в мышлении революционера, реформатора, социал-утописта, вознамерившегося изменить мир к лучшему. Это – социально-психологический момент, который можно зафиксировать в мышлении многих основателей утопических общин, которые активно разворачивали весь подготовительный процесс, обустроивали общину, а затем удивительным образом теряли к ней интерес и не участвовали в дальнейшей жизни общины. Это происходило либо в силу иллюзорного ощущения, что дальнейшие препятствия на пути к труднодостижимой цели отсутствуют, либо из-за понимания собственной неготовности к тому, что придется долго и упорно заниматься бытовым руководством и не знать, приведет ли это к чему-то постоянному, конструктивному.

По причинам такой неподготовленности и технического несоответствия реальности умозрачительно-значительному масштабу цели многочисленным общинам с претензией на совершенно новый уклад жизни заведомо была суждена недолгая продолжительность эксперимента. В качестве известных и не слишком далеких примеров можно привести Роберта Оуэна с его «Новой Гармонией», американских трансценденталистов во главе с Р.У. Эмерсоном с общиной «Брук Фарм», Этьена Кабе с его «живой» Икарией. Подтверждением нашей мысли становится и запись Оуэна в своих дневниках, которые он вел в «Новой Гармонии»: «Радость реформатора, должен сказать, больше заключается во внутреннем созерцании, нежели в реальности» [132, р. 2]. Кроме того, тезис об исторической нетерпеливости социал-утопистов поддерживает Энгельс, говоря, в частности, об английских оуэнитах: «Они не признают исторического развития и желают поместить нацию в царство коммуниз-

ма сразу же, мгновенно, без упорной политической борьбы до победного конца...» [132, р. 9].

С другой стороны, даже во многих коммунах с относительно продолжительным существованием, в том числе религиозных, наступал период стагнации, когда они теряли харизматического лидера, которому были обязаны своим возникновением, или успехами, или тем и другим. «Онеида», одна из самых крупных и утопических по своему замыслу общин, превратилась в акционерную компанию вскоре после того, как ее покинул после многолетнего управления основатель Джон Нойес. Впрочем, подобное «затухание», в целом, можно назвать общим местом среди любых социальных групп, организованных с какой-либо целью или потребностью.

Развитие индустриализации и переориентация на реорганизацию материальных потребностей иногда становятся напрямую связанными с вытеснением из духовной жизни утопических общин религиозного элемента. На закате калифорнийской коммунитарной увлеченности, в 1914 г., возникает социалистическая колония Льяно дель Рио, расположившаяся на окраине пустыни Мохаве, к северо-востоку от Лос-Анджелеса. Нам Льяно дель Рио интересна тем, что считается наиболее заметным нерелигиозным утопическим сообществом в американской истории. Возможно, потому к ней проявлял исследовательский интерес и уже упоминавшийся Олдос Хаксли, выведший в романе *«О дивный новый мир»* формулу обратной пропорциональности счастья и религии.

Колония была основана бывшим кандидатом в мэры Лос-Анджелеса. «Раз Лос-Анджелес не пожелал принять его в качестве своего мэра, Джоб Хэрримен решил отправиться в глушь и возвести там свой собственный идеальный город», – пишет Хаксли [123, р. 119]. Публичность основателя и его связи стали залогом финансового обеспечения проекта, хотя и довольно умеренного. При кажущейся импульсивности проекта некоторыми теоретическими наработками Хэрримен все же обладал. Юрист по образованию, он

увлекся социализмом и утопическим движением в конце XIX века и выказывал заинтересованность в том, как действовала Альтрурия, калифорнийская коммуна, инспирированная увидевшим свет в 1894 г. романом У.Д. Хоуэлса *«Путешественник из Альтрурии»*.

Люди шли в Льяно, чтобы избавиться от безработицы, небезопасных условий труда, криминогенной обстановки крупных городов. За первые три года существования колонисты сумели выстроить систему школьного образования (на базе методик Марии Монтессори), поднять успешное фермерское хозяйство и развить систему ирригации, основать клубы и магазины, образовывать спортивные команды и музыкальные ансамбли, запустить несколько производственных направлений: у них были лесопильный завод, каменоломня, печь для обжига, кролиководство. Также была построена гостиница для приема возможных заинтересованных посетителей из «дьявольских капиталистических краев» [123, p. 121]. Учитывая, что изначально финансовая база колонии строилась на вливаниях тех самых капиталистов, посыл существования колонии казался самоиронией, – что, очевидно, забавляло и вольного летописца Хаксли. При этом Хэрримен декларировал возвращение в естественную среду обитания, потому что «жизнь зародилась из химических реакций и ее форма была определена влиянием окружающей среды» [123, p. 123].

Объединяющая религиозная вера замещалась в Льяно некоей расплывчатой социалистической убежденностью, что в двадцать втором веке все станет много лучше, чем сейчас. Вполне характерное проявление революционного духа: полагаться нужно только на себя. Хэрримен повторял: «Вам просто нужно подняться на собственный холм внутри себя. Когда мне кажется, что несовершенство вокруг накрывает меня и бороться с ним бесполезно, я вскарабкиваюсь на свой холм и вижу все вокруг таким, каким оно должно быть» [123, p. 128].

В течение трех с половиной лет после своего открытия в мае 1914-го «Кооперативная колония Льяно дель Рио» (зарегистрированная сначала в Калифорнии, затем в Неваде в силу более благоприятствующего законодательства) расширялась столь быстро, что на занятых землях тысяче жителей колонии стало тесновато. Из-за этого, а также из-за конфликта с властями штата они вынуждены были мигрировать в более подходящие условия в штате Луизиана. Хэрримен, разочаровавшийся в колонии (и вспомним здесь снова вышеупомянутый тезис о выработке утопического ресурса в мышлении реформатора), больной туберкулезом, вернулся в Калифорнию, где и скончался в 1925 г. На новом месте колония, получившая «подновленное» название – Нью-Льяно, продолжала неустойчивое развитие (временами колонисты даже голодали!) в течение еще одного-двух десятилетий, пока не угасла, разорившись окончательно, в 1938 г. Город же, которому колония передала имя, существует и по сей час.

История Льяно дель Рио печально назидательна, и в некотором роде ее социальная мораль суммируется в нескольких «предупредительных» принципах, которые оказались общими для большей части ни к чему не приведших коммунитарных экспериментов, затевавшихся поначалу с химерической, не прописанной конкретно целью «сделать как лучше».

Не сели тысячу людей на территории, которая едва ли с достаточностью вмещает больше ста. Не принимай в свое братство всякого, кто только пожелает. Не топни свою веру в источнике, которого не существует. Не воображай, что разнообразная группа людей может совместно проживать в большой физической плотности без четких правил, без объединяющей веры, без приватных и общественных «духовных практик» и, наконец, без харизматического лидера.

Все эти отрицательные условия, напротив, систематически выполнялись в Льяно [123, p. 129].

Касательно момента с голодом хочется обратить внимание, что многие из участников каких-либо коммунитарных движений, претерпевающих значительные внутренние изменения, как правило, не выходят из них, даже если первоначальный замысел совершенно меняется в ходе его реализации. Такая психическая адаптивность продуцируется где эффектом толпы или иллюзорным «чувством локтя», где подчиненностью лидеру, где отсутствием уверенности в самостоятельном будущем в случае выхода из общины и может объяснять механизм существования тех же сект или причины массовых самоубийств. (Мы дополнительно осветим этот аспект немного погодя на примере «Онеиды».)

Хаксли в очерке о Льяно анализирует и обратную сторону медали – трудности психологической адаптации в весьма ограниченном контингенте лиц. Психологические проблемы, справедливо замечает он, безусловно сложнее экономических и требуют для своего решения более тонких вещей, нежели наличные средства к существованию или практическая смекалка [123, p. 126]. Жизнь в коммуне – это жизнь в толпе, состоящей из одних и тех же людей, из одних и тех же лиц день за днем. Колонисты обыкновенно делят человечество на две группы: себя самих, здесь, «внутри», и тех, кто «снаружи», оттуда, где-то там. В тех сообществах американского XIX в., которые существовали достаточно долго, чтобы в нем выросло следующее поколение, не все из молодых колонистов, побывавших несколько раз во внешнем мире, чувствовали охоту возвращаться в толпу слишком хорошо знакомых лиц. В конце концов кто-то из них уходил в очередной раз – и не возвращался; вспомним индейских обитателей парагвайских редукций.

Вообще говоря, когда мы умозрительно передвигаемся по хронологической шкале утопизма все ближе к современности, то отмечаем относительно последовательное (по нисходящей линии стабильности) изменение отношения к будущему и, соответственно, утопичности сознания. Этот компас внутренней надежды значительно ослабевает, и несомненную коррозионную роль

в этом сыграли мировые войны. Первая мировая стала настоящим разрывом времен и культур: она нанесла сокрушительный удар по нормативной человечности, она потрясла сознание масс новым ужасным оружием (танки, газ), она разрушила целостность так или иначе, подспудно или явно, но владевшей все эти века людскими умами мысли о вероятном, возможном, не исключенном будущем достижении всенародного и всегосударственного объединения.

Конечно, гармоничный и совершенный мир как абстрактный идеал, как совершенная сама по себе идея не исчезает, но изменилась глубина вовлеченности этого идеала в культурологическом и философском дискурсе XX века. Если раньше он служил мерилom и инструментом критики реального социального и государственного устройства, то сейчас все больше теряет свою безусловность, эталонность, некую стабильную применимость, и уже не столько идеал исполнял свою критическую функцию, сколько подвергалась критике сама необходимость такого идеала. Это, во-первых, подразумевало, что недоказуемая, но остававшаяся безусловно-возможной высшая награда человеку за его страдания – тот социообразующий концепт, вшитый религией в его менталитет, культурное и мифологическое сознание, – получает сослагательное наклонение. Во-вторых, происходит распад социального идеала в форме воплощенного идеального универсума, то есть единого для всех будущего. Этот идеал дробится и низводится до индивидуалистического уровня, где отражает разобщенные частные ожидания.

Вместе с тем по-прежнему не оправдываются представления об иррелигиозном будущем, проникшие в массовое сознание с Нового времени, о чем мы сказали в первой главе. Однако очевидно, что традиционные авраамические религии в современном мире могут оказываться в полярных положениях, и им приходится заново искать свое место, то есть приспособливаться.

Возвращаясь к теме образования сегодня, мы заметим, что в XX веке наметилась тенденция отчуждения образования от человека, отход от ренес-

санского гуманитарного образования, отрицание общезначимости социокультурных ценностей. Бурный научно-технический прогресс способствовал формированию в обществе гипертрофированного представления об абсолютном приоритете технологических и технических достижений над гуманитарными знаниями, вещественного богатства перед духовным содержанием. В различных социальных сферах на первый план вышли критерии целесообразности, эффективности. Образование стало рассматриваться в качестве метода приобретения знаний, навыков, умений, необходимых для освоения технологий и техники, для выполнения узкопрофессиональных функций. В сознании современного человека по-прежнему существует клубок противоречащих друг другу моделей будущего, а накопление моделей прошлого и структурное разрастание «второй природы» увеличивает этот клубок.

Хотя историческое развитие человечества очевидно предполагает возникновение новообразований, последовательно сопровождающих новые роды деятельности и характеризующих новые типы строения личности, общество по-прежнему остается заинтересованным не в отдельных прорывах и методиках, а в целостной, единой системе производства и воспроизводства идеальных людей. Существует и путь отказа от традиционного образования и замены его принципиально другим. Только что означает «принципиально другое» образование – уже вопрос с широкой вариативностью возможных ответов. Некоторые из них можно подвести под общий знаменатель идеи «нового человека», которая становится особенно характерной в переломные исторические моменты, времена напряженности и социальных разломов. Идея более подходящего в целом человека является центральной среди общественных идеалов и маяком для концептуально-моделирующих педагогических представлений о воспитуемом и воспитываемом человеке. В основе этой идеи могут лежать различные трактовки как на тему формирования безупречного (совершенного) по своей структуре и способностям сознания, так

и на тему еще более прочного утверждения и закрепления общечеловеческих ценностей.

Эти общечеловеческие ценности – истина, добро, красота – являются непреходящими нравственными императивами построения образования. Их единство (калокогатия) еще со времен Гомера было и остается недостижимым образовательным идеалом. Конечно, закрепление этих ценностей происходит посредством связывания с соответствующими образами и действиями, которые, в свою очередь, требуют разработки. Интересные размышления в этом направлении принадлежат антропологу Маргарет Мид, описывающей экуменическую «культуру участия», в которой все поколения взаимно образуют друг друга и участвуют в общей жизни. Мид говорит о необходимой мировоззренческой революции, о свержении господствующих метафор, восходящих к универсальным негативным понятиям – боли, голода, страха, одиночества, смерти. «Последние 50 лет мы экспериментируем с конкурирующими негативными утопиями. Это парализовало наше воображение и привело к тому, что все наши позитивные утопии — это в лучшем случае слабо заштрихованные белые пятна... Нам нужна более живая утопия», – констатирует Мид [92].

Передача власти над мышлением более достойным, благородным, «райским» образам будет победой доброго, светлого слова над «темным», победой позитивной утопии над негативной, то есть победой хорошей жизни над плохой. В рамках влияния языка на сознание Мид напоминает, что у детей неповторимое разнообразное кинестетическое и цветовое восприятие, которое является основой для формирования «райских» образов, а у взрослых так или иначе сохраняется в сознании «райский остров» – остаточное воображение ребенка, его блаженные воспоминания, мечты, пронизанные ароматом «млека и меда». Поэтому конструктивным элементом в педагогической утопии Мид становятся новые учителя – люди особого склада, «взрослые дети», высокообразованные и умелые, но не растворившие в житейском опыте тот

вкус «млека и меда», который создает эмоциональное побуждение к утопической деятельности [92].

Доктор педагогических наук Борис Бим-Бад обобщает положения педагогических концепций совершенствования человека: для блага общества и личности необходимы такие особые свойства, способности, достоинства («совершенства») последней, которые сами по себе и случайно не формируются [16, с. 22]. Эти высшие совершенства могут быть сформированы в каждом индивиде, для чего необходим системный набор, программа формирования. Также Бим-Бад указывает: «Предполагается также, что воспитатели обладают теми совершенствами, которые они возвращают в индивиде и группах, и что существуют средства воспитать новые поколения более совершенными» [16, с. 24]. Этот крайне важный аспект, который мы проиллюстрировали и цитатами из М. Мид, составляет функциональную сущность педагогической системы. В этом плане как никогда оказывается верна латинская поговорка, вопрошающая о том, кто будет охранять охранников.

Такая постановка вопроса подразумевает неизбежность изначальных недоработок в любой новой системе образования, т.е. каждое совершенство возможно смоделировать исключительно в перспективе. По большому счету, вся история утопических проектов сводится к тому, чтобы создать устойчивую схему социетальной преемственности, а следовательно, сформировать более эффективные воспитательно-образовательные парадигмы и подвести таким образом всю систему ближе к идеальному механизму реализации, к той самой формуле производства и воспроизводства.

Как видно, идеальный механизм выведен не был: в этом параграфе мы рассмотрели специфику утопических подходов к формированию и воспитанию личности в утопии и приходим к выводу, что эта проблема оказывается непростой и притом малоизученной. Завершенные образовательные системы почти не встречаются как в литературных произведениях, так и в социально-

утопических течениях и экспериментальных общинах, получивших широкое распространение в XIX веке.

Обращая внимание на антропологический контекст в содержательном поле утопии и ее материальные формы, мы не только используем утопическую периодизацию, предложенную Ф. Мэньюэлем, но и вводим собственную условную классификацию. Это концепции человека счастливого и человека совершенного, каждая из которых продуцируется разными аспектами утопического бытия и обеспечивает свой подход к утопическому анализу. Даже если авторы утопических произведений не всегда отдают себе отчет, в каком именно ключе они рисуют свое идеальное общество, принципиальные различия тем не менее выявляются, что порождает указанные два подхода и вытекающую из них относительно общую классификацию. Первый, этатический, подход формируют такие факторы, как совершенствование условий жизни человека, среды, которая его окружает, и достижение максимально приближенного к идеальному государственно-политического строя. Второй, антропологический, подход характеризуется таким описанием утопических обществ, при котором на первый план выходит более локализованный аспект – особенности личного мировосприятия и внутреннего изменения человека.

Соответственно, этатический подход мы соотносим с концепцией человека совершенного, а антропологический – с концепцией человека счастливого. Наибольший интерес для нас представляет вторая концепция, что связано не только с антропологическим контекстом, но и с ее теоретической и практической сложностью. Однако в утопии весьма скупо и противоречиво рассматривается краеугольный метод в формировании человека счастливого – его воспитание и образование. Причин тому может быть несколько, и очевидно, что для самих утопистов большую трудность может составлять четкое понимание того, как должен строиться правильный и безущербный процесс воспитания идеального человека, какая система образования должна быть со-

здана. В литературной утопии возникает даже мотив насильственного «осчастливливания» человека.

В первой главе мы говорили о том, как плюралистическая картина мира, разбавившая влияние христианской церкви, секуляризует утопизм и переводит его в прагматическую плоскость. Этот же плюрализм и взаимодействие культур продуцируют новые педагогические методики, которые также находят свое отражение в утопии. Появляются отдельные проекты мирового образования, хотя им и недостает организационной системности, чтобы быть осуществленными. Многие новые педагогические практики вложила в историю образования «прогрессивная эра» в Америке – с 90-х гг. XIX в. по 20-е гг. XX в., когда происходило множество попыток перекроить инертные образовательные системы. Расширение возможностей образовательно-социетальных практик интегрируется с подъемом коммунитарного движения, начинающимся с середины XIX столетия. При изучении коммунитарных экспериментов обращается внимание на тот факт, что, в отличие от европейской утопии, апеллирующей к потерянному раю, американская практически всегда держится настоящего. Мы обнаруживаем в этом историческое повторение: в XVI-XVII в. новооткрытый американский континент стал для Европы воплощенной утопией, предоставлявшей возможность «обновления» в широком смысле – новые земли, новые способы построить другое общество, а в XIX в. – сценой для изобильной плеяды коммунитарных экспериментов.

Осуществление утопических проектов этой эпохи выявляет новую «антропологическую настройку», актуальную в контексте задач данного исследования. Для большинства утопических экспериментаторов их проекты при переходе на ступень практического осуществления быстро перестают представлять интерес. Такое положение связано с особенностями человеческой психики, избирающей утопию не только в качестве формы умозрительной трансформации реальности, но и психологической защиты или отрицания окружающей действительности. Возрастание значимости личных идеалов по

мере того, чем выше на баррикады требуется возвести эти идеалы, объясняет ту трудность, какую для человека может составлять способность осмыслить свои действия с точки зрения здравого смысла и, тем более, расстаться с идеей, по факту исчерпавшей себя. Устремление к частным идеалам сопряжено с неготовностью к зрелому восприятию настоящих трудностей, возникающих в коммунитарных экспериментах. Главной из них является необходимость придерживаться последовательного внедрения новых принципов бытия в течение долгого времени, тогда как в воображаемых утопических проектах переход обыкновенно совершается очень быстро. Поэтому утопист-реформатор зачастую либо приходит к разочарованию, либо его проект страдает «перекосями». Вследствие этого многочисленным общинам с претензией на совершенно новый уклад жизни заведомо была суждена недолгая продолжительность эксперимента.

Утопический компас внутренней надежды значительно ослабевает после двух мировых войн. Гармоничный и совершенный мир как абстрактный идеал, как совершенная сама по себе идея не исчезает, но изменилась глубина вовлеченности этого идеала в философских сочинениях XX века. Если раньше он служил мерилom и инструментом критики реального социального и государственного устройства, то сейчас все больше теряет свою безусловность, эталонность, некую стабильную применимость, и уже не столько идеал исполнял свою критическую функцию, сколько подвергалась критике сама необходимость такого идеала. В отношении образования наметилась тенденция его отчуждения от человека и фундаментальных человеческих ценностей. Идея «нового человека» представляется необходимой, но в ее основе лежит слишком великое количество трактовок. Информационная эпоха характеризуется отсутствием системности, в сознании современного человека по-прежнему существует клубок противоречащих друг другу моделей будущего, а накопление моделей прошлого и структурное разрастание «второй природы» увеличивает этот клубок. Кроме того, остается лишенным методов

и средств для практического выражения положение, сущность которого апеллирует к сложности системообразования в процессах социокультурной и исторической преемственности: «Предполагается, что воспитатели обладают теми совершенствами, которые они взращивают в индивиде и группах, и что существуют средства воспитать новые поколения более совершенными».

Несмотря на эфемерность утопических конструкций, в истории человечества насчитываются примеры локального осуществления различных проектов, которые относительно долго работали на реформирование человека. Мы попробуем развернуть некоторые из этих примеров и проследить, каковы были в них особенности воспитательно-преобразующей функции.

2.2 Особенности реформирования человека (на примере трех социально-утопических проектов из новой истории человечества)

Как мы уже говорили, в Новое время утопизм пересекает границу между воображаемым социальным и действительным социальным. И количество форм воплощения социального идеала к нашим дням достигло того туманно неисчислимого в цифрах предела, когда, говоря об этих формах, более предпочитают теперь использовать весьма универсальное понятие «проект». Критерии дробятся настолько, что становится все труднее определять, какие именно из опытов по улучшению человека приближены к утопическому измерению и почему.

В силу заданных настоящим исследованием рамок мы сосредотачиваем свое внимание на нескольких из этих проектов, которые соответствуют определенным задачам, нами поставленным. Кроме того, они не получают широкого освещения по крайней мере в русскоязычной историографии. Выбранные три социальных опыта могут, с одной стороны, признаваться утопическими экспериментами, с другой – ввести в наше исследование вторую временную перспективу (развивающуюся после «христианско-утопической», которую мы выстроили в первой главе): преобразовательную-прикладную.

Каждый из проектов обладает знаковыми чертами, позволяющими выделить их в качестве характерных вех эволюции воплощенных форм социального идеала в конкретные периоды. В соответствии с ходом этой эволюции выбранные проекты вновь укладываются в типологию Мэньюэля, с формальным учетом некоторого хронологического смещения. Это фабрика в Нью-Лэнарке социал-утописта Роберта Оуэна в начале XIX в. с «простым» методическим перевоспитанием рабочих и новаторской системой образования детей; «Онеида», одна из наиболее развернутых общин американского коммунитарного периода во второй половине XIX в., практически путем выразившая в том числе основное отличие утопии XVIII в. от XVI в., при-

шедшее с дехристианизацией Европы и эзотерическими веяниями, – эксперименты с содержанием сексуального аспекта взаимоотношений; община Артурдейл, где в 30-е годы XX века реализовалось сочетание классических коллективных ценностей с интерактивным подходом к процессу образования, породившее удачную модель совместного и всецело продуктивного обучения.

1. Роберт Оуэн и Нью-Лэнарк

Обычно в связи с именем английского социал-утописта Роберта Оуэна вспоминают в первую очередь колонию «Новая Гармония», основанную на американской земле, в штате Индиана. Однако целям настоящего исследования более отвечает рассмотрение другого социального проекта Оуэна, отошедшего в историографии на задний план, – преобразование условий жизни рабочих фабрики в Нью-Лэнарке, управляющим которой Оуэн был несколько лет. На опыте социальной организации общества в нью-лэнаркском рабочем поселке утопист проверял на практике свою важную идею об образовании характера под влиянием среды. Оуэн намеревался определить, «может ли характер человека быть лучше сформирован, а общество лучше устроено и управляемо посредством лжи, обмана, насилия и страха... или посредством истины, милосердия и любви, вытекающих из точного знания человеческой природы... Предстояло установить на фактах: возможно ли посредством замены плохих условий хорошими освободить человека от зла и преобразовать его в интеллигентное, рациональное и доброе существо» [4, с. 44]. Оуэн считал, что человек невиновен в своем характере: «Характер человека создается не им, а для него» [ibid.]. Вывод, который он делает из этого заключения, таков: раз человек сам не образует своего характера, он в нем невиновен и, следовательно, невиновен в своих поступках [4, с. 47].

1 января 1800 г. Оуэн вступил во владение фабрикой в Нью-Лэнарке, Шотландия. Для предприятия нужны были новые рабочие, и Оуэн видел два

способа получить их: собрать детей из различных рабочих домов и благотворительных учреждений Эдинбурга и привлечь целые семьи на поселение вокруг фабрики. С первой целью был построен большой дом, в котором впоследствии помещалось до 500 детей, – всех их владелец фабрики обязан был кормить, одевать и воспитывать. (Напомним, что детский труд, и нелегкий, в начале XIX века еще был в порядке вещей, и деятельность Оуэна станет одним из первых толчков к перелому этой ситуации.) Со второй целью построили целую деревню, где дома за низкую плату отдавались таким семьям, членов которых можно было склонить к поступлению на фабрику в качестве рабочих.

Последнее условие представляло немалую трудность, поскольку большинству шотландских крестьян, выросших в обычной среде, претила мысль о работе с утра до вечера, день за днем. Поэтому начальный нью-лэнаркский рабочий штат набрался из людей не самого благополучного толка: в их привычки входили воровство, сбыт краденого, пьянство, лень. «Можно сказать, не греша против истины, что они воплощали в себе все пороки человеческого общежития, обладая очень немногими из его добродетелей», – пишет Оуэн [4, с. 47].

Он задается целью перевоспитать это население согласно принципам, которые лежали в основе его мировоззрения, и для достижения этого совершает на своей фабрике ряд преобразований. Понимая, что не располагает на предварительном этапе доверием рабочих, и сторонясь какой бы то ни было насильственности, Оуэн избирает осторожный и практичный подход. Справедливо рассудив, что одни мероприятия морального свойства не будут иметь отклика без материальной поддержки, Оуэн проводит первые преобразования в области довольно неблагоприятных в то время жилищных обстоятельств рабочих. Строятся удобные и гигиенические новые дома, где квартиры сдавались внаем по цене, которая должна была покрывать только издержки постройки. Нанимают специальных надсмотрщиков для содержания в

должном порядке улиц и мест для свалки. Как следствие, через несколько лет внешний вид нью-лэнаркского поселка совершенно меняется.

Одновременно Оуэн предпринимает ряд мер, которые были нацелены на то, чтобы предоставить рабочим здоровое и дешевое питание: открытие общественного магазина на счет фабрики, где доброкачественные продукты, одежда, обувь, даже топливо продавались по ценам ниже, чем у розничных торговцев; заключение договоров с соседними фермерами о доставке свежей продукции.

Ту же меру, но в парадоксальном приложении, Оуэн использует для начала борьбы с пьянством среди рабочих: он открывает собственный трактир, где напитки лучшего качества продаются гораздо дешевле, чем в местных питейных лавках. Это приводит к тому, что многие местные трактирщики под давлением конкуренции закрывают свою торговлю. Затем Оуэн устраивает столовую, где рабочие могли не только питаться, но и приятно проводить время, заботится об устройстве развлечений для рабочих; старается воздействовать на них убеждением через товарищей, пользующихся особыми симпатиями и авторитетом.

Продолжая преследовать главную цель – поднятие морального уровня и перевоспитания членов Нью-Лэнарка с тем, чтобы создать новых «рационально», разумно мыслящих людей, Оуэн использует методы мягкие, намеренно лишённые свойства устрашения, но настойчивые. Вместо привлечения к уголовной ответственности, даже за воровство, он применяет предупреждение, вместо кары и прямых выговоров – воздействие убеждающим словом и влиянием общественного мнения, вместо наказаний за раздоры на конфессиональной почве – рекомендацию быть веротерпимым и поощрение за хорошее поведение всякого, вне зависимости от его убеждений [4, с. 63]. Также он доводит до минимума систему штрафов, являвшихся средством не только карательного характера, но и уменьшения зарплаты.

Для ухода от практики наказаний, штрафов и выговоров Оуэн изобрел метод, который, с одной стороны, был средством предупреждения (или молчаливого выговора), а с другой – методом соревнования. Он заключался в том, что оценка поведения и успехов рабочих производилась особым прибором, получившим название «молчаливого телеграфа». Прибор представлял собой деревянный брусок, у которого все четыре стороны были окрашены в разные цвета и который вешался перед каждым рабочим на виду у всех. По цвету, которым он был обращен к рабочему, можно было делать заключение о его поведении за предшествующий день: белый – отличное, желтый – хорошее, голубой – среднее, черный – дурное. Определялась сторона согласно отметкам мастеров; когда кто-то из рабочих считал, что его поведение было оценено неверно, – он имел право жаловаться директору или самому Оуэну.

Смелым новшеством было сокращение рабочего дня – Оуэн одним из первых понимает, что это, наоборот, позволяет уменьшить тяжесть труда и вместе с тем сделать его более интенсивным без потери производительности. До прихода реформатора рабочий день на фабрике мог продолжаться до 14 часов в сутки, а со временем он уменьшается на несколько часов и в 1816 г. составляет 10 с половиной часов. Кроме того, имеются свидетельства, что Оуэн позаботился и о повышении заработной платы [4, с. 69].

Вопрос о работе детей на фабрике был одним из самых важных. Необходимым условием правильного воспитания подрастающего поколения Оуэн, исходящий из положения, что и хорошие, и дурные привычки прививаются ребенку с ранних лет жизни, выдвигал изъятие его из окружения, то есть из семейной обстановки. «Дети необразованных или малообразованных людей испытывают существенный вред при образовании их характеров», – пишет Оуэн, и поэтому «для максимальной борьбы с этим злом» обустраиваются детские ясли, открытая площадка для игр, помещения детского сада [4, с. 71]. Для удаления от вредного влияния необразованных и невежественных родителей, живущих на фабрике, в эти локальные учреждения принимаются

дети, начиная с одного-двух лет. Стоит заметить, что эта мера помогала освободить их матерей для работы на фабрике. С пяти лет дети поступают в школу, где их до десяти лет – до такого возраста Оуэн решил не принимать маленьких рабочих – бесплатно обучали чтению, письму и арифметике. Таким образом, перед тем, как приступать к работе, дети получали хорошее первоначальное образование. При этом применялись современные усовершенствования в методике преподавания, занятия для учеников старались сделать привлекательными и приятными, а также и здесь отменили всякого рода наказания. Существенно было то, что среди школьных предметов были и основы христианской религии, преподававшиеся в общем ключе, без разногласий по вероисповеданиям.

Вообще, в религии Оуэн видит главного врага воспитания «рационального» (разумного, как уже уточнялось) человека; по его мнению, живая машина – то есть рабочий, – начиненная религиозными предрассудками, является технически отсталой и недостаточно производительной [4, с. 74]. Как противоядие против религии, он рассматривает даже пение народных песен и танцы, которые официальная религия запрещала. В этом смысле мы уже видим появление негативной коннотации, связанной с погружением человека в какую бы то ни было религию. Конфессиональные расколы Реформации оставили в культурологическом полотне и бытовой архетип «темного» средневекового человека, которому не доставало кругозора, чтобы уравновесить религиозную часть своей картины мира.

Оуэн стремится внушить своим подопечным две идеи: во-первых, что человек не образует сам своего характера и, во-вторых, что счастье каждого из них зависит от счастья всех других. Он хочет научить их быть терпимее друг к другу, терпимее к верованиям и недостаткам своих товарищей, избегать в своих отношениях ненависти, ругани, драк, оказывать друг другу помощь вместо того, чтобы пользоваться затруднениями своего ближнего к своей выгоде. «Каждому ребенку, – замечает Оуэн в своем третьем «Опыте

об образовании характера», – при вступлении на площадку растолковывается понятными для него словами, что он должен не обижать товарищей, а, наоборот, всеми силами стараться сделать их счастливыми» [4, с. 72]. Там же он констатирует, что в так называемых «народных школах» детей бедных и рабочих классов никогда не учат понимать прочитанное. Оуэн объявляет сопротивление этому пассивному обучению и требует такого преподавания, при котором детям «объясняли бы каждый факт, который они способны понять». То есть педагогическая реформа была направлена против элементов воспитания и образования, основанных на вере, а не на трезвой рациональности и рассмотрении фактов. Также делается вывод о предпочтительности максимально возможного наглядного преподавания: дети знакомятся с природой и сельскохозяйственной продукцией, собирают простые коллекции, рассматривают и изучают многочисленные карты и изображения, которыми оснащены классные комнаты, с ними как можно чаще проводятся нравоучительные и занимательные беседы в обход книг.

Система наказаний, как уже упоминалось, была решительно отменена, а вместе с ней – и практика наград; зато уделялось внимание танцам, гимнастике, музыке, военным упражнениям как средствам, способствующим развитию дисциплинированного характера, поощрялся соревновательный дух. В большинстве своем занятия, когда позволяет погода, проводятся на детских площадках, на открытом воздухе, что содействует средовому разнообразию и лучшему физическому воспитанию. «Танцы, музыка и военные упражнения, – пишет Оуэн, – всегда будут самыми лучшими средствами в рациональной системе формирования характера. Они содействуют укреплению здоровья, развивают естественную грацию движений, приучают к повиновению и порядку самым незаметным и потому самым приятным образом» [4, с. 75].

Даже после поступления на фабрику в 10-летнем возрасте дети не прекращали занятий в школе до 17 лет. Классные комнаты, где по утрам обучались дети до 10 лет, по вечерам приводились в порядок для занятий другой

части подрастающего поколения – «подростков и юношества обоего пола, уже работающих на фабрике, но желающих пополнить свое первоначальное образование или усвоить какие-нибудь полезные искусства...» [4, с. 81].

Оуэн мечтал создать школьный комбинат, в котором соединились бы все воспитательные учреждения и воспитательная работа, чтобы перевести их на постоянные рельсы, – до сих пор он проводил их в разрозненном виде, с недостаточной системностью. Чтобы осуществить воплощение этого плана, Оуэн находит спонсоров и полностью выкупает фабрику, управление которой прежде делил с компаньонами, не принимавшими его реформы столь близко к сердцу. В 1816 году появляется «Новый институт для образования характера», с которым нью-лэнаркские школы и получают ту законченную форму организации, прославившую их и вписавшую на почетное место в историю педагогики.

В своих размышлениях о психологии ребенка и педагогических взглядах, объединенных в очерки под названием «Новый взгляд на общество, или Опыты об образовании характера», Оуэн апеллировал непосредственно к политическим деятелям и министрам: «...неужели их внимание будут занимать вопросы чисто местного и преходящего значения?.. Неужели британские законодатели, зная теперь верное средство для предупреждения преступлений, откажутся проводить его в жизнь?». Проблема воспитания и образования населения выступает основным лейтмотивом «Опытов». Формулируя ранее закономерный вопрос, что же мешает заменить условия, толкающие человека на несовершенный путь, на такие, «при которых могли бы развиваться склонности к порядку, честности, воздержанности, трудолюбию» [4, с. 84], Оуэн дает предполагаемый ответ: причиной этого являются неправильные понятия, унаследованные от предков, и незнание способов выполнения рекомендуемой им системы. Теперь он считает, что любого человека – и хорошего, и плохого – можно при надлежащих мерах привести в любое сообщество, будь даже оно велико, как мир [132, р. 11]. В четвертом из своих «Опытов»

Оуэн прямо убеждает британское правительство издать закон о «воспитании всех бедных и трудовых классов», уверенный, что «государство, обладающее лучшей системой национального воспитания, будет управляться лучше всех» [4, с. 85]. Оуэн, уверенный в неизбежной силе воздействия на общество простой истины, не устает во множестве предпринимать меры информационного характера: общественные выступления, речи на собраниях фабрикантов, лоббирование в парламенте законопроекта об улучшении положения фабричных детей. Принятый в конечном итоге законопроект больше провалился, потому что нельзя было расценивать как успех его прохождение в критически урезанном виде: сопротивление фабрикантов и связанных с ними законодателей было неизбежно и оказалось сильным.

Имеет место другой пример локального воодушевления: нью-лэнаркская система воспитания детей начала применяться в некоторых английских аристократических семьях. Главный довод Оуэна подтверждался нью-лэнаркским опытом: «Труд, получаемый от ребенка здорового, развитого, обладающего хорошими привычками и стремлениями, более ценен, чем получаемый от слабого, нездорового, глупого и неразвитого, со скверными привычками и стремлениями» [4, с. 95]. Прибыль фабриканта в этом случае, доказывает Оуэн все с той же наглядностью на своих фабричных рабочих, несколько не страдает, а даже увеличивается. Мортон отмечает, что Оуэн был первым из успешных капиталистов [132, p. 13], который к тому же находился в непосредственном контакте со своими рабочими; мы, со своей сегодняшней точки зрения, могли бы назвать Оуэна предтечей социальной ответственности бизнеса.

Ввиду всего вышеперечисленного нью-лэнаркский опыт в воспитательно-образовательном плане – плане, нужно подчеркнуть, фундаментальном для практически любой утопии, но обделяемом пристальным вниманием, – выглядит более проработанным и удачным, нежели эксперимент в штате Индиана, хотя в целом, конечно, еще не близким к идеалу (учитывая темпо-

ральность этого понятия – хотя бы применительно к его современному видению). Усилия Оуэна принесли свои результаты, и поселение в Нью-Лэнарке стало образцовой рабочей колонией, снискавшей мировую славу. В этом «новом мире» практически упразднились полиция, тюрьмы, суды и даже такое знаковое явление, как благотворительность – ввиду ненужности в ней. Пожалуй, Роберта Оуэна можно назвать самым выдающимся практическим выразителем объединенного этического-антропологического подхода – при центрировании на развитии личности утопист сообразуется с необходимостью реформирования внешней среды и применения мер контроля.

II. Джон Хэмфри Нойес и «Онеида»

Когда индустриальный человек начал рассматривать себя как обладающее волей орудие прогресса, разве мог он затем не начать задаваться вопросом, подвластно ли ему пойти еще далее? Ремоделировать общество, изменить характер социальных и личных отношений, изменить самих людей? С его необычно новой силой, с уже свершающимися переменами в обществе – по-другому человек мыслить не мог.

Так декларировали утопии. А в стране, ставшей когда-то частью огромной территориальной Утопии, о чем мы подробно рассказали в первой главе, любая утопическая идея вкладывалась в практическую оболочку – точно в соответствии с утверждением Мангейма, который считал, что можно называть утопиями лишь идеи, обладающие способностью побуждать к реальным действиям [50]. И оттого, когда мысль о создании экспериментальных коммун, созревшая в Европе, приправленная трудами Фурье и Оуэна и убедительными речами пылкого утописта Альберта Брисбена, пришла в Америку, – она встретила особенно воодушевленный отклик. Промышленный переворот, рост эксплуатации рабочего класса, кризис 1837 г. и его последствия, пауперизация населения, нерешенность аграрного вопроса, существование позорного института рабства создавали благоприятную почву для распростра-

нения в Америке идей утопического социализма. «Нигде... социальное неравенство, – отмечал Маркс, – не выступает в такой резкой форме, как в восточных штатах Северной Америки, ... здесь пауперизм делает блестящие успехи» [51, т. 4, с. 303].

Будучи практичными, янки вдохновились этой идеей и задумались над ее применением, – и, как создатели Конституции, как властители своей новой земли, как соотечественники Франклина, экспериментировавшего с электричеством, они решительно устремились продемонстрировать, какой «лучшей жизни» способны положить начало. Эта готовность к улучшениям и дала ту основную энергию, которая питала утопии XIX века.

Были вместе с тем и другие доминантные социальные факторы, способствовавшие их жизнестойкости, – это глубокая религиозная заинтересованность; увлечение индивидуальными предприятиями и затеями; кроме того, людям «вечной республики» был присущ прозаический энтузиазм в отношении практической выполнимости задачи.

Новые веяния встречались с конкретными мыслями, получали индивидуализированные формы воплощения – и возникавшие в результате коммуны и сообщества казались порой гротескными фантазиями, едва ли имевшими какие-то характерные черты или сходства, которые могли репрезентировать эпоху. Уже тогда единообразность «практической» утопии была расколота. «Лучшая жизнь» включила в себя практику общинного хозяйства, celibата, свободной любви, значимых вознаграждений за малоприятную работу, интеллектуальных упражнений в сочетании с тяжелым физическим трудом, религиозной преданности, свободного выражения эмоций, интеллектуальной изоляции, различных решений в области производства и образования – грандиозный склад идей, реализованных в многочисленных выражениях и комбинациях на этом темпорально-спациальном этапе рьяными утопистами.

Распространению в Америке идей Фурье и его сторонников немало способствовал Хорас Грили, примечательная на американской общественной

трибуне XIX века фигура, известный деятель, к тому же и учредивший одну из самых влиятельных газет – New York Tribune. В ее редколлегию входили люди, имевшие опыт проживания колонии трансценденталистов «Брук Фарм». Именно эта газета, быстро набравшая авторитет, в том числе в результате выступлений и общественной деятельности своего основателя, стала печатным рупором фурьеризма, начав размещать в октябре 1841 г. колонку, посвященную делу «ассоциаций и принципам истинной организации общества». Ведущим колонки был упомянутый выше Альберт Брисбен, приверженец утопического социализма и, очевидно, идей Шарля Фурье. В начале 1840-х годов в США насчитывалось, по мнению исследователей, не менее 200 тыс. участников фурьеристского движения [11, с. 179]. Ф. Энгельс писал в 1844 г. в статье «Описание возникших в новейшее время и еще существующих коммунистических колоний»: «Коммунизм, общественная жизнь и деятельность на основе общности имущества, не только возможен, но уже фактически осуществляется во многих общинах в Америке... с полным успехом» [52, т. 42, с. 211].

«Онеида», одно из самых заметных утопических сообществ того времени, породила примечательное количество разнообразных вариаций социальных практик и обладала при этом поразительной живучестью и даже, относительно говоря, не самым низким уровнем внутренней гармонизации. Утопический идеализм этой общины коренился в религиозной вере, – довольно типичное наследование распространявшейся в XIX веке доктрине защиты от радикальных идей посредством укрепления религии. В то время как наиболее ортодоксальные конфессии – пресвитериане и конгрегационалисты – цеплялись за догматизм, в котором греховность человека рассматривалась как неизбежный земной удел, радикальные деноминации жаждали смягчения этой участи, заимствуя живительные взгляды эпохи Просвещения. Пуритане видели в человеке испорченную душу, лежащую на ладони справедливого, но разгневанного Бога и бессильную оказать влияние на свою судьбу [122, р.

403]. Такая концепция тем не менее давала повод к оптимизму: раз поступь прогресса неостановима, следует верить себя Богу и получить шанс на земное искупление.

Этот разнобой споров о взаимоотношении веры и прогресса стал фундаментом для нескольких течений так называемых перфекционистов, живших преимущественно на севере и востоке страны; в том числе он был положен и в основу религиозной системы коммуны «Онеида». Тот перфекционизм, в каком виде он оформился внутри «Онеиды», учил, что второе пришествие Христа случилось в 70-м году нашей эры, и с тех пор людям завещано было стремиться к бесконечному совершенствованию в своей земной жизни. Путь к совершенству рисовался в слегка спиритуалистических красках: нужно было принять Христа как можно глубже внутрь своей души, для чего требовались искреннее личное желание и жизнь по заповедям «библейского коммунизма», которую, собственно, и олицетворяла «Онеида».

Джон Хэмфри Нойес основал «Онеиду» в 1848 году в штате Нью-Йорк на земле, незадолго до того еще принадлежавшей индейцам. Джон умел объединять людей, перфекционист Джонатан Барт – организовывать ведение хозяйства; в совмещении их умений и родилась коммуна, которой предстояло оказаться «долгостроем». Нойес следует обычному выбору большинством американских утопистов территории расселения – за несколькими исключениями вроде «Брук Фарм», ранние коммуны, как мы уже говорили, обустроивались к западу от центрального Нью-Йорка и Пенсильвании и на востоке Миссисипи. В состав новоиспеченной Ассоциации «Онеида» Нойес определяет пятьдесят одного избранного человека и ставит их задачей жизнь в стремлении к соответствию высоким идеалам.

Многие коммуны испытывали серьезные трудности из-за скудости финансового ресурса, и большинство из них, конечно, обращалось к ведению собственного хозяйства, традиционному способу вспомоществования. Когда возникал выбор между производством и сельским хозяйством – многие отка-

зывались от производства, не видя в нем движения к совершенствованию. Что, впрочем, не ограждало их от частичного введения в свой сельскохозяйственный быт элементов набирающей обороты индустриализации. К примеру, в фаланстере «Сильвания» получали доход не только от реализации агрокультурной продукции, но и от обувной мануфактуры. Шейкеры проявляли соответствующую своей эпохе изобретательность, используя более эффективные устройства для чистки яблок или средства для стирки белья, – а также не преминули продавать их в магазинах наряду со своими заполучившими славу лекарственными травами.

«Онеида», в отличие от множества общин, не сумевших вырасти из сносок на полях истории во что-то большее, охотно обратилась к новым индустриальным способам производства для формирования своей экономической базы. С неплохим капиталом, собранным из удивительно щедрых внешних перечислений и взносов, перфекционисты могли приступить к эксперименту с позиций не менее выгодных, чем у иных успешных американских предприятий [122, p. 406]. Развитая сеть их промышленности вначале состояла из таких направлений, как продажа фермерской продукции, консервирование, лесопильное и мельничное дела; со временем появились шелкопрядильное производство, изготовление цепей, звериных ловушек, дорожных сумок. Через несколько лет неустанного труда коммуна переходит в фазу прибыльности, – и с этого времени начинается и интенсивное вхождение в американский торговый мир, и процветание: три сотни перфекционистов, обитающих в хаотически обустроенном Mansion House, смогли расширить свою систему досугового развития, включив в нее сценический реквизит, музыкальные инструменты, библиотеку в не менее чем тысячу томов и даже шведскую ванну [122, p. 406].

Отметим, что противостояние сельского хозяйства и промышленности в XIX в. – это не вопрос номинального выбора между лесом или зданиями, между плугом или ткацким станком. Это скорее невысказанный аспект взаи-

моотношений человека и определяющих его жизнь сил и обстоятельств. Индустриализация грозила индивиду превращением в угнетенное механически действующее существо, неспособное распоряжаться своей жизнью и чувствами. Автоматизм индивида и отчуждение его от окружения явно не относились к той «лучшей жизни», к которой стремилась мысль XIX века.

Если большинство коммун-однодневок распалось зачастую из-за сложностей с решением трудовых вопросов – в частности, связанных с тем, как следует выполнять часть работ, не считавшихся самыми приятными, – то члены «Онеиды» не колебались заявлять, что и в работе они находят удовольствие, как и в иных сторонах своей жизни. Практиковалась ротация обязанностей – люди не находились долгое время на одной и той же работе, они перемещались из прачечной в отдел продаж, заканчивали лущить зерно и начинали мастерить ловушки; применялись простые правила постоянной вовлеченности коммунаров в дела общины – ежедневные коллективные встречи в большом холле, обсуждение достигнутых результатов. Несмотря на некоторые деспотические черты в руководстве Нойеса, эта внутренняя активность коммуны сохраняла то ощущение общности, которому менее всего, как упоминалось выше, могла угрожать индустриализация [122, p. 407].

Таким образом, предпринимательский дух коммунаров, находя свое успешное коммерческое выражение, сопровождался и обязательным прикладным развитием талантов и способностей каждого участника – и эта разноплановость являлась заслугой Нойеса. Для него интеллектуальный рост был важной частью того духовного совершенствования, которое вело к идеалу. В Америке образование все более рассматривалось в качестве необходимого условия для прогресса. Джефферсон не мыслил истинной демократии без него. Хорас Манн активно осуществлял перемены в системе школьного образования в подвластном ему штате Массачусетс. В Бостоне члены благотворительной ассоциации ремесленников согласились помогать нуждающимся и поддерживать новых изобретателей. По всей стране все чаще про-

водились лекции, просвещающие население о приходе новой эпохи и социобразующей роли знания.

Тем своевременней декларировал Нойес в «Онеиде» необходимость задействовать любые формы интеллектуальных усилий на пути достижения утопии. В его ежегодном отчете от 1851 года говорится, что образование, в широком смысле, должно проводиться в «духе истины» и служить основной целью и источником вдохновения в Сообществе. Высшая уверенность в существовании этой истины достигается непрерывным общением с последователями – как в коллективном, так и в индивидуальном порядке, – поддержанием их веры, обсуждением проблем современного мира и поиском путей их решения [122, р. 408]. Эти духовные устремления следовало совмещать с уже упомянутыми интеллектуальными усилиями. Члены коммуны разбивались по группам и последовательно изучали с помощью собранной библиотеки зоологию, алгебру, французский язык, даже френологию с неподдельным энтузиазмом. Около двадцати мужчин и женщин направлялись коммуной в Йельский университет и в Нью-Йорк слушать медицинские и научные курсы.

С такой решительностью в изучении нового мира науки любопытно контрастирует твердая убежденность перфекционистов в том, что и от болезней тела, и от болезней души можно излечиться одним способом – верой. Мысль, веками повторяемая на разный лад, в очередном историческом отрезке перешла на новую шкалу в диапазоне между религиозной верой и научным знанием. С другой стороны, Америка середины XIX века оставалась, прежде всего, религиозно-ориентированной и почитающей Библию превыше всех остальных книг. Поэтому и «ментальное лечение» было неотъемлемой частью доктрины перфекционистов.

Поскольку в «Онеиде» считалось, что болезнь представляет собой, в некотором роде, выраженную внешним образом нехватку морального совершенства, то весьма значительно, что члены коммуны не видели противоречия в том, чтобы прибегать к помощи науки, восполняя ею недостаточность ве-

ры, которая сама по себе не всегда оказывалась способной вылечить дифтерию или воспрепятствовать зимней простуде у детей. Поэтому, в частности, Нойес, понимая практичность подкрепления веры светской наукой, отправил учиться на медика и своего старшего сына.

Существовал особый аспект, связанный с коммунами: в представлениях многих обывателей, не знакомых со спецификой внутренних отношений и устройства возникающих социальных проектов, они рисовались территорией сексуальных экспериментов. Из-за подобной предвзятости и неосведомленности, например, социальный эксперимент Фэнни Райт по обучению освобожденных рабов различных национальностей был расценен как «колония свободной любви». В других случаях слухи формировали мнение, что в раппитских и шейкерских «семьях» правит бездушный образ жизни, в котором жесткий уклад и автоматическое выполнение дел лишают церковных братьев и сестер смеха, радости и возможности выражения себя.

Говоря об «Онеиде», нельзя не отметить, что в отношении этой коммуны подобные слухи имели под собой основание: именно в ней происходили наиболее кардинальные, «непривычные» преобразования в сфере семейной жизни, среди коих, например, концепция «комплексного брака». Нойес и его последователи стремились избавиться от нуклеарной семейной модели – не посредством экстенсивного расширения семей, но создания широких, открытых взаимоотношений между равными в правах участниками.

Подобно мормонам с их практикой полигамии, перфекционисты «Онеиды» превратили «комплексный брак» в существенный элемент своего религиозного и социального устройства. По Нойесу, моногамия являлась своего рода формой духовной тирании, при которой мужчины и женщины обладают властью лишать друг друга права на собственное сознание и вероисповедание [122, p. 410]. Эгоистичное «владение» другими, полагал Нойес, препятствовало приближению к совершенству в рамках культивирования того социально-религиозного идеала, который, если его понимать буквально, пред-

писывает любить ближних своих безо всякой дискриминации. И поэтому традиционная моногамия, ставшая в такой трактовке формой рабства, была дисквалифицирована и вытеснялась в «Онеиде» «пропагандированными» связями, то есть, скорее, искусственным сведением людей в пары – согласно личным рекомендациям Нойеса.

Человеческая психика, сама по себе достаточно лабильная, довольно быстро способна проникнуться противоречащими, казалось бы, привычному здравому смыслу вещами, если они преподносятся с развернутым обоснованием, не спеша и тем более в коллективной экстраполяции. Сейчас мы это понимаем и сейчас поэтому можем даже не слишком удивляться, что такую «облегченную» евгеническую политику, подкрепив ее освобождением женщин от обязанности беспрестанно рожать – теперь те могли предопределять рождение детей по своему усмотрению и желанию, – Нойес проводил в течение тридцати лет. (Только между 1869 и 1879 гг. в «Онеиде» родилось 58 детей [122, p. 411].) А тогда, больше полутора веков назад, «Онеида» применяла и пробовала радикальные для своего времени идеи – от образовательной реформы до вышеописанных сексуальных экспериментов.

В конечном результате члены бывшей коммуны признали отсутствие особых достижений в сфере «избирательных» отношений (евгеника представляла собой область много более сложную, чем они полагали). Те же выводы подытожили и образовательные эксперименты – составить конкуренцию американским университетам и исследовательским центрам они никак не могли [122, p. 413].

Фактор лидера оказался решающим в феномене «Онеиды»: все реформаторские направления задавались Нойесом, управление осуществлялось Нойесом (причем он мог не пренебрегать наказаниями карцером), вследствие чего стало возможным и соответственное «долгожительство». И угасание спустя тридцать лет движения с верой в «абсолютную религиозную истину» [122, p. 413], по выражению Марен Локвуд, американского социолога, иссле-

довательницы истории «Онеиды», также произошло естественным образом, по естественной причине снижения темпа жизнедеятельности Нойеса. В 1879 году в коммуне сначала отменили «комплексный брак», маркировав возвращение к традиционной моногамии, затем восстановили частную собственность, а вскоре «Онеида» как таковая превратилась в акционерное общество. Руководство обновленной структурой принял один из девяти «коммунальных» сыновей Нойеса. Чтобы дальнейшая изоляция окончательно не загасила движение, тот осуществил программу по переселению оставшихся деятельных, готовых работать энтузиастов в поселок Кенвуд, ближе к городской среде, и наладил производство посуды с серебряным покрытием. Коммуна получила частичное продолжение в совершенно иной форме. При этом Нойес-младший ставил целью обеспечить поселенцам активную, благополучную социальную жизнь в приятной окружающей среде, более того – следовал советам отца о необходимости развивать человека и «издуховно», не забывать об интеллектуальных занятиях.

Одни люди искали способ усовершенствовать человеческий разум, другие – условия существования; одни стремились к выражению себя авангардистскими путями, другие оставались консервативными; одни видели улучшение общественного устройства в скорейшей индустриализации, другие желали вернуться к предыдущим формам производства; кто-то верил, что счастье подразумевает деятельность, личное развитие и выявление скрытого потенциала, тогда как некоторые искали формулу совершенства в истории пуританства и полагали, что частью ее может быть деятельность без эмоционального участия. В «Онеиде» все эти идеи были сопряжены с новыми извлечениями из христианства, образовательной реформой, сменной работой, коллективным принятием решений, диетическими экспериментами (в частности, вегетарианством), «лечением верой», «комплексным браком», евгеническими практиками. Локвуд считает, что за всем этим порой невообразимым смешением различных практик и методов сохраняется тем не менее лежащая

в основе утопии XIX века рациональность [122, p. 411]. Коммуна, сообщество – это было, в абстрактном видении, единственное место, где имелась возможность разрабатывать не проговаривавшиеся в открытом обществе темы и социальные направления, экспериментировать. Америка XIX века, констатирует Локвуд, испытывала явное утопическое притяжение и оттого решительнее тяготела к развитию утопии в реальности; для иных исторических периодов такие предприятия оказались бы или слишком дики, или не нужны вовсе.

Нелинейность развития утопической темы и разноразличной ее практической воплощений становится еще более заметным благодаря статистике, показывающей, что большинство «сообществ лучшей жизни» XIX века распались по тем или иным причинам к концу этого века. Другие формы социальных общежитий, приходившие им на замену в XX веке, такой многочисленностью уже не обладали. Некоторые квазирелигиозные культы, еще какое-то время возникавшие вдоль фронта в штате Калифорния, от утопии были уже довольно далеки.

Таким образом, сейчас утопическое сообщество – это в большей степени аномалия, нечто, навевающее ощущение пережитка отмершей традиции. В наши дни, в каких-то случаях порядочно видоизменившись, перешли такие структуры, как, например, христианская религиозная сеть сообществ «Брудерхоф», распространившаяся с американского континента в Европу и Австралию (многие сообщества имеют собственную развитую инфраструктуру в местах проживания); «Койнония Фарм», начинавшаяся как сообщество с интеррасовым проживанием в духе партнерства, сегодня срослась с Community of Christ International Peace Award. Инфляцию утопического смысла в результате массового пересмотра нравственных ценностей и законов человеческого общежития демонстрирует «Синанон», коммунитарное сообщество второй половины XX в., профилированное пристанище для людей с наркозависимостью. Оно задумывалось как честный, развернутый социальный экс-

перимент, призванный максимизировать человеческий потенциал в хаотическом постмодерновом мире. 60-е годы в целом были ознаменованы «движением за человеческий потенциал» [125].

Та же «Онеида» – что кажется поразительным теперь, когда мы можем узнать ее историю эволюции и принять во внимание давность существования, – в наши дни не что иное, как крупная компания по производству посуды и столовых приборов с серебряным покрытием.

III. Элси Рипли Клапп и Артурдейл

Община Артурдейл, возникшая в штате Западная Вирджиния, США, была одной из первых по программе планирования специализированного образовательного проекта, которую начала осуществлять в 1934 году администрация Франклина Рузвельта. Община такого типа предназначалась для приема бедных рабочих, шахтеров и фермеров и создания для них современных сельских условий, которые помогли бы им улучшить свое положение.

При поддержке правительства и лично взявшей покровительство над новой общиной первой леди Элеоноры Рузвельт школы Артурдейла приняли учебный план, основанный на философии Джона Дьюи и известный как «прогрессивное образование».

Помощь в разработке и руководстве учебной программой оказала Элси Рипли Клапп, бывшая выпускница Дьюи в Колумбийском университете. Опыт в школах Артурдейла был основан на исследованиях и экспериментах, проведенных Дьюи в границах небольших сельских общин, а также на руководстве Элси в течение предыдущих пяти лет мемориальной школой Р.К. Балларда в округе Джефферсон, штат Кентукки. Основная цель исследований заключалась в определении влияния на студентов с точки зрения непрерывного образовательного опыта [132, p. 186].

В английском языке словом «education» (от латинского «educatio» – воспитание, разведение, выращивание) охватывается весь процесс приобщения

человека к культуре общества, как это было и в русском языке во времена В.И. Даля. Для этого слова имеется следующая совокупность значений: воспитание, развитие (характера, способностей), культура, образованность, образование, просвещение, обучение. Поэтому это слово обычно переводят на русский язык в зависимости от контекста либо как «образование», либо как «воспитание». Но словосочетание «philosophy of education» принято неизменно переводить как «философия образования». Таким образом, здесь используется только слово «образование», хотя при этом имеется в виду весь целостный процесс приобщения к культуре.

Ключевым понятием философии Дьюи, объединяющим человека и мир в неразрывное единство, является опыт, поэтому основанное им направление в философии образования часто именуют экспериментализмом. Экспериментализм утверждает, что понимание мира может быть достигнуто лишь в процессе самостоятельного активного взаимодействия с ним. Обретение в процессе жизненного опыта знания и есть, по Дьюи, образование. Принципиальным для него является положение о том, что всю философию можно считать общей теорией образования, поскольку она говорит о приобретении человеком разумного и эмоционального отношения к природе и другим людям. В демократическом обществе необходимо не просто всеобщее образование, но направленность образовательного процесса на развитие личности в целом, понимание образования не как передачи информации, но как развития умений экспериментального исследования жизни.

Поэтому принципы творческой демократии Дьюи в области образования сводились в действии к трем философским предпосылкам:

1. Демократическая философия жизни должна доминировать во всех учебных программах и видах школьной деятельности.
2. Демократия и свобода в проявлении собственной инициативы и предприимчивости.
3. Соблюдение индивидуальных различий.

Хотя Дьюи считал, что основное внимание в программе должно уделяться индивидуальным возможностям ребенка, он чувствовал, что направленность обучения должна быть согласована с практическими потребностями сообщества для поддержания и релевантной воспроизводимости общинного образа жизни. «Ребенок, обучающийся в школе, – член общества и должен получить понимание того, что он является членом общества и зачем он им является. За это и несет моральную ответственность школа» [149, p. 176].

Чтобы получить такие результаты, Дьюи предложил, чтобы программа развивала критическое мышление и навыки, отвечающие основным социальным требованиям и запросам профессиональной сферы. Он также утверждал, что школьные предметы должны иметь и прикладную, и психологическую направленность, быть связаны тематическими направлениями, или «комплексными», для обеспечения более целостного и глубокого обучения ребенка [149, *ibid.*].

Элси Рипли Клапп, главный руководитель по школам Артурдейла в 1934-36 гг., видела в новом проекте возможность разработать передачу сознательного образовательного опыта в системе демократических ценностей – так называемое «общественное сознание». Учебный план по теории «прогрессивного образования» и «общественного сознания» был основан на следующих критериях:

1. интересы и познавательные возможности отдельного ребенка;
2. жизнь ребенка, его история и опыт;
3. обобщенный метод научного исследования;
4. различные предметы;
5. социальный контекст;
6. демократические ценности.

Также в течение двух лет своего руководства Клапп помогала достраивать здания школьного кампуса, включавшего, например, начальную школу, кафетерий, аудитории, медицинскую школу, и внедряла в школах новые

учебные планы. На территории кампуса имелись в достаточном количестве игровые площадки, сады, лесные участки – их можно было увидеть повсюду. Зоны отдыха, в частности, проектировались с оглядкой на естественную потребность в них жителей, многие из которых еще не отошли от морального опустошения, вызванного безработицей в годы Великой Депрессии [145, p. 188].

Учебная программа Элси Клапп отходила от стандартного разбиения по группам и ранжирования и учитывала необходимость изучения тех или иных дисциплин в контексте потребностей сообщества, в соответствии с описанными выше основными принципами образовательной философии Дьюи. Совместная деятельность, игры, решение теоретически возможных жизненных проблем и выполнение хозяйственных задач в помощь родителям входили в круг «лабораторных» работ, которые давали студентам «готовый к употреблению» образовательный опыт.

Существенным пунктом учебного плана было освоение ремесел, коим в отдельных случаях вместе со студентами обучались и их родители и учителя. Занятия в биологической лаборатории, к примеру, были равно интересны и юным студентам, и взрослым жителям. Атмосфера личных предпочтений и возможности выбора в школах Артурдейла добавляла к образовательному багажу студентов многие вещи, о которых они могли бы не получить развернутого представления в традиционной системе образования; особенно это касалось женщин. В течение трех лет, например, девушка могла получить знания в сфере торговли, навыки работы с электропроводкой, механикой и деревообрабатывающими инструментами. Или занятия по физической культуре – женщины в тренажерном зале были очень необычным явлением тогда. Этот ориентированный подход к студентам предусматривал наличие тех или иных дисциплин в учебном плане в прямой корреляции с их востребованностью у студентов.

Директора и учителя школ также являлись частью сообщества и неотрывно отождествлялись с ним. Это, по мысли Элси Клапп, и составляло сущность коммунитарного образования – школьная жизнь и жизнь коммунитарная соединялись, сливались, перетекали друг в друга. Единство образовательного организма, видимо, призвано было обеспечивать повышение качества образования и созидательного самосознания: когда учишься, зная, как, где и для кого собираешься применять получаемое образование, это заставляет подходить к процессу раздумчиво. Ежедневно Элси Клапп и директора школ читали сводки, часто проводили конференции, а учителя каждую неделю писали отчеты. Это, безусловно, помогало сохранить четкие связи между учителями и руководителями. Общность и преемственность образования позволяла быстрее решать проблемы сообща и ценить совместный труд.

Образовательная система Артурдейла включила в себя также немало важный «взрослый» сегмент: ночная школа, занятия атлетикой, фермерскую кооперацию, клубы для мужчин и женщин с регламентацией и индивидуальной, и коллективной деятельности. Выше уже было упомянуто совместное со студентами освоение ремесел. Многие жители были очень довольны результатами, достигнутыми благодаря возможности выбора интересующих сфер образования и занятий. Источники информации множились, потребности личного и социального самовыражения населения общины удовлетворялись в рисовании, конструкторской и театральной работе, гончарном деле, музыкальных занятиях и других естественных формах.

В самом деле, общественные потребности и совместные занятия всегда признавались основными целями образовательной системы в общине Артурдейл. «Уникальная черта коммунитарного образования, – писала Элси Клапп, – заключается в том, что оно воздействует на внутренний уклад, когда люди всех возрастов, родов деятельности и в любых взаимоотношениях способны заниматься одним и тем же делом для получения общего для всех результата. <...> Коммунитарная школа не сохраняется в рамках, она разраста-

ется тем больше, чем согласованней становится. Это *функция*, а не *система*» [145, p. 189]. Очевидно, что в понятийном поле Клапп система имела детерминирующие свойства, тогда как в своих проектах она стремилась к развитию.

Община Артурдейл и ее школа, похоже, соответствовали определению Элси Клапп. Когда при становлении школы существовали трудности с организацией пространства и нехваткой оборудования для обучения, это могло обескуражить персонал; однако их коллективное отождествление себя с общиной, чувство сопричастности и приверженность образовательному духу помогли преодолеть растерянность и временное отсутствие формальных инструментов преподавания, ободрить студентов и их родителей.

Влияние и поддержка Элеоноры и Франклина Рузвельтов, вероятно, внесли значительный вклад в успех школ Артурдейла. В Артурдейле говорили, что это любимый социальный проект госпожи Рузвельт: и она, и президент сделали все возможное, чтобы предоставить сообществу все дополнительные средства, которые были необходимы для его развития, включая перевод финансов от состоятельных вкладчиков [157, p. 9]. Элеонора периодически посещала школы Артурдейла и входила в класс вместе с наблюдателями, чтобы посмотреть на ход урока. Кроме того, она часто бывала на площади танцев в субботние вечера, а также в течение нескольких лет приглашала каждый выпускной класс класса в Белый дом на обед. Элеонора Рузвельт также принимала личное участие в обеспечении выпускников работой в Вашингтоне.

Возможно, в будущем прогрессивная программа могла бы постепенно заменять традиционные парадигмы, но обстоятельства к тому не располагали. Смена руководителей, отсутствие диалога с общественностью по образовательным вопросам, отсутствие первоначальных средств, сложности с аккредитацией, желание общественности блюсти «нормальность», приток новых жителей, мало восприимчивых к новым веяниям. Помимо того, в проис-

ходящее время термин «прогрессивное» также стал непопулярным, оказавшись в ассоциации с концепцией социализма, который по сути был далек от философии образования Дьюи, ориентированной преимущественно на демократический подход.

Тем не менее, условия для успешной учебы в школах общины Артурдейл были весьма действенными и в этом смысле оказывались ближе к абстрактной идеальной системе образования. Предполагается, что теории Джона Дьюи по-прежнему могут быть весьма успешны при применении в классах, если программа выполняется должным образом. Это означает небольшое количество студентов в классах, дополнительное финансирование, аккредитованных высококвалифицированных руководителей, преподавателей и значимую поддержку со стороны родителей, общества. Также и образование для взрослых может быть непрерывным в той мере, в какой его получатели имеют сходные цели в рамках общественной деятельности. Программы по здравоохранению, заботе о детях, организации отдыха, физической культуре, производственной деятельности, культурным занятиям становятся действенными инструментами воспитательного процесса благодаря межличностным связям и помощи внутри этого процесса.

Эксперимент в Артурдейле живо показал, как могут реализоваться в сельских общинах принципы организации общественной жизни, когда ее центром становится школа. Этот и другие проекты Элси Рипли Клапп оказались флагманскими в прогрессивных образовательных экспериментах на американском юге [145] и, несмотря на то, что по вышеописанным причинам не сумели расширяться, – освоили новые образовательные практики и раздвинули границы педагогики. Кроме того, на этих примерах мы можем увидеть поразительно целенаправленный синтез практического педагогического подхода и философского рационализма. Безусловно, в успешности того или иного коммунитарного предприятия всегда существенна роль и переменных факторов, и в каком-либо другом случае процесс мог протекать иначе, но тем

не менее концепция непрерывного образования в Артурдейле в той перспективе, с расчетом на которую она формировалась под руководством Эли Клэпп, не может не снискать одобрения. У артурдейльского эксперимента имелись весомые основания для дальнейшего совершенствования.

Теперь, когда мы изложили содержание трех выбранных социальных опытов, можно видеть, в совокупности с обозначенной в предыдущем параграфе диверсификацией подходов к вопросу образования, как менялись составляющие прагматического утопического мышления по мере движения по хронологической шкале. Все они в той или иной степени не только представляли собой попытку усовершенствовать ту или иную жизненную модель, но также ознаменовали или подытожили знаковые смены социализующих парадигм. От «простой», спокойной «утопии трудящихся» на оуэновской фабрике мы перешли к попыткам человека переосмыслить свое место в коллективе и во вселенной в связи с индустриализированным развитием мира вокруг и в какой-то степени оградиться от слишком мощной и быстрой волны новых перемен. На примере «Онеиды» мы показали переосмысление традиционных ценностей, а также преобладание фактора подчинения авторитетному руководителю, что способно привести к привычке не принимать никаких личных решений и постепенному пассивному приятию практически любых директив. Такой синдром выученной беспомощности обыкновенно имманентен большинству людей в ряде размножившихся со второй половины XX в. общин и группировок различного толка. Наконец, Артурдейл, третий опыт, появившийся в мире, уже узнавшем вероятность мировой войны, помимо того, что представляет прогрессивную образовательную модель, подводит к результирующей мысли: утопия изменилась бесповоротно. Она девальвируется, теряет глобальность охвата – действительно, у многих ли осталась вера в общемировую целостность после Первой мировой войны, не считая упорных оптимистов-энтузиастов вроде Фэнни Эндрюс? – рождает все большее количество теневого отпрыска самой себя, антиутопий.

Стоит заметить, что наблюдается известное смещение в сознании при анализе подобных «воплощенных утопий»: любое поселение, становящееся обособленной частной общиной и начавшее жить по другим порядкам, сразу позиционируют как утопическое. Поэтому, скажем, оуэновская «официальная» утопическая колония «Новая Гармония» и приобрела большую известность, нежели социальные реформы на фабрике в Нью-Лэнарке. Поскольку в народном сознании утопия носит статус обособленного, удаленного конструкта, то практически любые поселения и частные общины, выносящиеся за пределы плотно населенной «городской ойкумены», способны приобрести в глазах наблюдателей утопический характер: группа людей удалилась, чтобы вести иной, нерядовой, образ жизни, значит, они хотят жить лучше, значит – стремятся к счастливой жизни. По этой причине могут рассматриваться через утопическую призму различные, множащиеся со временем, экспериментальные архитектурные, экономические, рабочие проекты и предприятия. Более того, обытовление понятия утопии приводит к его легкомысленному, поверхностному употреблению.

Такое «расслоение» утопического содержания в разрезе исторической множественности событий приводит нас к выводу, что выделение в современном утопическом дискурсе каких-либо «чистых» категорий затруднено. Об этом мы подробнее поговорим в следующем параграфе.

2.3 Современный социально-утопический дискурс: дефрагментация утопии

В первой главе исследования, говоря о взаимосвязанности религиозности и раннего утопического мышления, мы показали, что если христианские картины лучшей жизни содержат в себе идеалистический, то есть утопический, элемент, то в утопии такая корреляция необязательна – по крайней мере в чистом виде, поскольку, напомним, на уровне культурно-этических кодов преемственность существует. Секуляризация утопического сознания, возрастающая по мере прогресса научно-технической мысли, происходит параллельно с размножением культурных смыслов и релятивизацией этических ориентиров. Это отражается в сегрегационных явлениях в том или ином смысле: возникновение субкультур, появление все большего количества экспериментальных общин, обособление социальных групп по огромному количеству факторов и критериев, акцентуация этнических и национальных черт. При этом сегрегационные явления зачастую представляют собой обратную сторону стремления найти основания для принадлежности к какой-либо общности. Разрушение умозрительной концепции всеобщего христианского единения не исключило этого желания, что мы поясняли с помощью теорий идентичности социолога А. Хана. И хотя сегодняшняя множественность моделей персонального мировоззрения нивелирует доктринальность христианских вопросов, стремление к счастью и совершенству заложено в человеке по-прежнему.

Как же сегодня воспринимается смысл слова «утопия», что мы стремимся им обозначать? Многие «сложные» слова получают семантические модификации – обычный процесс в живом и динамическом языке. Изначальная их суть постепенно расходится по различным контекстам, – и в том из них, который связан с повседневным употреблением, слово, по мере все более ча-

стных (и порой спорадических) повторов утрачивает свою семантическую цельность.

Ассоциации с утопией ныне таковы, что мы характеризуем так мечтания и фантазии, сразу же отодвигающиеся в нашем сознании в категорию чисто умозрительных, не связанных с реальной жизнью вещей. Семантика утопии потеряла связь с элементом благодати, которым как предожиданием, благоговением перед чем-то высшим и справедливым были пронизаны античные «райские картины». Сегодня утопия – проекты и предложения, которые по тем или иным причинам кажутся невыполнимыми, то есть содержательно пустыми, в отсутствие очевидного инструментария (как материального, так и ценностного) для их осуществления. Можно упомянуть и употребление «утопии» в качестве эпитета по отношению к уникальным живописным, «эдемским» уголкам нашей планеты, обретающим известность вследствие интенсивного развития путей сообщения и информационно-визуальных каналов; в этом случае совершается своеобразный акт рекурсии – ассоциативного возвращения к библейскому началу, к истокам человечества, вышедшего в город из ограниченно-мифотворческих природных условий. Это архетипический символ, продуцирующий безотчетные попытки психосоциального обновления.

Эти актуализованно-содержательные ответвления понятия показывают, сколь далеко с течением времени и сменой эпох утопия отходит от своего изначального значения. Это значение, напомним, возникло в одноименной «забавной книжке» Т. Мора [59, с. 41] и являлось в ней «местом, которого нет», Нигдеей, – или же не являлось каким-либо местом, лингвистическая гибкость неологизма допускала почти каламбурные трактовки [64, с. 12]. Затем объем понятия начал расширяться и охватывать и другие вымышленные «усовершенствованные» топосы и общества авторов эпохи Возрождения (Атлантида, Икаррия, Океания, Христианополис, Город Солнца); кроме того, задним чис-

лом в утопии стали входить проекты идеальных обществ, созданных гораздо ранее, даже в очень далекие, античные, времена.

Утопии опережали свое время и казались современникам химерами, но именно в них были впервые поставлены вопросы равенства полов, страховой медицины, социального обеспечения, смешанного обучения, сокращения рабочего времени, в них же впервые было сформулировано понятие досуга [2, с. 67].

Сейчас же, констатирует английский социолог З. Бауман, утопия превращается, в идеях глобализирующегося мира, в конфликт терминов [124, р. 64]. Спектр ее значений ныне варьируется и способен включать в себя и любое дело или намерение, невозможное к выполнению (вне зависимости от сферы), и – это интересно вновь отметить – как действительно существующие природные уголки, не затронутые индустриальной машиной. Утопия может выражаться и живым, исполненным свободы проектом, и регламентированной системой с казарменным порядком. «Многозадачность» утопии одновременно и объясняет неспособность исследователей классифицировать это явление полностью, и допускает приложимость к ней выборочных теорий, моделей, классификаций – в зависимости от выставленных параметров изучения. Например, в силу представлений о статичности, «госпитальной стерильности» утопии в утопическом дискурсе прочно обосновалась и такая тема, как несоотнесенность утопического идеала с пространством и временем, абстрагирование от общественно-исторической последовательности [10, с. 22]. Это напоминает нам о теории антрополога и социолога К. Леви-Стросса, разделяющей общества, или культуры, на «горячие» и «холодные». Различные общества, функционируя по тем или иным схемам, порождают внутреннюю жизнь, которая может быть бурной или замедленной. Если производимая энтропия, хаотичность взаимодействий в обществе условно малы, то это значит, что его функционирование подчинено устоявшейся схеме. Соответственно, это общество полагается «холодным», тогда как другие общества,

«горячие», решительно интериоризуют историческое становление и спонтанную социальную стратификацию, чтобы заставить работать двигатели своего развития [144]. Легко соотнести «горячие» общества с находящимися в быстром прогрессе современными западными культурами, что и делает Леви-Стросс, тогда как близкими к идеальным «холодным» можно назвать не только индейские племена Амазонии, но и многие классические утопии с их правилами, ограничениями, подробными предписаниями. Привязанность утопистов к идее раз и навсегда установленной универсальной норме порождает стремление к аннулированию исторических факторов, которые могли бы оказать влияние на равновесие и непрерывность привычных институтов.

Однако характеристику утопии в терминах статичности и вневременности можно назвать конъюнктурной и потому оставшейся в Новом времени. Интерпретации утопического понятия, связанные с его семантическими переходами и приведенные нами выше, коррелируют с новыми направлениями в развитии утопии по мере того, как раздвигались мыслимые границы утопического феномена, происходил рост социологического знания. Само слово «утопия» подвергается функциональным трансформациям – дистопия, антиутопия, практопия, экотопия, полиутопия. «Скорлупа», образованная с помощью корневого «топос», остается нетронутой, «ядро» же, образуемое смыслогенерирующими приставками, меняется. Таким образом, сохраняется преемственность в понимании утопии и ее модификаций – на уровне практического применения – как обособленного места со специально установленным порядком, но изменяется ценностное и вещное наполнение (в зависимости от подключения новых факторов). Для тех, кому понятие «утопия» стало казаться безнадежно дискредитированным, историки идей даже предлагали более нейтральный термин — «литература о будущем» [91].

Утопическое мышление как форма общественного сознания продуцирует различные виды социального утопизма. Принадлежность утопии к вненаучным формам познания социальной действительности придает ей сходство

с мифом. Однако развитие социальной науки не ведет к уничтожению утопии, она – неотъемлемая часть процесса социального познания и практической социальной деятельности. Создаваемые ею социальные идеалы в момент своего появления никогда не обладают потенциалом осуществления, однако содержат множество предложений и решений, имеющих глубокое значение для общественной мысли и задающих возможные векторы для изменений в общественном устройстве.

Все виды социальных идеалов и социального утопизма обладают той закономерностью, что, возникая, они не исчезают, а видоизменяются, осовремениваются, переплетаются с другими течениями и продолжают существовать. При этом эти виды как взаимодействуют внутри утопического творчества, так и соприкасаются с другими областями общественного сознания. Кроме того, время от времени они приобретают «превращенную форму» – выделяются в отдельные утопические проекты или социальные эксперименты, получающие попытку реализации.

Обычно неосуществимость утопических построений не рассматривается как такое столкновение утопии с реальностью, в результате которого последняя утверждает безжизненность доктринерских представлений. Несоответствие утопии общественной практике заключается в том, что существенные черты общественного устройства, связанные с утопией, не могут устойчиво воспроизводиться в рамках исторического процесса. Стремление к совершенству формирует абсолютную стабильность, полную изоляцию и последующую стагнацию достигнутого идеального состояния общества, что противоречит законам исторического развития.

В середине XX века прозвучало немало реквиемов по утопии (к примеру, клишевое название «Конец утопии» употребляется в работах Г. Маркузе или Р. Джейкоби), а бразильский поэт Аролду ди Кампуш в своем докладе «Поэзия и современность», прочитанном в августе 1984 г. в рамках празднования семидесятилетия со дня рождения Октавио Паса, задавался вопросом,

не следует ли вместо термина «пост-современность» употреблять термин «пост-утопия». В наше кризисное время, когда смешалось все и вся, отмечал Кампуш, мы не можем не констатировать, что авангард выдохся, а утопия завершилась; однако это ни в коей мере не означает конца современной эпохи [2, с. 171].

Вслед за Кампушем мы полагаем более справедливым не хоронить утопию только от того, что ее морфологический облик и содержание меняются, однако, безусловно можно согласиться с тем, что меняются они радикально – в сторону так называемой «текучей» современности (по терминологии З. Баумана).

Эта текучесть и энтропийное развитие информационного общества влияют на степень объективации исторически формирующихся утопических моделей и подводят тем самым обоснование и под такую специфическую, в чем-то оптимистическую даже точку зрения, что мы в определенном смысле уже живем в утопии. Поскольку технологические и глобализационные реалии сегодняшнего мира таковы, что предоставляют, безусловно, огромное количество возможностей устроить свою жизнь, то вероятность стать по своему счастливым, найти собственный маршрут в персональную утопию есть у каждого (впрочем, теоретически такая вероятность всегда была экзистенциально неотъемлема). Такое «прогрессистское» толкование разделяет, например, Чарльз Эразмус: «...я прошу читателя спросить себя, какое еще большое общество так близко подошло к «утопии», как то, в котором нам повезло жить» [91], – и поэтому сегодняшний мир «утопичен» как никогда и, с технологических позиций, движется только вперед, по вектору усовершенствования, а значит, и улучшения.

Подобное праксиологическое понимание перекликается с концепцией современного постиндустриального мира как совершающейся практопии, формулу которой вывел Элвин Тоффлер, – реалистическая утопия, «не лучший и не худший из возможных миров, но мир практичный и более благо-

приятный для человека, чем тот, в котором мы живем» [84, с. 570]. Что мир еще век назад стремительно двигался по верхней спирали развития, констатировал китайский мыслитель и философ Кан Ю-вэй: «И вообще образ жизни человечества в начале XX в. превосходил все, доселе существовавшее» [53, с. 156].

Это в общем и целом довольно свободная интерпретация, на первый взгляд почти не имеющая соприкосновения с традиционной линией утопической мысли. Однако если обратиться к тому, что Карл Мангейм определял утопию как мышление, которое стимулируется не существующими реалиями, а моделями и символами, становится ясно, что реалистический взгляд на утопию (в ее практическом приложении, уточним) оказывается все более важным и, нужно сказать, определяющим сейчас. Формулировка Мангейма характеризует и суть христианской и классической утопии, которая опиралась на трансцендентные идеалы и апеллировала к высшей благодати, и выделяет нынешний технологический аспект утопии, в котором она из пространного описания вырождается в схематический чертеж.

Б. Гудвин замечает, также маркируя процесс объективации утопии и ее перехода в практическую плоскость, что «многие утописты прошлого не обладали ни серьезными знаниями, ни высокой культурой, их образ хорошего общества выражал просто жажду свободы, справедливости, демократии и притом в символической форме. Другие люди превращали их видения в теории и политические манифесты. Утопия – явление в принципе двухфазовое, но сегодня, в век академизма и экспериментов, мы забыли о первой фазе – утопической идее – и сосредоточились на второй – теоретизировании и политике» [91, с. 147].

В условиях экспансии капитализма и общества потребления научно-технологический прогресс стал все отчетливее оборачиваться своим реверсом: технологические инновации и глобализационные процессы способны значительно менять образ жизни людей, но не делать их счастливее. Более

того, тот же Тоффлер был склонен считать вторую половину XX века не постиндустриальной, но «супериндустриальной» эпохой – главное ее отличие от индустриальной связывалось, по его мнению, не с материальными и постэкономическими критериями, а с дроблением ценностей, соответствующим процессу социальной дестандартизации и разукрупнения. Эта дезинтеграция, как считает и Ф. Аинса, – свидетельство кризиса одной определенной утопической модели, ориентированной на изменение всего мира, то есть утопии глобального и даже тоталитарного характера [2, с. 80].

Растущий эгоистический антагонизм индивидов вновь отсылает к кантовскому состоянию «асоциальной социальности» и усугубляет поляризацию дискурса идентичности. Вследствие этого снижается уверенность в возможности общественного консенсуса, назревает необходимость действовать исходя из конфликта ценностей между общественными группами.

Очевидно, именно поэтому появился термин «полиутопия», означающий такой проект социума, который объединит различные социальные системы. Как пишет Роберт Нозик, «те условия, которые мы хотели бы предписать обществам, претендующим на звание утопии, в сумме не согласуются друг с другом; невозможно совместить все общественные и политические блага и тем более поддерживать такую ситуацию» [63, с. 364]. Фиксируя такое «непостоянное» свойство человеческого состояния и называя его «достойным сожаления», Нозик, в отличие от многих других размышлявших над проблемой построения утопического общества, на ее констатации не останавливается. Он замечает, что ни один утопист не утверждает, будто в нарисованном им идеальном обществе все ведут одинаковую жизнь и занимаются одинаковыми видами деятельности. Нозик переосмысливает понятие утопии и находит для нее свою формулировку, отчасти рекурсивно-парадоксальную: «Утопия – это рамка для утопий, место, где люди вольны добровольно объединяться, чтобы попытаться реализовать собственный идеал хорошей жизни в идеальном сообществе, где, однако, никто не может навязать другим соб-

ственные представления об утопии» [63, с. 378]. Таким образом, Нозик теоретически выводит утопию, состоящую из утопий, из множества различных неоднородных сообществ, в которых люди будут вести разный образ жизни в разных институциональных условиях.

Представляется вероятным, что это понятие, полиутопия, могло бы стать более корректным на сегодняшний момент обозначением идеального общественного устройства. Поскольку содержание классической утопии, «одинаковой для всех», в супериндустриальном мире (социально и конфессионально стратифицированном) дефрагментируется, то более релевантной оказывается теперь идея «многоуровневой» утопии. В ее категориях общество теоретически подходит ближе к идеалу благодаря тому, что разные социальные группы инкорпорируются в различные образы жизни, с теми особенностями и характеристиками, которые подходят определенной группе людей, но не всем.

Разработка социального содержания таких сообществ на практике, очевидно, должна увязываться с селективным отбором – извлечением наиболее удачных аспектов в уже организовавшихся сообществах, о чем говорит и тот же Нозик. Любая группа людей с любыми убеждениями имеет право реализовать свое видение общества в его миниатюре и создать привлекательный образец. По мере улучшения (в соответствии со взглядами их членов) сообществ, в которых живут люди, идеи для новых сообществ также будут нередко улучшаться.

Датская Христиания – расплывчатый пример не утопии, но метафорически «полиутопичного» квартала, символ допущенной «инаковости» во внешне благополучной и благоустроенной столице Дании. Коммуна Христиания образовалась сорок лет назад и начиналась с того, что заброшенные после ухода военных казармы короля Кристиана в Копенгагене были заняты группой хиппи, приехавших на фестиваль, – сначала в качестве места для ночлега, а после и для постоянного проживания. Со временем обрела грани-

цы обустроенная территория, появились водопровод и электричество, коммунары и власти согласовали взаимные уступки: первые приняли решение оплачивать коммунальные услуги и налоги, вторые на неопределенное время придали Христиании статус вольного города (и социального эксперимента). В Христиании проживает около тысячи человек, стать новым членом достаточно сложно (людей со стороны не принимают), поэтому численность населения относительно постоянна. В решении вопросов обращаются не к демократическому инструменту голосования, а приходят к консенсусу путем собраний и обсуждений. Немалая продолжительность (и незаконченность) этого социального эксперимента не позволяет давать ему однозначных оценок, тем более что сравнительно недавно, осенью 2011 года, датские власти неожиданно предоставили Христиании частичный суверенитет, то есть дали право населяющим ее людям выкупать землю по ценам ниже рыночных. Поэтому делать заключения по социальному опыту вольного города Христиании рано. Однако можно видеть амбивалентность социального порядка в Христиании: с одной стороны, коммунары обладают свободой рода занятий и досуга, открытостью отношений, употребления и продажи расширяющих сознание веществ (хотя существует запрет на тяжелые наркотики), с другой – показывают, что способны вести адекватный диалог с «внешней» властью, содержать себя и территорию вокруг.

Если Бауман освобождает утопическую мысль от обязательной объективации в виде эмпирического проекта (как ей долженствовало в эпоху Нового времени), оставляя ей право на исключительно умозрительное существование, то Александер поддерживает это избавление от утопического фундаментализма и дополняет его указанием на вновь набирающую силу идею гражданского общества. Этому гражданскому обществу, очевидно, имманентно в таком контексте большее критическое мышление, одновременно плюралистическое (лишенное фундаментализма и потому свободное) и самоограничительное (лишенное притязаний на тотальность, переключившееся

на «ближний свет» и потому не скатывающееся к тоталитаризму). То есть сохраняется, если вспоминать Хабермаса, утопический горизонт гражданского общества, но самоорганизация в рамках этого общества и с неизменной ориентацией на этот горизонт становится гораздо более рациональной, она реалистически считается с наличными социокультурными и политическими факторами и исходит из них. Возникают небольшие, локальные течения в русле «гражданского ремонта», развивающиеся и вдохновляющиеся желанием внести демократическую корректуру отношений в конкретную область, чтобы повысить ее совместимость со своими идеалами. На вышеприведенном примере договаривающегося с властью населения свободного города Христиании мы можем видеть современное оформление таких течений.

Похожей по статусу полуофициальной республикой внутри города можно назвать район Ужупис (Заречье) в Вильнюсе, но тот квартал носит большей частью богемный характер и не обладает многими факторами становления, которыми выделяется история последовательного развития Христиании.

Эта категория богемно-свободного коммунитаризма также охватывает многочисленные сквоты, или артистические центры и жилые комплексы, оболюбованные творческими личностями всех направлений. (Ранее в качестве избранных сфер творческого пространства и коммуникации избирались различные живописные природные уголки – деревушки во Франции, Нидерландах, Германии, Италии, запечатленные, к примеру, на множестве импрессионистских пейзажей.) Среди современных и известных назовем существующий более сотни лет «Улей» в Париже, Франция; «Леонкавалло» в Милане, Италия; закрытый в 2012 г., после более чем двадцати лет функционирования, «Тахелес» в Берлине, Германия.

Существует сегодня и особое «проутопическое» движение хиппи – Семья Радуги, не имеющее организационной структуры и стационарных коммун, но объединенное альтернативой современному потребительскому образу жизни и господству различных систем управления и средств массовой ин-

формации. Люди Радуги поддерживают традиционные общечеловеческие идеалы, практикуют ежегодные собрания, стараются не наносить вреда окружающей среде и видят в своем движении и социально-утопическую направленность, и позиционируют себя как катализатор эволюционных изменений.

Майкл Найман, автор основного исследования о происхождении и сути движения (*«People of the Rainbow: A Nomadic Utopia»*, 1997), уделяет пристальное внимание отличиям движения Радуги от утопических сообществ прошедших веков. Он объясняет факторы неуспеха, которые сработали у последних, и раскрывает причины уникальности Семьи Радуги, которые, по его мнению, позволят движению расти далее и достигать своих целей. Как пишет Найман,

«...у Семьи Радуги нет никакого постоянного поселения или земельной базы; никаких активов; никакой формальной организации, харизматического пророка, иерархии, или определенного лидерства; Семья объединяет все религии и не имеет критериев по отбору, чтобы определить членство; она не требует никаких материальных вкладов или личной жертвы от новичков; не имеет никакой обязательной работы или требований; не поощряет, не препятствует, и не пытается регулировать сексуальные отношения; не требует никакого идеологического преобразования, не пытается управлять воспитанием детей. По всем этим признакам, с учетом исторических прецедентов, Семья должна была прийти в упадок вскоре после возникновения в начале 1970-х. В отличие от утопий, борющихся за порядок и сознательное планирование, радужные люди процветают в собственном связном виде хаоса» [141].

Таким образом, отсутствие централизованного управления и реализация принципа «слияния – расщепления» – те особенности движения людей Радуги, которые их исследователь Найман считает преимуществами и залогом дальнейшего успешного развития. Движение Радуги также выражает наибо-

лее иллюстративное отсутствие привязки к географическому топосу – об этой черте нового «текучего» утопизма тоже говорит Бауман [124].

Здесь отметим, что те формы утопических идеалов, которые перешли на стадию попыток проведения их в жизнь, как правило, объединяются в общую группу «социальных проектов / экспериментов», без жанровой соотнесенности, даже если предпринимались попытки буквально перенести в жизнь какое-либо литературное утопическое произведение (в истории человечества были и «икарийцы», и фурьеристы, и «бихевиористы-скиннеровцы», к примеру). Самые распространенные самоназвания в этой группе – община, коммуна, сообщество; отдельные уникальные «артикулы» типа описанной выше Семьи Радуги. И почти не было попыток довести социально-утопический эксперимент хотя бы до масштабов города. Среди редких и неполных исключений, к примеру, Пульман-таун (США, штат Иллинойс) конца XIX в., предназначенный для рабочих вагоностроительного завода Дж. Пульмана; основанный в 1968 г. и существующий поныне Ауровиль (Индия); первые «зеленые города» (пояс Гринбелт – Гринсдейл – Гринсхилл, спланированные в рамках «нового курса» Рузвельта в 1935 г.), ставшие провозвестником экоутопии, экологической утопии. Экологическую тенденцию запустили «города-сады» Эбenezера Ховарда, в частности, Лечвортс (1903 г.), призванный «разуплотнить» Лондон. Эта идея способствовала столкновению различных концептов в градостроительстве и архитектурных теориях XX века. Эти современные утопии ставили целью реконструкцию общества в очевидно более прикладных аспектах, чем это происходило в раннее Новое время и в XIX веке. Для их строителей, проектировщиков, архитекторов, если выразиться образно, конец радуги спускался в их дом. Города с экологической линией развития особенно выделяются в реалиях сегодняшнего дня, но об этом речь пойдет ниже.

Все же, что касается степени применимости утопии, самым характерным знаком времени в этом смысле является перенос упора с идеального обще-

ства на идеальную среду – количественно и качественно это направление выглядит более насущным (практическим) и, опять же, осуществимым. Этим замечанием мы отнюдь не отказываем архитекторам прошлого в признании их попыток проектирования в этом направлении. Необходимо вспомнить, что чертежей идеальных городов всегда доставало, начиная со Сфорцинды, первого звездообразного города Ренессанса (этот проект создал Антонио Аверлино, по прозвищу Филарете, в 1465 г.)¹². Многие как литературные, так и реально существовавшие проекты человеческих поселений часто тяготели к геометрическим формам: из рассматривавшихся в настоящем исследовании примеров можно указать на периметры парагвайских редукций, концентрические круги Города Солнца, поместившиеся в границы воображаемой окружности постройки колонии Льяно дель Рио, в которую специально приглашался архитектор. В новейшей истории возникли такие теоретические проекты, как линейный город испанского архитектора Артуро Сория-и-Мата или «Уолтопия» Уолта Диснея, всепогодный купол с климат-контролем, развитой инфраструктурой без грязи и при этом со значительным количеством зелени [109].

Особенность же современного отношения к проектированию идеальной среды такова, что время отшелушило его от «тотализующего» (термин Дж. Александера [3, с. 3]) романтического флера Просвещения: возвышенная цель превратилась в необходимость упорядочивания, надежда – в стремление к надежности и прагматичности, ожидание лучшего будущего – в подспудное желание не представлять себе будущее слишком подробно, даже слегка затормозить его. Как пишет Бауман,

«с почти полной утратой надежд на упорядоченный, прозрачный и предсказуемый идеальный город, утопическая тоска по глубоко человеческой среде обитания, которая сочетала бы в себе интригующее разнообразие с

¹² См., например: Гутнов А. Э., Глазычев В. Л. Мир архитектуры: Лицо города. – М., Мол. гвардия, 1990.

безопасностью, не ставя под угрозу ни один из этих необходимых компонентов счастья, перетекла на меньшие и потому более достижимые и реалистичные цели» [12, с. 19].

Социолог Д. Рисмен видел одну из причин исчезновения утопизма в том, что усугубляющееся разделение труда в индустриальном обществе ведет к соответствующей «секторизации» сознания, что оказывает влияние и на всю систему социальных взаимоотношений [149, р. 178]. Утопическое же мышление требует комплексного подхода и способности воспринимать состояние общества во всем его охвате, а «рассеянному» сознанию на таком уровне удержаться сложно.

Одна только малая группа в обществе – «архитектурное братство», по выражению Рисмена, продолжает мыслить и по возможности производить в традициях утопического мышления, то есть – стремиться к наилучшим на текущий момент комбинациям материала и духа, вкладывать весь энтузиазм в выстраивание городской среды, комфортной и человеку, и среде природной. Конечно, это касается тех архитекторов, которые являются не прагматичными бизнесменами, но деятельными мечтателями, и их меньшинство, – но то же самое можно говорить и об общем удельном весе утопистов как таковых в соотношении ко всему обществу. Но это меньшинство, добиваясь высокого социального статуса, делает вещи и показывает новые возможности для человеческого проживания, которые вдохновляют следующих мечтателей добиваться того же и не допускать выветривания совершенствующей направленности из архитектуры. Это Фрэнк Ллойд Райт и Ле Корбюзье, Мис ван дер Роэ и Антонио Гауди, архитектурная школа «Баухаус», современные архитектурные бюро, занимающиеся возведением экологических, находящихся на самообеспечении зданий или перекраивающих целый квартал города для создания рекреационной зоны.

Поэтому мы полагаем, что не будет ошибкой сказать, что если практика – это образ рационализаторского мышления с утопическим началом, то

экоутопия, экологическая утопия, – актуальный магистральный предмет этого мышления. Фундаментальные факторы, обеспечивающие ее осуществление, концентрируются в сферах архитектуры, устойчивого развития, сохранения энергии, создания визуального и функционального удобства. В случае концентрации на точечных задачах, создании цепочек тонких, но широко распространенных мини-утопий идея абстрактного «лучшего» претерпевает гораздо меньше болезненных столкновений с реальностью. Но по-прежнему не деться никуда от амбивалентности: эта реальность, взаимодействуя с традиционной идеей «большой утопии», может войти с ней в острый конфликт, а может и свестись к формальному (то есть нерешаемому пока) вопросу организации и упорядочения вышеупомянутых мини-утопических элементов, дабы их системная синтропия вывела, наконец, на дорогу той самой всеобщей утопии.

Возникновение новых форм утопии задается напряжением между реальной действительностью и парадигмой будущего. Поэтому можно зафиксировать отчетливую хронотопическую разницу между «природной утопией» прошлых веков, понимавшейся в контексте обращения человека к «жизни в лесу», избавления от избыточных общественных потребностей и созерцательного самопознания (как декларировал Г. Торо в своем классически «естественном» «Уолдене»), и современной экоутопией с ее мотивом к сохранению устойчивости системы. Последний, очевидно, сопряжен с проблемами устойчивого развития и пресловутыми «пределами роста», о которых предупреждал Римский клуб в 1972 году.

Именно усиление экологической проблематики способствовало возвращению популярности вышеупомянутой книге Торо спустя век после ее написания. Однако «природная утопия», ответвление утопической мысли в ее общем диапазоне незначительное, но важное для маркировки нового поворота к психосоциальному обновлению, имеет существенный идейный разрыв с экологической утопией в приложении к XX веку. Предполагается уже не столь-

ко обновление человека на лоне природы, не смена жизненного уклада и через это душевного состояния, сколько облегчение жизни в городе, создание неких условий «незаметного комфорта», которые не будут напоминать о существующих мировых проблемах и вместе с тем станут так или иначе решать эти проблемы. А в отдельных, избранных, случаях – становятся экологической практикой личного спасения.

Литературным примером, привносящим фактор неизбежности, становится «*Экотопия*» Эрнеста Калленбаха, вышедшая в 1975 г. Действие в романе происходит в 1999 году в независимом государстве Экотопия, которое образовалось на месте нынешних американских штатов Калифорния, Вашингтон и Аризона, отделившихся от основной территории США. В то время, как остальные страдают от разгула насилия и загрязнения окружающей среды, Экотопия процветает благодаря разумной экологической политике, выдержанной в предельно антитехнократическом духе. Экотопийцы с любовью относятся к земле, животным, растениям, они вернулись к естественной жизни, за что природа благодарит их сторицей. У них в изобилии овощей, зерна, мяса; многочисленные стада животных, пасущихся на плодородных лугах, радуют глаз. Снова в почете ремесло ковбоя. Страна покрылась лесами, которые дарят бодрость и здоровье, а заодно и древесину, которая уверенно вытеснила алюминий и пластик.

В этой утопии наблюдается тема возвращения к природе, к корням: глядя на окружающий мир, экотопийцы «испытывают такое ощущение, какое должны были испытывать индейцы – ощущение, что и лошадь, и вигвам, и лук, и стрела органически вырастают, как и сам человек, из природы» [104]. Но, с другой стороны, не обходится без перекосов, начиная с разительного противопоставления неблагополучной части страны и заканчивая радикализацией описания естественных занятий, доводящей едва ли не до примитивизма. К примеру, экотопийцы убеждены, что жизнь человека должна быть

наполнена только естественными звуками, к которым причисляются шаги человека, шум ветра, плач ребенка.

Современная же экоутопическая тенденция в практическом применении, как мы уже упомянули, отнюдь не отказывается от механических инструментов прогресса и апологизирует функциональность. Ваубан – пригород немецкого города Фрайбурга, «мир без машин», едва ли не самый известный «зеленый» социальный эксперимент [108]. Автомобили в 5,5-тысячном Ваубане находятся под относительным запретом и допускаются только при большом налоге (поэтому на тысячу жителей приходится примерно 200 машин), хотя существует общественный транспорт. Энергоснабжение в «энвайронменталистском раю» обеспечивается исключительно солнечными батареями.

Такие уже существующие экосоциальные эксперименты могут создавать прецеденты мини-утопических цепочек взаимодействий, о которых мы говорили выше. Кроме того, поднимается вопрос, зависит ли мера разумности людей в социальной жизни от их общего перевоспитания либо же от активизации их участия в окружающей среде. Другими словами, снова возникает методологическая проблема: вероятно ли изменить сознание людей постепенным повышением чувства ответственности и уровня понимания или же мы снова остаемся с пока тупиковой «возможно-невозможной» теорией коренного преобразования.

Еще более экологически чистым предполагается быть проекту, который воплощается в жизнь сейчас в Объединенных Арабских Эмиратах, – Масдар-Сити («масдар» в переводе с арабского – источник) [130]. Город возводится неподалеку от Абу-Даби на шести квадратных километрах, рассчитывается примерно на 40 тыс. человек населения и будет стремиться к стопроцентной экологичности, поэтому на сегодняшний день это самая продвинутая в мире экологическая практопия. Цель постройки Масдар-Сити – безотходная и с нулевыми выбросами углерода база для жизни и бизнеса, превращение в мировой флагман возобновляемой энергии и экологически чистых технологий.

Но, как бы то ни было, важным объединяющим признаком нынешних проектов, соединяющих в себе черты практопии и экоутопии, является то, что не всегда откровенно, но признается существующий «сбой в экосистеме» планеты. И потому наряду со стремлением к улучшению присутствует некая конечная интонация, даже элемент обреченности. Это заметно по самой концепции экоутопических проектов как спасительных островных топосов посреди грозящего разрушиться мира.

Однако утопическое способно взрасти из фрагментарных наметок будущих концепций или даже на руинах рухнувших систем; изменчивость и изменчивость нашего «сегодня» расширяют и пространство вариантов нашего «завтра». Румынский поэт и мыслитель Эмиль Чоран подметил, что «два жанра, утопический и апокалиптический, казавшиеся нам противоположными, – ныне взаимопроникают и смешиваются, образуя третий, более подходящий в качестве отражения нынешней реальности, которая пугает нас» [107, p. 83].

Наблюдению Чорана аккомпанировало бы размышление Мангейма о том, что изъятие утопического элемента из образа мыслей человека придаст совершенно иной, новый характер изменению его природы и всего развития человечества, – если бы Мангейм не продолжил это размышление и не указал, что исчезновение утопии превратит мир в статичную вещь, в условиях которой сам человек окажется не более чем вещью [49, с. 219].

Надо сказать, мало за кем можно признать ту же аналитическую убедительность, присущую утопическим выкладкам Карла Мангейма в его попытке ответить на вопрос, откуда идет утопия, куда идет и не уйдет ли вскорости. По достижении высшей ступени сознательности восприятия, пишет он, когда история все менее приравнивается к слепому року и все более становится собственно творением человеческим, отказ от утопии окажется для человека потерей и воли создавать историю, и способности понимать ее и устанавливать связь между утопией и видением исторического времени. И тем

паче, разумеется, ни намек не будет в «безутопийной реальности» и на социальное конструирование [50].

Исходя из вышесказанного, целостное преобразование общества на основе утопических идей пока не представляется возможным, вне зависимости от особенностей постановки конкретного утопического эксперимента. Это касается и материалистического, и идеалистического подхода. Первый поддается «капиталистическими» факторами, препятствующими созданию общества всеобщего равенства и благоденствия. Второй – высокой лабильностью человеческого сознания, обуславливающей его крайнюю восприимчивость и постоянное изменение психических и социально-философских характеристик в категориях самоидентификации и осознания собственных желаний и целей.

Утопическое сознание индивида одновременно и определяет границы его возможностей, и остается при этом способным вести его по дороге мечты, даже если в этой роли выступает совершенно неконкретизируемый образ. Естественно, что при этом усугубляется разница в частных видениях идеала, тем более в условиях быстро меняющихся общественных состояний. И зачастую большинство людей не находят возможным определиться, что именно стоит рассматривать в качестве идеала и затрудняются даже с актуализацией личного понимания понятия «счастье».

Польский философ В. Татаркевич, проведший объемное исследование понятия счастья, отмечает в этой связи, что справедливо считать максимальным условием счастья удовлетворение жизнью во всей ее полноте, но это условие трудно достижимо именно в силу его максимальной [81, с. 8]. Но было бы еще сложнее, если бы человек не имел психологической способности распространять на жизнь в целом удовлетворенность каким-либо одним из ее проявлений. Эта компенсаторная функция человеческой психики заставляет многих говорить об ощущении счастья, когда фактически они далеки от максимального условия счастья.

Поэтому стремление изменения общества путем изменения сознания людей остается иллюзорным, представления о зрелости человеческого сознания сталкиваются с его реальной неразвитостью, несмотря на отдельные значимые цивилизационные и технические достижения. Внутреннее сопротивление людей утопическим моделям становится симптомом действительного несоответствия этих моделей реальности и личным потребностям индивида.

«Утопия нашего времени будет исходить из разнообразия мира, – некоторым образом обобщает Аинса, – из движения, характерного для современных кочевых социумов, из принципа нестабильности — ведь она неразрывно связана со свободой выбора, подразумевает сомнение в общепринятых понятиях и в павловских рефлексах, ежедневно напоминает о том, что творческий акт свершается между светом и тьмою, в голове "человека, балансирующего на карнизе"» [2, с. 11]. Но, прежде всего, как и раньше, она должна рождаться из неудовлетворенности миром и становиться источником непрерывного мятежа.

Это определение, данное Аинсой, коррелируется с понятием полиутопии, которые мы артикулировали при рассмотрении состояния современного утопического дискурса. И, суммируя вышесказанное, мы видим, что изначально основаниями для этого понятия становятся секуляризация утопического сознания и размножение культурных смыслов, ведущие к полисемантической утопии. С течением времени и сменой эпох утопия отходит от своего изначального значения, которое, нужно напомнить, возникло в одноименной «забавной книжке» Т. Мора и конкретно в ней являлось «местом, которого нет», Нигдеей (или не являлось каким-либо местом, лингвистическая гибкость неологизма допускала почти каламбурные трактовки). Сейчас она может расходиться по многим контекстам и формам – подобно тому как при попытке описать явления современного мира используются междисциплинарные подходы – и даже трактоваться как конфликт терминов.

Таким образом, подытоживая вторую главу, рассматривающую специфику формирования личности с позиции утопического мышления с Нового времени, изложим основные выводы.

Плюралистическая картина мира, разбавившая в новое время влияние христианской церкви, секуляризует утопизм и переводит его в прагматическую плоскость. Этот же плюрализм и взаимодействие культур продуцируют новые педагогические методики, которые также находят свое отражение в утопии. Расширение возможностей образовательно-социетальных практик интегрируется с подъемом коммунитарного движения, начинающимся преимущественно в Америке с середины XIX столетия. При изучении коммунитарных экспериментов обращается внимание на тот факт, что, в отличие от европейской утопии, апеллирующей к потерянному раю, американская практически всегда держится настоящего. Мы обнаруживаем в этом историческое повторение: как в XVI-XVII в. новооткрытый американский континент стал для Европы воплощенной утопией, предоставлявшей возможность «обновления» в широком смысле – новые земли, новые способы построить другое общество, так и в XIX в. – сценой для изобильной плеяды коммунитарных экспериментов.

Осуществление утопических проектов этой эпохи выявляет новую «антропологическую настройку», актуальную в контексте задач данного исследования. Для большинства утопических экспериментаторов их проекты при переходе на ступень практического осуществления быстро перестают представлять интерес. Такое положение связано с особенностями человеческой психики, избирающей утопию не только в качестве формы умозрительной трансформации реальности, но и психологической защиты или отрицания окружающей действительности. Возрастание значимости личных идеалов по мере того, чем выше на баррикады требуется возвести эти идеалы, объясняет ту трудность, какую для человека может составлять способность осмыслить свои действия с точки зрения здравого смысла и, тем более, расстаться с иде-

ей, по факту исчерпавшей себя. Устремление к частным идеалам сопряжено с неготовностью к зрелому восприятию настоящих трудностей, возникающих в коммунитарных экспериментах. Главной из них является необходимость придерживаться последовательного внедрения новых принципов бытия в течение долгого времени, тогда как в воображаемых утопических проектах переход обыкновенно совершается очень быстро. Поэтому утопист-реформатор зачастую либо приходит к разочарованию, либо его проект страдает «перекосями». Вследствие этого многочисленным общинам с претензией на совершенно новый уклад жизни заведомо была суждена недолгая продолжительность эксперимента.

Утопический компас внутренней надежды значительно ослабевает после двух мировых войн (уже к началу первой коммунитарный импульс сильно затухает). Гармоничный и совершенный мир как абстрактный идеал, как совершенная сама по себе идея не исчезает, но изменилась глубина вовлеченности этого идеала в философских сочинениях XX века. Идея «нового человека» представляется необходимой, но в ее основе лежит слишком великое количество трактовок. Информационная эпоха характеризуется отсутствием системности, в сознании современного человека по-прежнему существует клубок противоречащих друг другу моделей будущего, а накопление моделей прошлого и структурное разрастание «второй природы» увеличивает этот клубок.

Несмотря на эфемерность утопических конструкций, в истории человечества насчитываются примеры локального осуществления различных проектов, которые относительно долго работали на реформирование человека. Мы рассмотрели с точки зрения процесса внутреннего преобразования три социальных проекта. В той или иной степени они не только представили собой попытку усовершенствовать какую-либо жизненную модель, но также ознаменовали или подытожили знаковые смены социализующих парадигм. Это «простая», спокойная «утопия трудящихся» на фабрике Роберта Оуэна с

акцентом на воспитание и образование детей; индустриальная коммуна «Онеида» с ее переосмыслением традиционных ценностей и фактором подчинения авторитетному руководителю; рабочая община Артурдейл с ее прогрессивной образовательной моделью.

Обычное свойство социально-утопических экспериментов – это их локализованность, предельность с редкими исключениями в виде рабочих или «зеленых» городков. При этом последние – символ развития прикладного утопического мышления в градостроительстве. «Города-сады» в начале XX в. обозначают, с одной стороны, тягу к природному аспекту утопизма, с другой – новую тенденцию обустройства общества во все более выраженном прикладном конструировании. Чертежи «идеальных городов» существовали издавна, с XV в., но вероятность их воплощения повышается только с прогрессом. Поэтому постепенно упор с мысленно конструируемого идеального общества переносится на идеальную среду, подвластную практическому преобразованию. Романтический флер Просвещения истаял, возвышенная цель превратилась в необходимость упорядочивания, надежда – в стремление к надежности и прагматичности, ожидание лучшего будущего – в подспудное желание не представлять себе будущее слишком подробно, даже слегка затормозить его.

Диапазон социальных проектов показывает, насколько существенно утопическое мышление меняет свои характеристики. В разрезе исторической множественности событий такое его «расслоение» затрудняет выделение в современном утопическом дискурсе каких-либо «чистых» категорий. Одними из новейших терминов становятся практопия и полиутопия, детища второй половины XX века. Они приходят вместе не только с мнением о «конце утопии», но и прогрессистским толкованием современных реалий как уже осуществившейся утопии: сегодняшний мир «утопичен» как никогда, поскольку с технологических позиций движется только вперед, по вектору усовершенствования, а значит, и улучшения. Однако происходит дробление

ценностей, соответствующих процессу социальной дестандартизации и разукрупнения. Эта дезинтеграция – свидетельство кризиса одной определенной утопической модели, ориентированной на изменение всего мира, то есть утопии глобального и даже тоталитарного характера. Поэтому возникают представления о таком проекте социума, который объединит различные социальные системы. Роберт Нозик теоретически выводит полиутопию, то есть «утопию, состоящую из утопий», из множества различных неоднородных сообществ, в которых люди будут вести разный образ жизни в разных институциональных условиях. Примерами могут быть особые кварталы внутри городов.

С другой стороны, практопию, термин Элвина Тоффлера, можно охарактеризовать как образ рационализаторского мышления с утопическим началом. Такое мышление становится имманентным сегодняшним реалиям, учитывая их прагматичный подход к развитию общества и обращение к экологическим мотивам в решении проблем окружающей среды. Осуществляются новые экосоциальные эксперименты, но, наряду со стремлением к улучшению присутствует некая конечная интонация, даже элемент обреченности, потому что сбой в экосистеме планеты может признаваться околокритическим.

Таким образом, возникновение новых форм утопии задается напряжением между реальной действительностью и парадигмой будущего. Но, исходя из вышесказанного, целостное преобразование общества на основе утопических идей пока не представляется возможным, вне зависимости от особенностей постановки конкретного утопического эксперимента. Представления о зрелости человеческого сознания сталкиваются с его реальной неразвитостью, несмотря на отдельные значимые цивилизационные и технические достижения. Внутреннее сопротивление людей утопическим моделям становится симптомом действительного несоответствия этих моделей реальности и личным потребностям индивида.

Заключение

Целью настоящей работы было исследование проблемы формирования личности в социально-утопических экспериментах. В первую очередь рассматривались воспитательно-образовательные аспекты этого процесса, имеющие социообразующую и культурологическую значимость. Для этого пришлось, кроме того, выявить некоторые эволюционные особенности самого феномена утопии.

Первая глава была посвящена рассмотрению утопии как специфического способа оценки действительности. Развитие и наполнение утопического сознания было невозможно без привлечения религиозного фактора. Чтобы проследить ранние механизмы интеграции утопического сознания с трансцендентными трактовками, мы рассмотрели зарождение утопического сознания в качестве одного из аспектов античной философии. Оно берет начало в античной мифологии, где картины идеальной жизни диктовались в основном представлениями о милости богов. Описания «городов, построенных богами и управляемых чтящими богов царями» часто встречаются у Гомера, Тиртея, Гекатея, Диодора Сицилийского и других античных авторов. Древние греки верили, согласно Гесиоду, в Золотой век, в котором люди были счастливы и который они утрачивали с течением времени, пока не оказались в Железном веке, когда счастлив только тот, кто родился и сразу умер, а еще счастливее тот, кто не родился вовсе. За обработкой этой идеи они обращались в прошлое, к истокам. Дело в том, что у истоков стояли боги, – а боги, очевидно, не могли в силу высшего качества своего бытия сотворить или сделать нечто несовершенное. В реальности все постепенно портилось, приходило в упадок, впадало в уныние. Поэтому, чтобы постараться увидеть что-то светлое впереди, нужно было обратить взгляд назад в поисках вдохновения. (Возвращение к этой тенденции позже встречается практически у всех христианских реформаторов, которые обращались своей мыслью к началу первого ве-

ка, к апостольской общине во главе со Спасителем как к идеалу). В идеалистических картинах, которые они рисовали, райское состояние было совершенно естественным для человека, к нему не приходилось адаптироваться, приспособливаться. В них отсутствовал всякий переход или перелом сознания, процесс становления исключался в принципе. Боги были милостивы и щедры и не принуждали людей ни к чему.

Появляется и другой тип утопий – проекты идеальных государств, «рекомендованные к осуществлению», – у пифагорейцев, у Платона. Также божественные идеалы и поэтическая героика дальних странствий сообщают грекам стремление к высоким стандартам в воспитании и образовании – внимание уделяется и духовной, и физической сторонам развития личности. Из греческих размышлений пришло огромное количество идей и направлений, заимствованных для последующего развития в утопическом жанре.

Вследствие всего перечисленного, именно греческое наследие объективирует для остального мира тягу к совершенствованию. Греки углубили тенденцию восприятия воображаемых обществ как обладающих определенными стандартами, побуждающих стремиться к их воссозданию или повторению.

«Небесная ось» утопизма сохраняется параллельно мировоззренческой экспансии христианства вплоть до эпохи Реформации – даже когда после великих географических открытий религиозные миссии осваивают Новый Свет, они пытаются создать не земной рай для человека, но перенести царство небесное на землю. Картина мира укрупнилась, а восприятие человеком своего места в этой картине усложнилось. Пространственное расширение границ обитаемого мира приводит к выходу за существующие пределы и в утопическом мышлении. Новооткрытые земли и коренные «нецивилизованные» южноамериканские народы кажутся миссионерам из Старого Света первозданным материалом для воплощения идеального континуума, для создания свободного от пороков общества, а в широком смысле – вероятностью обновления христианства в духе первых апостолов.

Мы подробно показали, какое значение в качестве «первозданной земли» имел Новый Свет для Старого и как это обусловило социальные эксперименты по отношению к индейцам, которых европейцы воспринимали по-разному, в том числе не считая за полноценных людей. Однако гуманистически мыслящая часть светских и религиозных мыслителей Европы обеспечила, в частности, создание госпитальных деревень для помощи индейцам в Новой Испании и в целом – синтез культур в Южной и Средней Америке (в отличие от Северной).

Важно отмечать, что Америка оказала неодинаковое влияние на развитие утопической мысли в Старом Свете: если для основной части Старого Света Новый стал духовным продолжением утопического мышления и следующей страницей в развитии утопического дискурса, то для колонизаторов с Иберийского полуострова – его материальным образованием. Для испанцев, открывших Европе Новый Свет, Америка явилась их собственным местом утопических чаяний, и это объясняет отсутствие в испанской и португальской истории идей того множества теоретических утопий, которое родилось в других странах Европы.

Также к заметным результатам европейской деятельности на южноамериканском континенте относится социальный эксперимент Ордена иезуитов в Парагвае. Это был уникальный длительный (полтора столетия) опыт, включивший в себя христианизацию автохтонного индейского населения, объединения его в поселения-редукции, организацию его жизненного уклада с интеграцией старых и новых занятий. Иезуитское государство то и дело приравнивается к воплощенной утопии, принявшей христианское измерение.

Кроме того, с этой стадии в истории человечества – и в дискурсе нашего исследования – возникает мотив активного, прикладного преобразования человека человеком. Это преобразование на сознательном уровне включает именно тот аспект, который отличает его от простой системы воспитания, допустим, у тех же греков, – аспект изменения человека *другого*, не соответ-

ствующего представлением в превосходной степени. То есть речь идет не просто о переходе в состояние с какими-то благоприобретенными посредством воспитания чертами и знаниями, но о переводе из состояния с выделенными плохими чертами в состояние, от этих плохих черт избавленное, более правильное и подходящее.

Главное следствие встречи западного христианского мышления с Новым Светом заключалось в том, что благодаря ей западный человек развивает в себе свойства демиурга, которые открыл в нем Ренессанс. Вследствие этого христианско-утопическая перспектива размывается динамикой дальнейших социальных процессов Нового времени. Ренессансная секуляризация утопического мышления привела к разрушению глобального утопизма: пока мир мыслился в видимых пределах, он мог охватываться теоретической универсальностью христианской церкви. Тенденция к рационализму, просвещению и научно-технический прогресс усложняют картину мира и производят диверсификацию человеческих взаимоотношений во всех сферах – социальной, политической, трудовой, личной. Это отражается и на характере утопии: утопизм получает привязку уже к земной оси, авторские сочинения развивают в жанре множество направлений, становятся более ориентированными на исправление недостатков существующего общества – как конструктивно, с обращением к социальной реальности, так и по-прежнему прекраснодушно. Утопия все больше вписывается в контекст волнующих общество насущных тем: так, на почве буржуазных революций всходит социальный утопизм, а эпоха колониализма и быстрой модернизации – несколько десятилетий, предшествовавших Первой мировой войне – приносит с собой популярность «империалистических» утопий. В некоторых из них продолжают доминировать религиозные мотивы, поскольку возможность восстановления христианства в качестве источника духовного влияния гипотетически не вычеркивается.

Дальнейший технологический прогресс и мировые конфликты ведут к тому, что идеалистическая структура мышления индивидуализируется, этические ценности релятивизируются. Все это приводит к вытеснению христианства с первого уровня влияния и росту различных духовно-искательских движений и экспериментальных общин, испытывающих те или иные условия и возможности совместного существования. Супранатуралистическое, то есть собственно религиозное, содержание христианской веры где-то отходит на задний план, где-то и отрицается полностью. Социальные устремления, в противовес своему мифологическому и религиозному облачению в средних веках, трансформируются сегодня вдвойне – уже пройдя через Возрождение и Новое время с их рационализаторскими принципами мышления и научно-техническим прогрессом и подвергаясь намеренному вскрытию сегодняшним религиозным модернизмом. Возникает проблема сочетания движения мира к самодостаточности с верой в Христа, что порождает теории о безрелигиозном христианстве и «совершеннолетию» мира, который «вырос» и больше не нуждается в идее Бога.

Можно согласиться с тем, что кризис духовности нарастает, раздаются открытые заявления о наступлении «постхристианской цивилизации», но в то же время невозможно окончательно похоронить Бога, как и забыть его. Это уже не относится к категории чистой религии, – это неотъемлемый культурный пласт. Христианские ценности – исток европейской цивилизации, и отказ от них способен разъять саму основу существования государств, погубить общественную мораль и публичный дух, в рамках которых совершаются нормативные взаимодействия между людьми, общественными институтами, государствами.

Проблема нашей сегодняшней информационной реальности, из-за которой расслаивается ее христианское наполнение, – в том самом постмодернистском множестве смыслов, которое усложняет подбор подходящих трактовок и этических решений. Человек осознал, что этические ценности могут

быть конвенциональными. В условиях многоуровневой и многонациональной этичности, когда неприемлемое в одних культурах вполне допускается в других, в условиях размытия внутреннего чувства нормы, когда сплавляются в сознании различные модели поведения и типы взаимоотношений, сведения о которых распространяются средствами информации, – в этих условиях мы видим, что даже «абсолютные» христианские заповеди подвергаются сомнению и дефрагментации.

Это растущее множество смыслов и расширение социальных условий также обуславливает все более заметное отделение утопии от религии. Теперь обнаруживается легкость в принятии идеи совершенно безрелигиозной утопии, новый социальный контекст допускает это. Но, хотя у современного человека может отсутствовать прямая потребность во включении в свою жизнь заметного религиозного измерения, у него не происходит выработка утопического сознания. Утопия в плюралистическом мире рассеивается и находит выражение в совершенно новых формах. Характеристика этих форм дается во второй главе.

Далее, во второй главе мы рассматриваем утопическое мышление как специфический способ формирования личности.

Нагружение картины мира новыми смыслами и усложнение восприятия ставят перед утопистами задачу формирования такой системы воспитания и образования, которая могла бы обусловить отсутствие изъянов в цикле социально-культурного воспроизводства человека. Чаще всего для утопистов это представляет определенное затруднение, и они либо весьма скупо рассматривают этот вопрос, либо дают некие общие характеристики, либо в принципе могут обходить его замалчиванием. В этом контексте мы рассматриваем некоторые альтернативные варианты образовательных систем, взятые из художественной литературы и подчеркивающие фундаментальную роль образования и воспитания в процессе совершенствования человека.

Плюралистическая картина мира, разбавившая в новое время влияние христианской церкви, секуляризует утопизм и переводит его в прагматическую плоскость. Этот же плюрализм и взаимодействие культур продуцируют новые педагогические методики, которые также находят свое отражение в утопии. Расширение возможностей образовательно-социетальных практик интегрируется с подъемом коммунитарного движения, начинающимся преимущественно в Америке с середины XIX столетия. При изучении коммунитарных экспериментов обращается внимание на тот факт, что, в отличие от европейской утопии, апеллирующей к потерянному раю, американская практически всегда держится настоящего. Мы обнаруживаем в этом историческое повторение: как в XVI-XVII в. новооткрытый американский континент стал для Европы воплощенной утопией, предоставлявшей возможность «обновления» в широком смысле – новые земли, новые способы построить другое общество, так и в XIX в. – сценой для изобильной плеяды коммунитарных экспериментов.

Осуществление утопических проектов этой эпохи выявляет новую «антропологическую настройку», актуальную в контексте задач данного исследования. Для большинства утопических экспериментаторов их проекты при переходе на ступень практического осуществления быстро перестают представлять интерес. Такое положение связано с особенностями человеческой психики, избирающей утопию не только в качестве формы умозрительной трансформации реальности, но и психологической защиты или отрицания окружающей действительности. Возрастание значимости личных идеалов по мере того, чем выше на баррикады требуется возвести эти идеалы, объясняет ту трудность, какую для человека может составлять способность осмыслить свои действия с точки зрения здравого смысла и, тем более, расстаться с идеей, по факту исчерпавшей себя. Устремление к частным идеалам сопряжено с неготовностью к зрелому восприятию настоящих трудностей, возникающих в коммунитарных экспериментах. Главной из них является необходимость

придерживаться последовательного внедрения новых принципов бытия в течение долгого времени, тогда как в воображаемых утопических проектах переход обыкновенно совершается очень быстро. Поэтому утопист-реформатор зачастую либо приходит к разочарованию, либо его проект страдает «перекосями». Вследствие этого многочисленным общинам с претензией на совершенно новый уклад жизни заведомо была суждена недолгая продолжительность эксперимента.

Утопический компас внутренней надежды значительно ослабевает после двух мировых войн (уже к началу первой коммунистический импульс сильно затухает). Гармоничный и совершенный мир как абстрактный идеал, как совершенная сама по себе идея не исчезает, но изменилась глубина вовлеченности этого идеала в философских сочинениях XX века. Идея «нового человека» представляется необходимой, но в ее основе лежит слишком великое количество трактовок. Информационная эпоха характеризуется отсутствием системности, в сознании современного человека по-прежнему существует клубок противоречащих друг другу моделей будущего, а накопление моделей прошлого и структурное разрастание «второй природы» увеличивает этот клубок.

Несмотря на эфемерность утопических конструкций, в истории человечества насчитываются примеры локального осуществления различных проектов, которые относительно долго работали на реформирование человека. Мы рассмотрели с точки зрения процесса внутреннего преобразования человека три социальных проекта. В той или иной степени они не только представили собой попытку усовершенствовать какую-либо жизненную модель, но также ознаменовали или подытожили знаковые смены социализующих парадигм. Это «простая», спокойная «утопия трудящихся» на фабрике Роберта Оуэна с акцентом на воспитание и образование детей; индустриальная коммуна «Онеида» с ее переосмыслением традиционных ценностей и факто-

ром подчинения авторитетному руководителю; рабочая община Артурдейл с ее прогрессивной образовательной моделью.

Обычное свойство социально-утопических экспериментов – это их локализованность, предельность с редкими исключениями в виде рабочих или «зеленых» городков. При этом последние – символ развития прикладного утопического мышления в градостроительстве. «Города-сады» в начале XX в. обозначают, с одной стороны, тягу к природному аспекту утопизма, с другой – новую тенденцию обустройства общества во все более выраженном прикладном конструировании. Чертежи «идеальных городов» существовали издавна, с XV в., но вероятность их воплощения повышается только с прогрессом. Поэтому постепенно упор с мысленно конструируемого идеального общества переносится на идеальную среду, подвластную практическому преобразованию. Романтический флер Просвещения истаял, возвышенная цель превратилась в необходимость упорядочивания, надежда – в стремление к надежности и прагматичности, ожидание лучшего будущего – в подспудное желание не представлять себе будущее слишком подробно, даже слегка затормозить его.

Диапазон социальных проектов показывает, насколько существенно утопическое мышление меняет свои характеристики. В разрезе исторической множественности событий такое его «расслоение» затрудняет выделение в современном утопическом дискурсе каких-либо «чистых» категорий. Одними из новейших терминов становятся практопия и полиутопия, детища второй половины XX века. Они приходят вместе не только с мнением о «конце утопии», но и прогрессистским толкованием современных реалий как уже осуществившейся утопии: сегодняшний мир «утопичен» как никогда, поскольку с технологических позиций движется только вперед, по вектору усовершенствования, а значит, и улучшения. Однако происходит дробление ценностей, соответствующих процессу социальной дестандартизации и разукрупнения. Эта дезинтеграция – свидетельство кризиса одной определенной

утопической модели, ориентированной на изменение всего мира, то есть утопии глобального и даже тоталитарного характера. Поэтому возникают представления о таком проекте социума, который объединит различные социальные системы. Роберт Нозик теоретически выводит полиутопию, то есть «утопию, состоящую из утопий», из множества различных неоднородных сообществ, в которых люди будут вести разный образ жизни в разных институциональных условиях. Примерами могут быть особые кварталы внутри городов.

С другой стороны, практопию (термин Элвина Тоффлера) можно охарактеризовать как образ рационализаторского мышления с утопическим началом. Такое мышление становится имманентным сегодняшним реалиям, учитывая их прагматичный подход к развитию общества и обращение к экологическим мотивам в решении проблем окружающей среды. Осуществляются новые экосоциальные эксперименты, но, наряду со стремлением к улучшению присутствует некая конечная интонация, даже элемент обреченности, потому что сбой в экосистеме планеты может признаваться околоритическим.

Таким образом, возникновение новых форм утопии задается напряжением между реальной действительностью и парадигмой будущего. Как видно, характерологическим признаком современного утопического мышления становится избавление от трансцендентализма и переход в постнеклассическую категорию детерминирования. Социальный идеал приобретает утилитарное, внешнесредовое значение, выражающееся в реалистических альтернативах по типу практопии, полиутопии. Но и такие формы выражения идеала требуют непростых условий осуществления.

Впрочем, по отношению к процессам воспитания и образования полиутопичные подходы также представляются и более подходящими, и более сложными одновременно. С одной стороны, поливариантность подходов имеет свой резон: это обеспечение применения широкого спектра педагоги-

ческих практик, соответствующих различным проявлениям детской природы. С другой стороны, следует различать ситуации, требующие универсализации в определенной степени. Это может касаться как дисциплинарного аспекта, так и чисто педагогического. Например, непродуманное воплощение методики инклюзивного обучения, при которой в одном классе могут быть собраны дети с нормальным развитием и дети с дефектами развития, способно повлечь за собой ухудшение образовательной ситуации у всех категорий учащихся.

Конечно, говоря о применимости тех или иных практик в воспитании и образовании, мы опираемся на то же идеалистическое долженствование, которое отличает утопическое сознание. Поэтому, в целом, мы полагаем, что сохраняется необходимость в дальнейшем исследовании постнеклассических модификаций утопии и более детальном изучении всей совокупности социокультурных условий, которые способствуют возникновению и реализации утопических идей как в индивидуальных поведенческих практиках, так и на институциональном уровне. Актуализируется разработка применимого к современным реалиям методологического инструментария для выявления и изучения источников и направлений индивидуального утопического импульса на межличностном уровне.

Список использованных источников

1. Адо, П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо ; предисл. А. Дэвидсона ; [пер. с фр. при участии В. А. Воробьева]. – М. : Степной ветер ; СПб. : Коло, 2005. – 448 с.
2. Аинса, Ф. Реконструкция утопии : эссе / Ф. Аинса ; предисл. Ф. Майора ; пер. с фр. Е. Гречаной, И. Стаф. – М. : Наследие, 1999. – 207 с.
3. Александер, Дж. Прочные утопии и гражданский ремонт / Дж. Александер // Социологические исследования. – 2002. – № 10. – С. 3-11.
4. Анекштейн, А. И. Роберт Оуэн: его жизнь, учение и деятельность / А. Анекштейн. – М. : Соцэкгиз, 1937. – 288 с.
5. Аристотель. Сочинения : в 4 т. Т. 1 / Аристотель. – М. : Мысль, 1969. – 552 с.
6. Аристотель. Этика. Кн. 2 / Аристотель. – М. : АСТ, 2010. – 496 с.
7. Ахиезер, А. С. Гуманизм как элемент культуры / А. С. Ахиезер, С. Я. Матвеева // Общественные науки. – 1990. – № 2. – С. 143-158.
8. Ахиезер, А. С. Между циклами мышления и циклами истории / А. С. Ахиезер // Общественные науки и современность. – 2002. – № 3. – С. 122-132.
9. Балагушкин, Е. Г. Новые религии как социокультурный и идеологический феномен / Е. Г. Балагушкин // Общественные науки и современность. – 1996. – № 5. – С. 90-100.
10. Баталов, Э. Я. В мире утопии: пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах / Э. Я. Баталов. – М. : Политиздат, 1989. – 320 с.
11. Баталов, Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США / Э. Я. Баталов. – М. : Наука, 1982. – 336 с.
12. Бауман, З. Город страхов, город надежд / З. Бауман // Логос. – 2008. – № 3. – С. 24-53.

13. Бачинин, В. А. Постмодернизм и христианство / В. А. Бачинин // *Общественные науки и современность*. – 2007. – № 4. – С. 162-171.
14. Беллами, Э. Остров ясновидцев [Электронный ресурс] / Э. Беллами. – Режим доступа: <http://flibusta.net/b/5942/read>
15. Бим-Бад, Б. М. Введение в проблематику педагогической антропологии [Электронный ресурс] / Б. М. Бим-Бад. – Режим доступа: http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=11
16. Бим-Бад, Б. М. Очерки по истории и теории педагогики / Б. М. Бим-Бад. – М. : Изд-во УРАО, 1993. – 272 с.
17. Бим-Бад, Б. М. Педагогико-антропологическое основание теории и практики современного образования / Б. М. Бим-Бад. – Режим доступа: http://bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=95&binn_rubrik_pl_articles=69
18. Бражников, И. Утопия и апокалипсис [Электронный ресурс] / И. Бражников. – Режим доступа: http://www.intelros.ru/intelros/reiting/rejting_09/material_sofiy/8733-utopiya-i-apokalipsis.html
19. Брант, С. Корабль дураков / С. Брант ; Э. Роттердамский. Похвала глупости. Навозник гонится за орлом. Разговоры запросто ; У. фон Гуттен. Письма темных людей. Диалоги. – М., 1971.
20. Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 96 с.
21. Бровко, Л. Н. Христианский социализм Крайзау. Идеи переустройства Германии / Л. Н. Бровко // *Общественная мысль в контексте истории культуры* : сб. в честь Альфреда Энгельбертовича Штекли / [редкол.: О. Ф. Кудрявцев (отв. ред.) и др.]. – М. : Наука, 2004. – С. 340-368.
22. Бьюкенен, П. Дж. Смерть Запада / П. Дж. Бьюкенен ; [пер. с англ. А. Башкирова]. – М. : АСТ, 2003. – 444 с.

23. Вернер, Й. Пайдейя : воспитание античного грека : (эпоха велик. воспитателей и воспитат. систем). В 3 т. Т. 1 / Й. Вернер ; пер. с нем. М. Н. Ботвинника. – М. : Греко-лат. каб. Ю. А. Шичалина, 2001. – 593 с.
24. Гомер. Одиссея / Гомер ; пер. с древнегреч. В. Жуковского. – М. : Правда, 1985. – 320 с.
25. Гусейнов А. А. Философия как утопия для культуры / А. Гусейнов // Вопросы философии. – 2009. – № 1. – С. 11-16.
26. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. Т. 4. Р-V / В. Даль. – М. : Рус. яз., 1980. – 683 с.
27. Делор, Ж. Образование: необходимая утопия / Ж. Делор // Педагогика. – 1998. – № 5. – С. 32.
28. Диодор, Сицилийский. Диодора Сицилийскаго Историческая библиотека. Кн. VI [Электронный ресурс] / Диодор С. – Режим доступа:
<http://ancientrome.ru/antlittr/diodoros/diod06-f.htm>
29. Дион, Хрисостом. Олимпийская речь, или об изначальном сознании божества / Дион Х. // Ораторы Греции : [сборник] : пер. с древнегреч. / [состав и науч. подгот. текстов М. Гаспарова ; вступ. ст. В. Боруховича, с. 5-24 ; коммент. И. Ковалевой, О. Левинской]. – М. : Худож. лит., 1985. – С. 283-303.
30. Донских, О. А. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии / О.А. Донских; [в соавт. с А.Н. Кочергиным]. – М.: МГУ, 1993. – 240 с.
31. Донских О. А., Шатула Т. Г. Утопия и формирование личности / О. А. Донских, Т. Г. Шатула // Утопия и образование : сб. трудов междунар. науч.-практ. конф. / Томск. гос. пед. ун-т ; [редкол.: И. В. Мелик-Гайказян (отв. ред.) и др.]. – Томск : Издательство ТГУ. – 2011. – 234 с.
32. Ерохин, А. К. Джон Дьюи о социальной роли образования / А. К. Ерохин // Философия образования. – 2006. – № 1. – С. 68-73.

33. Жувенель, Б. де. Этика перераспределения [Электронный ресурс] / Б. де Жувенель. – М. : Ин-т национ. модели экономики, 1995. – Режим доступа: http://www.libertarium.ru/l_lib_ethics
34. Иванченко, Г. В. Идея совершенства в психологии и культуре / Г. Иванченко. – М. : Смысл, 2007. – 256 с.
35. Ивонин, Ю. П. Социальный идеал как предмет философского исследования / Ю. П. Ивонин // Идеи и идеалы. – 2009. – № 1. – С. 59-68.
36. Йоас, Х. Будущее христианства / Х. Йоас // Социологические исследования. – 2009. – № 11. – С. 78-88.
37. Кард, О. С. Соната без сопровождения [Электронный ресурс] / О. С. Кард. – Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/68271/read>
38. Кирвель, Ч. С. Утопическое сознание: сущность, социально-политические функции / Ч. С. Кирвель. – Минск : Издательство «Университетское», 1989. – 192 с.
39. Киселев, Г. С. Религиозные смыслы мира человека / Г. С. Киселев // Вопросы философии. – 2011. – № 5. – С. 18-29.
40. Кокс Х. Мирской град / Х. Кокс. Пер. с англ. О.Боровой и К. Туровской. Под общей ред. и с примеч. О. Боровой. Послесл. С. Лёзова. — М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. — 263 с.
41. Коллинз, Ф. Доказательство Бога : аргументы ученого / Ф. Коллинз ; пер. с англ. [М. Суханова]. – М. : Альпина нон-фикшн, 2009. – 216 с.
42. Краснов, М. А. Государство и небо (отрывки из ненаписанной книги) / М. А. Краснов // Полития. – 2005. – № 4. – С. 107-135.
43. Кузнецова, Т. В. Историческое в природе человека / Т. В. Кузнецова, В. М. Оруджев // Вопросы философии. – 2012. – № 4. – С. 14-24.
44. Ласки, М. Утопия и революция / М. Ласки // Утопия и утопическое мышление : антол. заруб. лит. : пер. с англ., нем., фр. и др. яз. / сост., предисл. [с. 3-20] и общ. ред. В. А. Чаликовой. – М. : Прогресс, 1991. – С. 170-209.

45. Лекторский, В. А. *Философия, общество знания и перспективы человека* / В. А. Лекторский // *Вопросы философии*. – 2010. – № 8. – С. 30-34.
46. Лекторский, В. А. *Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм* / В. А. Лекторский // *Вопросы философии*. – 2001. – № 4. – С. 3-9.
47. Лукацкий, М. А. *Человек обучающийся (Homo Educandus): от античности до современности* / М. А. Лукацкий // *Новое в психолого-педагогических исследованиях : теоретические и практические проблемы психологии и педагогики*. – 2008. – № 1. – С. 6-35.
48. Лукин, А. А. *Социальная утопия в теории и практике общественных преобразований : автореф. дис. ... канд. филос. наук* / Лукин А. А. – М., 1991. – 16 с.
49. Мангейм, К. *Диагноз нашего времени [сборник : пер. с нем. и англ.]* / К. Мангейм. – М. : Юрист, 1994. – 693 с.
50. Мангейм, К. *Идеология и утопия* / К. Мангейм // *Утопия и утопическое мышление : антол. зарубеж. лит. : пер. с англ., нем., фр. и др. яз. / сост., предисл. [с. 3-20] и общ. ред. В. А. Чаликовой*. – М. : Прогресс, 1991.
51. Маркс, К., Энгельс, Ф. *Сочинения* / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Издательство политической литературы, 1955.
52. Маркс, К., Энгельс, Ф. *Сочинения* / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1974.
53. Мартынов, Д. Е. *Существовала ли в Китае утопия?* / Д. Е. Мартынов // *Вопросы философии*. – 2011. – № 12. – С. 150-160.
54. Мартынов, Д. Е. *К рассмотрению семантической эволюции понятия «утопия» (XVI-XIX в.)* / Д. Е. Мартынов // *Вопросы философии*. – 2009. – № 6. – С. 162-171.
55. Мартынов, Д. Е. *К рассмотрению семантической эволюции понятия «утопия» (XX в.)* / Д. Е. Мартынов // *Вопросы философии*. – 2009. – № 10. – С. 152-158.

56. Мильтон, Дж. Возвращенный рай : поэма / Дж. Мильтон ; пер. с англ. С. Александровского. – М. : Время, 2001. – 192 с.
57. Мильтон, Дж. Потерянный рай / Дж. Мильтон ; пер. с англ. А. Штейнберга. – М. : Худож. лит., 1982. – 414 с.
58. Митрохин, Л. Н. Философия религии: новые перспективы / Л. Н. Митрохин // Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 18-36.
59. Мор Т. Золотая книга, столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия / Т. Мор // Утопический роман XVI-XVII веков : пер. с лат. [А. Малеина, Ф. Петровского]. – М. : Художественная литература, 1971. – С. 39-140.
60. Мортон, А. Л. Английская утопия / А. Л. Мортон ; пер. О. В. Волков ; под ред. В. Ф. Семенова ; вступ. ст. В. Ф. Семенов. – М. : Изд-во иностр. лит., 1956. – 278 с.
61. Мэньюэль, Ф. Э. Утопическое мышление в западном мире: рай земной для простого человека / Ф. Э. Мэньюэль, Фр. П. Мэньюэль // Утопия и утопическое мышление : антол. заруб. лит. : пер. с англ., нем., фр. и др. яз. / сост., предисл. [с. 3-20] и общ. ред. В. А. Чаликовой. – М. : Прогресс, 1991.
62. Нисбет, Р. Прогресс : история идеи / Р. Нисбет ; пер. с англ. [под ред. Ю. Кузнецова и Гр. Сапова]. – М. : ИРИСЭН, 2007. – 557 с.
63. Нозик, Р. Анархия, государство и утопия / Р. Нозик ; пер. с англ. [Б. Пинскера]. – М. : ИРИСЭН, 2008. – 424 с.
64. Осинковский И. Н. Томас Мор и его Утопия / И. Н. Осинковский // Т. Мор. Утопия. – Вступительная статья. – М. : Наука, 1978.
65. Паниотова, Т. С. Рождение утопии: латиноамериканский контекст / Т. С. Паниотова // Вопросы философии. – 2005. – № 10. – С. 68-77.
66. Паниотова, Т. С. Утопия и миф в латиноамериканской культуре: к проблеме взаимосвязи / Т. С. Паниотова // Латинская Америка. – 2005. – № 5. – С. 86-91.

67. Платон. Государство / Платон // Сочинения : в 3 т. Т. 3, ч. 1 / Платон ; под ред. В. Ф. Асмуса. – М. : Мысль, 1971.
68. Платон. Законы / Платон // Сочинения : в 3 т. Т. 3, ч. 2 / Платон ; под ред. А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1972.
69. Платон. Послезаконие / Платон // Сочинения : в 3 т. Т. 3, ч. 2 / Платон ; под ред. А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1972.
70. Платон. Сочинения : в 3 т. Т. 2 / Платон ; под ред. А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1970. – 620 с.
71. Платон. Сочинения : в 3 т. Т. 3 / Платон ; под ред. А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1972. – 678 с.
72. Реати, Ф. Э. Бог в XX веке: Человек – путь к пониманию Бога (Западное богословие XX века) / Ф. Э. Реати. – СПб. : Европ. Дом, 2002. – 186 с.
73. Ревякин, А. В. Новые архивные документы об Этьене Кабе и икарийском коммунизме / А. В. Ревякин // Общественная мысль в контексте истории культуры : сб. в честь Альфреда Энгельбертовича Штекли / [редкол.: О. Ф. Кудрявцев (отв. ред.) и др.]. – М. : Наука, 2004. – С. 277-295.
74. Розин, В. М. Рефлексия образов и сферы образования [Электронный ресурс] / В. М. Розин. – Режим доступа: <http://www.fondgp.ru/lib/mmk/46>
75. Румер-Зараев, М. В мире реализованных утопий / М. Румер-Зараев // Дружба народов. – 2008. – № 4. – С. 138-160.
76. Семенов, С. И. Идеи гуманизма в ибероамериканских культурах: история и современность / С. И. Семенов // Историческая психология и социология истории. – 2009. – Т. 2, № 1. – С. 187-204.
77. Сенько, Ю. Образование: обращенность в будущее / Ю. Сенько // Alma mater (Вестник Высшей школы). – 2006. – № 3. – С. 3-10.
78. Соловейчик С. «Агу» и «бука» / С. Соловейчик // Новый мир. – 1985. – № 3.
79. Сомин, Н. В. Государство иезуитов в Парагвае [Электронный ресурс] / Н. В. Сомин. – Режим доступа: <http://chri-soc.narod.ru/iesu.htm>

80. Суслов, М. Д. Феномен империалистического утопизма / М. Д. Суслов // Вопросы философии. – 2010. – № 4. – С. 18-29.
81. Татаркевич, В. О счастье и совершенстве человека / В. Татаркевич ; сост. и пер. с пол. Л. В. Коноваловой. – М. : Прогресс, 1981. – 366 с.
82. Тиллих, П. Избранное. Теология культуры : [пер. с англ.] / П. Тиллих ; [отв. ред. и авт. послесл. С. В. Лезов]. – М. : Юристъ, 1995. – 479 с.
83. Толстой, А. К. Иоанн Дамаскин / А. К. Толстой. – М. : Правда, 1986. – 480 с.
84. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер ; [пер. с англ. К. Ю. Бурмистрова и др.]. – М. : АСТ : АСТ Москва, 2010. – 784 с.
85. Угринович, Д. М. Безрелигиозное христианство Дитриха Бонхеффера и его продолжателей / Д. М. Угринович // Вопросы философии. – 1968. – № 2. – С. 94-102.
86. Уэллс Г. Современная утопия / Г. Уэллс // Завтра: Фантаст. альманах. Вып. 1. – М. : Текст. – 1991. – С. 120-130.
87. Франк, С. Л. Ересь утопизма : критика идейных основ религиоз., полит. и соц. утопизма / С. Л. Франк. – [Buenos Aires] : Русь, 1994. – 35 с.
88. Фрейденберг, О. М. Утопия / О. М. Фрейденберг // Вопросы философии. – 1990. – № 5. – С. 148-167.
89. Хаксли, О. О дивный новый мир / О. Хаксли ; [пер. с англ. О. Сороки]. – М. : АСТ ; Владимир : ВКТ, 2010. – 284 с.
90. Хейфец, М. Р. Ханна Арендт судит XX век / М. Хейфец. – М. ; Иерусалим : ДААТ/Знание, 2003. – 275 с.
91. Чаликова, В. А. Утопия рождается из утопии : эссе разных лет / В. Чаликова ; послесл. Г. Федорова. – London : Overseas publ. interchange, 1992. – 216 с.
92. Черткова, Е. Л. Метаморфозы утопического сознания (от утопии к утопизму) / Е. Л. Черткова // Вопросы философии. – 2001. – № 7. – С. 47-58.
93. Шацкий, Е. Утопия и традиция / Е. Шацкий. – М., 1990. – 456 с.

94. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека / Пер. Э. Радлова // Шиллер Ф. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. – М. : Худлит, 1957.
95. Штекли, А. Э. Утопии и социализм / А. Э. Штекли. – М. : Наука, 1993. – 272 с.
96. Эко, У. Диалог о вере и неверии / У. Эко и кардинал Мартини ; [пер. с ит. Н. Холмогорова]. – 2-е изд. – М. : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2007. – 119 с.
97. Эрлихсон, И. М. Социальные утопии и предпринимательские проекты в английской общественной мысли XVII в. / И. М. Эрлихсон // Вопросы истории. – 2009. – № 4. – С. 158-168.
98. Ямвлих. О Пифагоровой жизни / Ямвлих ; вступ. ст. и пер. И. Ю. Мельниковой. – М. : Алетея, 2002. – 192 с.
99. Allen, L. A. Silenced Sisters: Dewey's Disciples in a Conservative New South, 1900-1940 // The Journal of the Gilded Age and Progressive Era. – 2006. – Vol. 5, No. 2. – P. 119-137.
100. Baudin, L. A Socialist Empire. The Incas of Peru / L. Baudin. – Princeton at al. : D. van Nostrand Inc., 1961. – 464 p.
101. Berger, P. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion / P. Berger. – New York : Anchor Books, 1967. – 230 p.
102. Bierman, J. Science and Society in the New Atlantis and Other Renaissance Utopias / J. Bierman // PMLA. – 1963. – Vol. 78, No. 5. – P. 492-500.
103. Bushnell, A. T. Missions and Moral Judgement / A. T. Bushnell // OAH Magazine of History. – 2000. – Vol. 14, No. 4. – P. 20-23.
104. Callenbach, E. Ecotopia. The Notebooks and Reports of William Weston / E. Callenbach. – N.Y. ; Toronto, 1977.
105. Champney, F. Utopia, Ltd. / F. Champney // The Antioch Review. – 1948. – Vol. 8, No. 3. – P. 259-280.
106. Christiania: facts and history [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.spirehuset.net/christiania-facts-and-history>

107. Cioran E. Mechanism of Utopia / E. Cioran, R. Howard // Grand Street. – 1987. – Vol. 6, No. 3. – P. 83-97.
108. Denham, A. How Freiburg ended up with utopian green districts [Электронный ресурс] / A. Denham. – Режим доступа:
<http://www.planningobserver.com/index.php/how-freiburg-ended-up-with-utopian-green-districts-more/>
109. Denson, S. Disney's Utopia: Dream and Reality / Shane Denson. – University of Hannover, English Department : Academic Writing SoSe, 2005.
110. Dickson, D. R. Johann Valentin Andreae's Utopian Brotherhoods / Donald R. Dickson // Renaissance Quarterly. – 1996. – Vol. 49, No. 4. – P. 760-802.
111. Dickson, D. R. The Tessera of Antilia: Utopian Brotherhoods & Secret Societies in the Early Seventeenth Century / Donald R. Dickson. – Leiden ; Boston ; Koln : Brill, 1998.
112. Donnelly I. The Golden Bottle, or The Story of Ephraim Benezet of Kansas [Электронный ресурс] / I. Donnelly. – Режим доступа:
http://openlibrary.org/books/OL7036713M/The_golden_bottle_or_The_story_of_Ephraim_Benezet_of_Kansas
113. Etzioni, A. Creating Good Communities and Good Societies / A. Etzioni // Contemporary Sociology. – 2000. – Vol. 29, No. 1, Utopian Visions: Engaged Sociologies for the 21st Century. – P. 188-195.
114. Fischer, R. A Story of the Utopian Vision of the World / R. Fischer // Diogenes. – 1993. – No 163. – P. 5-25.
115. Giesecke, A. L. Homer's Eutopolis: Epic Journeys and the Search for an Ideal Society / A. L. Giesecke // Utopian Studies. – 2003. – Vol. 14, No. 2. – P. 23-40.
116. Graus, F. Social Utopias in the Middle Ages / F. Graus // Past & Present. – 1967. – No. 38. – P. 3-19.
117. Grendler, P. F. Utopia in Renaissance Italy: Doni's «New World» / Paul F. Grendler // Journal of the History of Ideas. – 1965. – Vol. 26, No. 4. – P. 479-494.

118. Groag Bell, S. Johan Eberlin Von Günzburg's Wolfaria: The First Protestant Utopia / Susan Groag Bell // *Church History*. – 1967. – Vol. 36, Issue 02. – P. 122-139.
119. Groh, J. E. Antonio Ruíz de Montoya and the Early Reductions in the Jesuit Province of Paraguay / John E. Groh // *The Catholic Historical Review*. – 1970. – Vol. 56, No. 3. – P. 501-533.
120. Hahn A. Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte / A. Hahn. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2000. – 514 p.
121. Halpin, D. The Nature of Hope and Its Significance for Education / D. Halpin // *British Journal of Educational Studies*. – 2001. – Vol. 49, No. 4. – P. 392-410.
122. Halpin, D. Utopianism and Education: The Legacy of Thomas More / D. Halpin // *British Journal of Educational Studies*. – 2001. – Vol. 49, No. 3. – P. 299-315.
123. Huxley, A. Double Look at Utopia: the Llano del Rio Colony / A. Huxley, P. Kagan // *California Historical Quarterly*. – 1972. – Vol. 51, No. 2. – P. 117-154.
124. Jacobsen, M. From Solid Modern Utopia to Liquid Modern Anti-Utopia? Tracing the Utopian Strand in the Sociology of Zygmunt Bauman / M. Jacobsen // *Utopian Studies*. – 2004. – Vol. 15, No. 1. – P. 63-87.
125. Janzen, R. The Rise and Fall of Synanon: Californian Utopia / R. Janzen. – Baltimore ; London : The John Hopkins University Press., 2001. – 301 p.
126. Kandel, I. L. Educational Utopias / I. L. Kandel // *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. – 1944. – Vol. 235. – P. 41-48.
127. Kautsky, K. Socialism and Colonial Policy: An Analysis / K. Kautsky. – Belfast : Athol Books. – 1975.
128. Kiernan, V.G. The Lords of Human Kind: European Attitudes to the Outside World in the Imperial Age / V.G. Kiernan. – London : Weidenfeld and Nicholson, 1969. – 336 p.
129. Kilduff, M. Inside Peoples Temple / M. Kilduff, P. Tracy // *New West*. – 1977, Aug. 1. – P. 30-38.

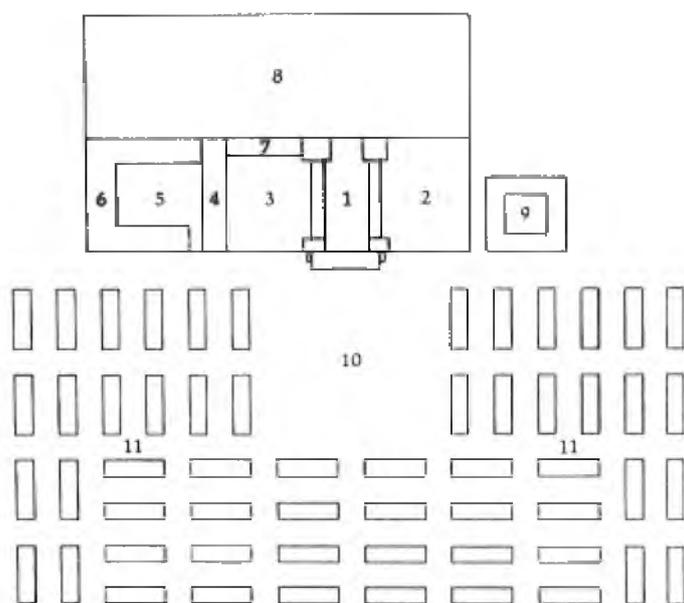
130. Kingsley, P. Masdar: the shifting goalposts of Abu-Dhabi's ambitious eco-city [Электронный ресурс] / P. Kingsley. – Режим доступа: <http://www.wired.co.uk/magazine/archive/2013/12/features/reality-hits-masdar>
131. Kumar, K. Aspects of the western utopian tradition / K. Kumar // *History of the human sciences*. – 2003. – Vol. 16, No.1. – P. 63-77.
132. Kumar, K. Utopian Thought and Communal Practice: Robert Owen and the Owenite Communities / K. Kumar // *Theory and Society*. – 1990. – Vol. 19, No. 1. – P. 1-35.
133. Lindsey, A. Paternalism and the Pullman Strike / A. Lindsey // *American Historical Review*. – 1939. – Vol. 44, No. 2. – P. 272–289.
134. Livi-Bacci, M. The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment / M. Livi-Bacci, E. J. Maeder // *Journal of Interdisciplinary History*. – 2004. – Vol. 35, No. 2. – P. 185-224.
135. Lockwood, M. The Experimental Utopia in America / M. Lockwood // *Daedalus*. – 1965. – Vol. 94, No. 2. – P. 401-418.
136. Manuel, F. E. Toward a Psychological History of Utopias / F. E. Manuel // *Daedalus*. – Vol. 94, No. 2, Utopia (Spring, 1965). – Pp. 293-322.
137. McKenna, B. Jesuit Commonwealth versus Liberal Empire: R. B. Cunningham Graham, Primitive Communism, and the British left at the Turn of the Twentieth Century / B. McKenna // *Cultural Critique*. – 2004. – No. 56. – P. 3-32.
138. McNaspy, C. J. The Archaeology of the Paraguay Reductions (1609-1767) / C. J. McNaspy // *World Archaeology*. – 1987. – Vol. 18, No. 3, Archaeology and the Christian Church. – P. 398-410.
139. Merino, O. Jesuit Missions in Spanish America: the Aftermath of the Expulsion / O. Merino, L. Newson // *Revista de Historia de América*. – 1994. – No. 118. – P. 7-32.
140. Meyerson, M. Utopian Traditions and the Planning of Cities / M. Meyerson // *Daedalus*. – 1961. – Vol. 90, No. 1, The Future Metropolis. – P. 180-193.

141. Nyman, M. People of the Rainbow: A Nomadic Utopia [Электронный ре-
сурс] / M. Nyman. – Tennessee : University of Tennessee Press, 1997. – Режим
доступа: <http://archive.org/details/peopleofrainbown00nimarich>
142. Opie, T. F. The Place of the Church among Social Forces / Thomas F. Opie //
Journal of Social Forces. – 1923. – Vol. 1, No. 5. – P. 581-584.
143. Phelan, John L. The Influence of Religion on the History of the New World /
John L. Phelan // The Americas. – 1958. – Vol. 14, No. 4, Special Issue: Confer-
ence on the History of Religion in the New World during Colonial Times. – P.
502-506.
144. Prechel H. Exchange In Levi-Strauss's Theory Of Social Organization / Har-
land Prechel // Mid-American Review of Sociology. – University of Kansas, 1980.
– Vol. V, No.1. – P. 55-66.
145. Preston, C. E. Experiments in Community Education / C. E. Preston, V. M.
Mulholland // The High School Journal. – 1945. – Vol. 28, No. 4, Series IV, Sec-
ondary Education in the South: Papers Prepared in Connection with the Sesquicen-
tennial Celebration of the University of North Carolina. – P. 185-201.
146. Quandt, J. B. Religion and Social Thought: The Secularization of Postmillen-
nialism / Jean B. Quandt // American Quarterly. – 1973. – Vol. 25, No. 4. – P. 390-
409.
147. Racine, L. Paradise, the Golden Age the Millennium and Utopia: A Note on
the Differentiation of Forms of Ideal Society / L. Racine // Diogenes. – 1981. –
No. 31. – P. 119-138.
148. Reese, W. J. The Origins of Progressive Education / William J. Reese // His-
tory of Education Quarterly. – 2001. – Vol. 41, No. 1. – P. vi+1-24.
149. Riesman, D. Some Observations on Community Plans and Utopia / D. Ries-
man // The Yale Law Journal. – 1947. – Vol. 57, No. 2. – P. 173-200.
150. Rockey, J. Riesman. From Vision to Reality: Victorian Ideal Cities and Model
Towns in the Genesis of Ebenezer Howard's Garden City / J. Rockey // The Town
Planning Review. – 1983. – Vol. 54, No. 1. – P. 83-105.

151. Scheel, L. M. Book Review: *Ecotopia* (by Ernest Callenbach) / L. M. Scheel // Newsletter. Section 3. – 1989. – No 75.
152. Simpson, L. B. *Spanish Utopia* / Lesley B. Simpson // *Hispania*. – 1937. – Vol. 20, No. 4. – P. 353-368.
153. Skinner, B. F. *Walden Two* / B. F. Skinner. – Indianapolis ; Cambridge : Hackett Publishing Company Inc., 2005. – 303 p.
154. *The Quest for Utopia: an Anthology of Imaginary Societies* / Glenn Negley, J. Max Patrick. – New York, 1952. – 599 p.
155. *Visions of Utopia* / Rothstein E., Muschamp H., Marty M. – New York : The New York Public Library ; Oxford : University Press, 2003. – 93 p.
156. Weber, D. J. *The Spanish Frontier in North America* / David J. Weber. – New Haven: Yale University Press, 1992.
157. Wildasin, J. *Arthurdale, the Dream Then and Now* / J. Wildasin // *OAH Magazine of History*. – 1989. – Vol. 4, No. 3, *State and Local History*. – P. 9.
158. Zavala, S. *The American Utopia of the Sixteenth Century* / S. Zavala // *Huntington Library Quarterly*. – 1947. – Vol. 10, No. 4. – P. 337-347.

Приложение 1.

Типичная схема иезуитских редуций в Парагвае в XVII в.



- 1 Church, with portico
- 2 Cemetery
- 3 Patio of *Colegio*
- 4 Classrooms
- 5 Second Patio
- 6 Storerooms and Offices
- 7 House of Missioners
- 8 Mission Garden
- 9 House of Widows and Orphans
- 10 Grand Plaza
- 11 Blocks of Houses of Indians

Приложение 2.

Выдержки из «Великой дидактики» Яна Амоса Коменского (XVII в.).

Глава 6. Человека, если он должен стать человеком, необходимо воспитывать и обучать.

1. Семена не есть ещё плод.
2. Человеку врожденно предрасположение к знанию, но не само знание.
3. Чтобы человек стал человеком, он должен получить образование, что доказывается:

I. На примере прочих творений. Итак, пусть никто не думает, что истинным человеком можно стать, не научившись действовать, как человек, т. е. не получивши наставления о том, что делает его человеком. Это ясно на примере всех созданий, которые хотя и предназначены быть полезными человеку, но становятся таковыми, только будучи приспособленными для этого рукой человека. Так, например, камни даны затем, чтобы служить для постройки домов, башен, стен, колонн и пр., но они служат для этой цели лишь в том случае, если они нами наломаны, отёсаны, уложены. <...> Из растений мы имеем пищу, питьё, лекарства, однако таким образом, что травы и хлеба нужно сеять, окапывать, косить, молотить, молоть, толочь, а деревья необходимо сажать и пр., но ещё более их нужно обрабатывать самыми разнообразными способами, если что-либо из них должно быть использовано на лекарства или на постройку.

II. На примере самого человека по отношению к его телесной стороне. Человек со стороны тела создан для труда. Но мы видим, что вместе с ним рождается только способность к этому: человека нужно постепенно учить и сидеть, и стоять, и ходить, и двигать руками для работы. Итак, откуда же у нашего духа было бы преимущество, чтобы без предварительной подготовки он сделался бы совершенным благодаря самому себе и через себя? Потому, что для

всех созданий существует закон брать начало из ничего и постепенно возвышаться как в отношении сущности, так и в отношении действий.

III. И так как даже до грехопадения человек должен был упражняться, то тем более это нужно теперь – после испорченности.

IV. И потому что примеры показывают, что человек без воспитания становится не чем иным, как только зверем.

Глава 17. Основы лёгкости обучения и учения

Но очевидно, что, идя по стопам природы, обучение юношества будет происходить легко, если:

I. Приступить к нему своевременно, прежде чем ум подвергнется порче.

II. Оно будет протекать с должной подготовкой умов.

III. При обучении будут идти от более общего к более частному.

IV. От более лёгкого к более трудному.

V. Никто не будет обременён чрезмерным количеством подлежащего изучению материала.

VI. Во всём будут двигаться вперёд, не спеша.

VII. Умам не будут навязывать ничего такого, что не соответствует возрасту и методу обучения.

VIII. Всё будет передаваться через посредство внешних чувств.

IX. Для непосредственной пользы.

X. Все будет преподаваться постоянно одним и тем же методом.

Каким образом следует пробуждать и поддерживать в детях стремление к учению.

1. Родителями.

2. Учителями.

3. Самой школой, которая должна быть чрезвычайно привлекательна внутри и снаружи.

4. Изучаемыми вещами.

5. Методом, который должен быть естественным и разумно сочетать приятное с полезным.

6. Властями.

9 правил искусства обучения наукам

1. Всему, что должно знать, нужно обучать.

2. Все, чему обучаешь, нужно преподносить учащимся, как вещь действительно существующую и приносящую определенную пользу.

3. Всему, чему обучаешь, нужно обучать прямо, а не окольными путями.

4. Всему, чему обучаешь, нужно обучать так, как оно есть и происходит, то есть путем изучения причинных связей.

5. Все, что подлежит изучению, пусть сперва предлагается в общем виде, а затем по частям.

6. Части вещи должно рассмотреть все, даже менее значительные, не пропуская ни одной, принимая во внимание порядок, положение и связь, в которой они находятся с другими частями.

7. Все нужно изучать последовательно, сосредоточивая внимание в каждый данный момент только на чем-либо одном.

8. На каждом предмете нужно останавливаться до тех пор, пока он не будет понят.

9. Различия между вещами должно передавать хорошо, чтобы понимание всего было отчетливым.

16 правил искусства развивать нравственность

1. Добродетели должны быть внедряемы юношеству все без исключения.

2. Прежде всего основные, или, как их называют «кардинальные» добродетели: мудрость, умеренность, мужество и справедливость.

3. Мудрость юноши должны почерпать из хорошего наставления, изучая истинное различие вещей и их достоинство.

4. Умеренности пусть обучаются на протяжении всего времени обучения, привыкая соблюдать умеренность в пище и питье, сне и бодрственном состоянии, в работе и играх, в разговоре и молчании.
5. Мужеству пусть они учатся, преодолевая самих себя, сдерживая свое влечение к излишней беготне или игре вне или за пределами положенного времени, в обуздывании нетерпеливости, ропота, гнева.
6. Справедливости учатся, никого не оскорбляя, воздавая каждому свое, избегая лжи и обмана, проявляя исполнительность и любезность.
7. Особенно необходимые юношеству виды мужества: благородное прямодушие и выносливость в труде.
8. Благородное прямодушие достигается частым общением с благородными людьми и исполнением на их глазах всевозможных поручений.
9. Привычку к труду юноши приобретут в том случае, если постоянно будут заняты каким-либо серьёзным или занимательным делом.
10. Особенно необходимо внушить детям родственную справедливости добродетель— готовность услужить другим и охоту к этому.
11. Развитие добродетелей нужно начинать с самых юных лет, прежде чем порок овладеет душой.
12. Добродетелям учатся, постоянно осуществляя честное!
13. Пусть постоянно сияют перед нами примеры порядочной жизни родителей, кормилиц, учителей, сотоварищей.
14. Однако нужно примеры сопровождать наставлениями и правилами жизни для того, чтобы исправлять, дополнять и укреплять подражание.
15. Самым тщательным образом нужно оберегать детей от сообщества испорченных людей, чтобы они не заразились от них.
16. И так как едва ли удастся каким-либо образом быть настолько зоркими, чтобы к детям не могло проникнуть какое-либо зло, то для противодействия дурным нравам совершенно необходима дисциплина.

Приложение 3.

Листовка, в которой пропагандируются положительные моменты для развития детей в условиях жизни в колонии Льяно дель Рио.

«Этот козел принадлежит детям Льяно. Обладает ли ваш мальчик такой возможностью? Или же он шляется по улицам в сомнительной компании?»

This Goat Belongs to Llano Boys

They have a flock of goats, blooded Swiss milk stock. They have chickens, turkeys, rabbits, horses and pets. The boys are building a hen-house eighty feet long. They are building a club house one hundred and twelve feet long.

Does Your Boy Have this Chance? Or Is He Roaming the Streets in Bad Company?

WHAT sort of a future are you planning for your children? What are your girls learning? Is their environment good? Are they spending their time profitably? Are they following healthful pursuits?

A membership for you will give them the opportunity they need. You can make them healthy, robust, happy. They will learn practicable things and develop as you would like to see them.

There is an opportunity for you and your family at Llano.

Its many developing industries offer your children the scope of opportunity that will permit them to select the occupation they prefer. They can make this selection by actual contact; each child gains a thorough understanding of the different lines of work.

And then above all is the freedom, the independence, the assurance of steady employment, the protection in old age. A membership in the Llano del Rio Colony is the only perfect insurance.

Write at once for "The Gateway to Freedom" and other descriptive literature



Llano Boys Have Their Own Livestock

Llano del Rio Colony

THE WORLD'S GREATEST CO-OPERATIVE COMMUNITY

Llano

Los Angeles County

California

Приложение 4.

О «райской» топонимии Нового Света.

«Наряду с городами, носящими родные имена, появляются населенные пункты, в названиях которых звучат отголоски мифа и утопий: Порто-Алегре, Вальпараисо, Флорида, Антильские острова, Бразилия, Пуэрто-Эден, Калифорния...

Порто-Алегре — букв. «Веселый порт»;

Вальпараисо — происходит от исп. *vaaya al paraíso* («иди в рай»);

Флорида — букв. «цветущая»;

Антильские острова — топоним связан с мифом о богатом острове Антилия Семи Городов;

Бразилия — название восходит к мифологическому «счастливому острову» Бразил;

Пуэрто-Эден — букв. «Порт-Эдем»;

Калифорния — в силу ряда трагикомических заблуждений этой земле было присвоено название острова Калифорния, изображенного в четвертом томе [испанского] рыцарского романа «Амадис Галльский» (*Karr-Farh* по-персидски означает «райская гора»)...»

*(Фернандо Аинса,
«Реконструкция утопии»)*

Приложение 5.

Отрывки из романа Олдоса Хаксли «О дивный новый мир» (1932).

«Наш девиз – счастье и стабильность. Общество же, целиком состоящее из альф, обязательно будет нестабильно и несчастливо. Вообразите вы себе завод, укомплектованный альфами, то есть индивидуумами разными и разными, обладающими хорошей наследственностью и по формовке своей способными – в определенных пределах – к свободному выбору и ответственным решениям. Это же абсурд. Человек, сформованный, воспитанный как альфа, сойдет с ума, если его поставить на работу эpsilon-полукретина, сойдет с ума или примется крушить и рушить все вокруг. Альфы могут быть вполне добротными членами общества, но при том лишь условии, что будут выполнять работу альф. Только от эpsilon можно требовать жертв, связанных с работой, эpsilon, – по той простой причине, что для него это не жертвы, а линия наименьшего сопротивления, привычная жизненная колея, по которой он движется, по которой двигаться обречен всем своим формированием и воспитанием. Даже после раскупорки он продолжает жить в бутылки – в невидимой бутылки рефлексов, привитых эмбриону и ребенку. Конечно, и каждый из нас проводит жизнь свою в бутылки... Но если нам выпало быть альфами, то бутылки наши огромного размера, сравнительно с бутылками низших каст. В бутылках поменьше объемом мы страдали бы мучительно. Нельзя разливать альфа-винозамениватель в эpsilon-мехи. Это ясно уже теоретически. Да и практикой доказано. Кипрский эксперимент дал убедительные результаты.

Начат он был в 473-м году эры Форда. По распоряжению Главноуправителей мира остров Кипр был очищен от всех его тогдашних обитателей и заново заселен специально выращенной партией альф численностью в двадцать две тысячи. Им дана была вся необходимая сельскохозяйственная и промышленная техника и предоставлено самим вершить свои дела. Результат в точности

совпал с теоретическими предсказаниями. Землю не обрабатывали как положено; на всех заводах бастовали; законы в грош не ставили, приказам не повиновались; все альфы, назначенные на определенный срок выполнять черные работы, интриговали и ловчили как могли, чтобы перевестись на должность почище, а все, кто сидел на чистой работе, вели встречные интриги, чтобы любым способом удержать ее за собой. Не прошло и шести лет, как разгорелась самая настоящая гражданская война. Когда из двадцати двух тысяч девятнадцать оказались перебиты, уцелевшие альфы обратились к Главному управителям с единодушной просьбой снова взять в свои руки правление. Просьба была удовлетворена. Так пришел конец единственному в мировой истории обществу альф.»

«Мы не принадлежим себе, равно как не принадлежит нам то, что мы имеем. Мы себя не сотворили, мы главенствовать над собой не можем. Мы не хозяева себе. Бог нам хозяин. И разве такой взгляд на вещи не составляет счастье наше? Разве есть хоть кроха счастья или успокоения в том, чтобы полагать, будто мы принадлежим себе? Полагать так могут люди молодые и благополучные. Они могут думать, что очень это ценно и важно: делать все, как им кажется, по-своему, ни от кого не зависеть, быть свободным от всякой мысли о незримо сущем, от вечной и докучной подчиненности, вечной молитвы, от вечного соотнесения своих поступков с чьей-то волей. Но с возрастом и они в свой черед обнаружат, что независимость – не для человека, что она для людей не естественна и годится разве лишь ненадолго, а всю жизнь с нею не прожить... <...> Человек стареет; он ощущает в себе то всепроникающее чувство слабости, вялости, недомогания, которое приходит с годами; и, ощутив это, воображает, что всего-навсего прихворнул; он усыпляет свои страхи тем, что, дескать, его бедственное состояние вызвано какой-то частной причиной,

и надеется причину устранить, от хвори исцелиться. Тщетные надежды! Хворь эта – старость; и грозный она недуг. Говорят, будто обращаться к религии в пожилом возрасте заставляет людей страх перед смертью и тем, что будет после смерти. Но мой собственный опыт убеждает меня в том, что религиозность склонна с годами развиваться в человеке совершенно помимо всяких таких страхов и фантазий; ибо, по мере того как страсти утихают, а воображение и чувства реже возбуждаются и становятся менее возбудимы, разум наш начинает работать спокойней, меньше мутят его образы, желания, забавы, которыми он был раньше занят; и тут-то является Бог, как из-за облака; душа наша воспринимает, видит, обращается к источнику всякого света, обращается естественно и неизбежно; ибо теперь, когда все, дававшее чувственному миру жизнь и прелесть, уже стало от нас утекать, когда чувственное бытие более не укрепляется впечатлениями изнутри или извне, – теперь мы испытываем потребность опереться на нечто прочное, непоколебимое и безобманное – на реальность, на правду бессмертную и абсолютную. Да, мы неизбежно обращаемся к Богу; ибо это религиозное чувство по природе своей так чисто, так сладостно душе, его испытывающей, что оно возмещает нам все наши утраты. <...> Среди множества прочих вещей, сокрытых в небесах и на земле, этим философам не снилось и все теперешнее, – мы, современный мир. "От Бога можно не зависеть, лишь пока ты молод и благополучен; всю жизнь ты независимым не проживешь". А у нас теперь молодости и благополучия хватает на всю жизнь. Что же отсюда следует? Да то, что мы можем не зависеть от Бога. "Религиозное чувство возместит нам все наши утраты". Но мы ничего не утрачиваем, и возмещать нечего; религиозность становится излишней. И для чего нам искать замену юношеским страстям, когда страсти эти в нас не иссякают никогда? Замену молодым забавам, когда мы до последнего дня жизни резвимся и дурачимся по-прежнему? Зачем нам отдохновение, когда наш ум и тело всю жизнь находят радость в действии? Зачем

успокоение, когда у нас есть сома? Зачем неколебимая опора, когда есть прочный общественный порядок?

- Так, по-вашему, Бога нет?

- Вполне вероятно, что он есть.

- Тогда почему?..

Мустафа не дал ему кончить вопроса.

- Но проявляет он себя по-разному в разные эпохи. До эры Форда он проявлял себя, как описано в этих книгах. Теперь же...

- Да, теперь-то как? – спросил нетерпеливо Дикарь.

- Теперь проявляет себя своим отсутствием; его как бы и нет вовсе.

- Сами виноваты.

- Скажите лучше, виновата цивилизация. Бог несовместим с машинами, научной медициной и всеобщим счастьем. Приходится выбирать. Наша цивилизация выбрала машины, медицину, счастье.»

«- Но мне любы неудобства.

- А нам – нет, – сказал Главноуправитель. – Мы предпочитаем жизнь с удобствами.

- Не хочу я удобств. Я хочу Бога, поэзии, настоящей опасности, хочу свободы, и добра, и греха.

- Иначе говоря, вы требуете права быть несчастным, – сказал Мустафа.

- Пусть так, – с вызовом ответил Дикарь. – Да, я требую.

- Прибавьте уж к этому право на старость, уродство, бессилие; право на сифилис и рак; право на недоедание; право на вшивость и тиф; право жить в вечном страхе перед завтрашним днем; право мучиться всевозможными лютыми болями...»

(Олдос Хаксли,

«О дивный новый мир», 1932)

Приложение 6.

Переведенный с английского отрывок из утопического произведения Людвига Хольберга «Подземное путешествие Нильса Клима» (1741).

«Вскоре я прибыл в две провинции, которые назывались Камбара и Спелек; их обитателями были исключительно липовые деревья. Различие между ними заключалось лишь в том, что первые жили самое большее до четырех лет, тогда как вторые, напротив, доживали и до четырехсот. Поэтому в Спелеке каждый мог встретить множество прадедов, прапрадедов, прапрапрадедов, услышать бесчисленное количество поговорок и старые хроники; так что, прибывая в этот край, можно было вообразить, что здесь ход времени задержался на несколько столетий. Чем больше, с одной стороны, я сожалел об участи первых, тем счастливее, с другой стороны, представлялись мне вторые. Однако, по более взвешенном размышлении об истинном состоянии тех и других, я совершенно изменил свое суждение.

Жители Камбары достигали физической и умственной зрелости в течение нескольких месяцев после своего рождения, так что первого года жизни им хватало на формирование и развитие, а следующие три, видимо, отводились на то, чтобы подготовиться к смерти. В этих обстоятельствах их страна предстала передо мной истинной платоновской республикой, в которой каждая добродетель находит свое наивозможнейшее идеальное выражение. Поскольку, в силу своего короткого существования, жители постоянно пребывали на видимой грани бытия и видели эту жизнь как врата, через которые они проходят в следующую, то их разум больше устремлялся в будущее, нежели фиксировался на текущем состоянии. Каждый, в таком ключе, мог считаться истинным философом, каковой, вне зависимости от дел мирских, стремился подготовиться к вечному блаженству, – и помощниками в том были страх перед Богом, добродетельные поступки и ясность помыслов.

Коротко говоря, эта страна, кажется, была населена ангелами или святыми, не меньше, и нельзя было найти лучшей школы добродетельного воспитания. Теперь видно, насколько бессмысленны сетования, даже брань многих людей на Провидение, которое отвело им слишком короткую жизнь; только потому и может быть наша жизнь короткой, что большую часть ее мы проводим в праздности, лени и сладострастии, и насколько же длиннее она бы стала, если бы мы лучше использовали наше время.

Напротив, в Спелеке, где жизнь жителей растягивалась почти на четыре сотни лет, расцветал каждый порок, какой только можно было найти у человечества. Жители, видя только свое настоящее и не дряхлея, чувствовали себя бессмертными, вследствие чего прямота, честность, искренность, простота, вежливость исчезли, вытеснившись фальшью, обманом, сумасбродством, роскошествованием – и вечностью.

Эта продолжительность жизни имела и другой прискорбный эффект. Те, кто в силу несчастливых обстоятельств терял свою собственность, повреждал ветки или же заболел неизлечимым недугом, обречены были проклинать свое существование и в конце концов совершить самоубийство, ибо долгая жизнь не оставляла им возможности увидеть конец своим страданиям. Быстротечность жизни – самое эффективное утешение для всех несчастных людей.

Эти две страны в высшей степени вызвали мое удивление, и я покинул их с мыслями, полными философических размышлений...»

*(Людвиг Хольберг,
«Подземное путешествие Нильса Клима», 1741)*