

ПОЛИТОЛОГИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

Л.Г. Фишман*

«УТОПИЯ» РЕНЕССАНСА И «ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ» ПОСТМОДЕРНА

Эта статья посвящена теме, казалось бы, мало актуальной для наших дней – ранней утопии. И, тем не менее, так представляется только на первый взгляд.

Проблема заключается прежде всего в том, *что* подразумевается под словом «утопия». Является ли то, что мы понимаем как утопическое теперь, применимым для всех времен, народов и культур? И если нет, то не распространяем ли мы свое нынешнее понимание сути утопии или идеологии на феномены, к ним отношения *еще* не имеющие или имеющие только формальное отношение? Не мешает ли нам это неверное употребление понятий адекватно оценить и сегодняшнюю ситуацию в сфере политической мысли, точно так же распространяя ставшие привычными ярлыки идеологии и утопии на явления, к ним *уже* отношения не имеющие?

Вот чем обусловлен наш интерес к ранней утопии, к утопии времен Ренессанса и конкретно к «Утопии» Томаса Мора, давшей – не по недоразумению ли? – свое имя целому ряду разнокачественных социальных и политических концепций.

В данном исследовании мы будем исходить из того факта, что история собственно «утопии» начинается в тот же период, что и история «идеологии» (т.е. в XIX в.) и заканчивается в наше время, когда и та, и другая отходят на периферию политической жизни. Такой подход может показаться на первый взгляд совершенно неоправданным, но зато он не имеет вопиющих недостатков ставшего привычным широкого употребления понятий «идеология» и «утопия».

В каком смысле термины «идеология» и «утопия» употреблялись изначально?

Первоначальное употребление термина «утопия» было близким к буквальному: современники Т. Мора вовсе не видели в уто-

* Фишман Леонид Гершевич – научный сотрудник отдела философии ИФиП УрО РАН, кандидат политических наук.

пии некоего универсального социального феномена, не употребляли его как родовое понятие. «Среди первых читателей «Золотой книжечки», – замечает по этому поводу А.Э. Штекли, – само слово «Утопия» почти сразу же стало восприниматься как синоним страны или не существующей, или совершенно неведомой. Это принялись обыгрывать на все лады. Так, Пьера Барбье, секретаря канцлера Бургундии, клирика, прозванного Индийским теологом из-за того, что он, имея доходные должности в Вест-Индии, ничего совершенно о ней не знал, начали вскоре величать Настоятелем Утопии. А Ги Морийон, вынужденный замещать его в Брюсселе, в письме к Эразму шутливо именовал себя Утопийским викарием»¹. Как видно, понятие «утопия» тогда было чрезвычайно узким, не в последнюю очередь потому, что ничто в реальности, кроме названия вымышленной страны, этому понятию не отвечало. Такая ситуация просуществовала вплоть до XIX в.: еще даже философы и политические мыслители Просвещения не замечали утопий на своем теоретическом горизонте, а термин «утопия» не использовался в перипетиях политической борьбы.

И только в XIX в. понятие «утопия» стало употребляться в его принятом сегодня значении. Каково же было это значение? Надо напомнить, что тогда термин «утопия» применялся почти исключительно к учениям социалистического или коммунистического характера, которые отчасти отвечали настроениям угнетенных слоев населения периода становления капиталистического индустриального общества, а отчасти были порождены проблемами все того же становления, преломлявшимися философским образом в головах тех или иных социальных мыслителей. Таким образом, впервые с момента своего появления слово «утопия» стало употребляться для обозначения реально существующего социального феномена, а не неведомой страны.

Понятие «идеология» тоже вначале было очень конкретным и означало только некую совокупность идей, а затем превратилось в такой же ярлык для массы разнохарактерных явлений, в какой

¹ Штекли А.Э. Эразм и парижское издание «Утопии» (1517) // Эразм Роттердамский и его время. М.: Наука, 1989. С. 94-95.

превратилась и утопия. Строго же говоря, «идеология» как социальный феномен возникла в том же XIX в. и отличалась от просто «политического учения» (которые, конечно, наблюдаются на гораздо большем временном промежутке) рядом черт, характерных только для этого века.

Во-первых, феномен собственно идеологии сформировался при активном участии другого феномена - европейской «науки» и был совершенно уникален уже хотя бы в таком смысле. Все «большие» идеологии изначально претендовали не просто на рациональность (на рациональность претендовали уже политические доктрины времен «Славной революции»), а на *научную рациональность*. Подразумевалось, что те или иные политические программы являются не просто выражением частного или группового интереса, а результатом адекватного постижения социальной реальности, законов истории и общества.

Во-вторых, появление идеологий было немислимо без наконец оформившегося к началу XIX в. совершенно нового ощущения тотальности исторического процесса, в котором история вновь – после крушения христианской концепции истории, а затем и выявления «иронической» беспомощности позднего Просвещения в данном вопросе – получала цель и смысл. Это новое ощущение тотальности истории легло в основу понятий эволюции и прогресса. На некоторое время История, по выражению Кроче, стала единственным «божеством».

В-третьих, идеологии появились на свет с конкретной целью; точнее, им изначально была предписана вполне определенная функция. А именно – идеологии были предназначены для осуществления двусторонней связи между властью и массами не в любом обществе и государстве, а в тех из них, в которых наличествовали институты представительного правления (демократии) и, таким образом, сформировалась сфера публичной политики. Несмотря на то, что идеологии с подачи Маркса нередко стали называть проявлениями «ложного сознания», они были еще и проявлениями рационального сознания. Политические деятели были должны формулировать свои предложения на рациональном языке той или иной идеологической доктрины, которая, в свою очередь, давала

массе своих приверженцев из электората рациональную картину истории, общества, констелляции политических и имущественных интересов и, нередко, мира в целом. Картина эта могла быть сколь угодно доктринерской, огрубленной, тенденциозной, но она была прежде всего рациональной, доступной пониманию масс и обязательной для политиков в качестве руководящего критерия в их действиях. Таким образом, массы получали возможность непрерывно «тестировать» своих избранников на соответствие канонам той или иной идеологии, разговаривать с ними на общем языке, уличать их в «неверности» или напротив подтверждать их преданность классу или партии.

Четвертым критерием идеологии следует, по-видимому, назвать ее денотативность. Под денотативностью мы понимаем отнесенность понятий той или иной доктрины к неким реально существующим социальным феноменам, начиная с классов и их интересов и заканчивая какими-либо объективными процессами, происходящими в сфере экономики, науки, культуры, техники и т.д. (Напомним в связи с этим, что век идеологий начинается именно тогда, когда историки (прежде всего французские) обнаруживают классы, а социальные философы фокусируют свое внимание на изменениях, вызванных в обществе промышленной революцией). Строго говоря, денотативность не является специфической принадлежностью только идеологий как феноменов Модерна; ею обладают все политические учения, черпающие свой материал из более или менее устоявшейся социальной реальности. Но в эпоху Модерна денотативность имеет одну специфическую черту, которую необходимо отметить особо: она является выражением не просто реалистичности, а *научной реалистичности*; отсылка к реальности приобретает характер поиска подтвержденной эмпирикой закономерности.

Итак, собственно идеологии были научно-рациональны, тотально-историчны, специфически функциональны для сферы публичной политики в рамках демократических институтов и, наконец, денотативны. *Даже в эпоху расцвета идеологий там, где не соблюдались все эти четыре критерия, облик идеологий сильно искажался и они приобретали черты, характерные скорее для феноменов политической мысли прошедших времен.* Не ходя далеко

за примерами, вспомним, какой сектантско-религиозный отпечаток наложило на партийные идеологии одно только отсутствие сферы публичной политики в дореволюционной России.

Утопия, появившись на свет одновременно с идеологией, обладала абсолютно всеми чертами последней. В сущности, ярлык утопичности применялся идеологами противоборствующих сторон, когда требовалось упрекнуть оппонента в «ненаучности» его доктрины, в меньшей, чем требовала сфера публичной политики, степени ее рациональности и, как следствие, во вредности и нереальности вытекающих из данной доктрины практических предложений. В ракурсе такого применения понятий все политические учения эпохи Модерна в равной степени были идеологиями и утопиями, и найти более или менее строгий критерий для их разделения было невозможно. Манхейм, попытавшись обнаружить таковой, в итоге пришел к вполне релятивистскому выводу: утопии – это учения угнетенных классов, а идеологии – господствующих. Разница только в социально-иерархически обусловленной точке зрения, с точки же зрения рациональной структуры ее уже нет: то, что вчера было утопией, сегодня становится идеологией, поскольку угнетенный класс стал господствующим. Многие идеологи и утописты XIX в. отчетливо ощущали специфику своего времени и вытекающую из нее специфику их политических учений именно как идеологий и утопий. Ощущал это Констан, когда писал об отличии свободы у древних римлян от современных ему прав и свобод, упирая при этом на наличие индивидуальности у европейцев XIX в. и отсутствие оной у римлян. Ведь именно к индивидуальной рациональности обращался он как либеральный идеолог. Понимал это же самое и Маркс, когда искал предшественников своей научной идеологии не среди Морелли и Бабефов (хотя в идейном плане они ему и были близки), а среди Фурье и Сен-Симонов. И, как замечал в связи с этим А.И. Володин, «дело здесь отнюдь не в хронологической близости этих мыслителей ко времени становления марксизма, а в теоретической зрелости развивавшейся в их учениях идеи социализма...»¹. Иными словами, Фурье, Сен-Симон и Оуэн

¹ Володин А.И. Утопия и история. М., 1976. С. 138.

как социалисты могли быть непоследовательны, но зато обнаруживали, как и сам Маркс, тягу к историчности и научности, что являлось решающим признаком их принадлежности к эпохе господства собственно «идеологий» и «утопий». Идеологии и утопии Модерна были по своей, если так можно выразиться, научно-исторически-функционально-денотативной сути одним и тем же и в данном качестве выступали единым фронтом по отношению к феноменам политической мысли прошлого.

Но это происходило только до тех пор, пока идеологию и утопию не попытались превратить в сугубо научные понятия.

Понятие «утопия», превратившись из неведомой страны отчасти в социальный феномен, а отчасти в ярлык (более или менее уничижительный), стало использоваться для квалификации вообще любого социально-политического или даже религиозного учения, в котором можно было найти хотя бы что-то похожее на социалистические или коммунистические элементы. Но это словопотребление само по себе еще было образцом научности; обычно же к нему еще примешивалось желание уязвить оппонента в нереальности и абстрактности его проектов – и тогда на поверхность всплывало значение слова «утопия», близкое к изначальному. Причем именно в таком смысле утопическим назывались уже учения абсолютно любого характера, в том числе и откровенно «реакционные» и просто далекие от социализма. *В сущности, под утопией стало подразумеваться любое политическое (и даже не политическое) учение, в основе которого лежал разрыв между сущим и должным, между неприглядной действительностью и мечтой о лучшей жизни.* И как раз это вытекшее из политического словопотребления представление об утопии перекочевало в науку. В итоге понятие утопии и утопического осуществило такую экспансию, что стало применимым едва ли не ко всем временам, эпохам и культурам. Платон, Кампанелла, Конфуций, Мюнцер, Бланки, Блан, Бабеф, Маркс, Кропоткин, Ленин, Скиннер – «новые левые», либералы и консерваторы, коммунисты и фашисты – все вместе и поочередно заслуживали почетное право именоваться утопистами. Утопиями стали называть все что угодно – от средневековых миллениаристских ересей до политических учений китайских даосов и

американских хиппи. Само собой разумеется, что подобное употребление понятия привело к взрывному росту классификаций утопии – слишком уж разнокачественные учения и течения попали в ее ведомство. Если в первой половине XX в. понятие утопии применяли еще с известной степенью осторожности, то затем всякий исследователь, кажется, считал своей обязанностью добавить в число классификаторов утопии еще что-нибудь свое и зачастую не мог при этом остановиться. Еще Мангейм ограничился выделением только четырех видов утопий (даже точнее – утопического сознания): хилиастической, либеральной, консервативной и социалистическо-коммунистической. Причем он вполне отчетливо понимал всю специфичность феномена утопии и не был склонен распространять этот термин на явления, слишком уж отдаленно отстоящие от Нового Времени. Не случайно первым типом утопического сознания он считал хилиастическую утопию анабаптистов, а вовсе не утопии времен Ренессанса, к которым относится и «Утопия» Мора. Можно предположить, что Мангейм уловил одну существенную черту, роднящую хилиазм анабаптистов с собственно утопиями Нового Времени – его ярко выраженную денотативность, «классовый характер», стремление быть здесь и сейчас; эта денотативность, безусловно, выводила анабаптистский хилиазм за пределы мышления интеллектуалов ренессансного Постсредневековья. При этом Мангейм не уставал напоминать при каждом удобном случае отличие всех последующих видов утопизма от хилиастического и рассматривал их как явления, постепенно вытесняющие хилиазм, ведущие с ним бескомпромиссную борьбу. Даже говоря об анархизме как политическом учении, наиболее родственном хилиастическому мироощущению, он напоминал, что анархизм многому научился у своих современных оппонентов – и прежде всего чувству истории, – благодаря чему смог внести свой вклад в представление о неравноценности исторических периодов. Но после Мангейма утопии в восприятии исследователей стали размножаться как кролики. Если мы, например, возьмем известную работу Е. Шацкого об утопиях, то обнаружим в ней, помимо основной классификации на утопии места, времени, вне времени, бегства, ордена и политики еще и технократические, и научной организа-

ции, и отечества, и самореализации, и героические, и позитивные, и технократические, и научные, и негативные и т.д. и т.п. Причем явно заметно, что едва ли не в половине случаев термин «утопия» применяется просто потому, что автор случайно вспомнил еще об одном явлении, подпадающем под критерий различения сущего и должного – и тут же придумал для него «утопическое» название. Дж. Александер, исходя из того же широкого понимания утопии, что и Е. Шацкий, только в современности нашел целый ряд, как он выражается, «ограниченных утопий»: мультикультуралистская утопия, утопия экологического сообщества, утопия информационного общества (или «общества свободного времени»), утопия романтической любви и т.д. Все эти утопии у него связаны еще и «с утопическими надеждами, мечтами о жизни без смерти или старости, с идеей игры на работе, с надеждами на партиципаторное и космополитическое сообщество»¹. Кроме того он обнаружил еще один новый вид утопии – «утопия гражданского ремонта», под сенью которой обосновались различные движения, ставящие своей целью достижение (буквально!) «более гражданского общества». А то, что пытаются ремонтировать эти новые утопии, является, по мнению Александера, часто следствием других, более ранних утопических проектов². Так сказать, утопии второго порядка. Причем нельзя сказать, что трудности, вызываемые столь расширительным толкованием слова «утопия», оставались вне поля зрения исследователей. Отечественные авторы, по крайней мере, нередко считали своим долгом высказываться в том смысле, что «понятие «утопия» давно уже стало полисемантическим, охватывая практически любые идеальные построения, включая даже нереализованные сценарии и литературные проекты»³ ... и продолжали применять его ко всему и вся, разве что с некоторыми оговорками. Так, например, только

¹ Александер Дж. Прочные утопии и гражданский ремонт // Социс. 2002. № 10. С. 8.

² Там же. С. 9.

³ См. Чернышев Ю.Г. Характерные черты греческой социальной утопии // Социальная структура и идеология античности и раннего средневековья. Барнаул, 1989. С. 3.

что цитированный нами автор оговорился, что издержки такого расширенного толкования термина во многом снимаются употреблением термина «социальная утопия», под которым он понимал «произвольно конструируемые, не основанные на научном анализе законов исторического развития представления об идеальном общественном состоянии, противопоставленном существующей действительности и отделенном от этой действительности определенным расстоянием – хронологическим или пространственным»¹. И намного ли уже стало понятие «утопия» после такого уточнения?

Точно так же обстояло дело и с понятием идеологии. Несмотря на то, что только в XIX в. в реальности появился феномен, соответствующий этому понятию, что идеологи этого века отчетливо ощущали разницу между тем, что они создают, и тем, что в сфере политической мысли существовало раньше, и даже небезуспешно пытались понять специфику идеологии, в политической науке возобладала тенденция применения самого первоначального, буквального значения слова «идеология». Поэтому, вслед за утопиями, идеологии стали также в больших количествах обнаруживаться во всех временах и культурах, начиная от Древнего Египта и Древнего Китая вплоть до современной Европы². При этом на «обыденное» (буквальное) понимание идеологии как просто комплекса идей накладывалось столь же обыденное представление об идеологии как феномене, присущем именно Модерну: ведь в голове читателя при виде слова «идеология» возникали отнюдь не ассо-

¹ Там же. С. 3.

² В отечественной литературе это проявляется уже в названиях исследований, посвященных политической мысли древних времен. См., например: *Чичуров И.С.* Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. М., 1990; *Социальная структура и идеология античности и раннего средневековья.* Барнаул, 1989; *Ревуненкова Н.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М., 1989 и т.д. Что касается работ еще более раннего периода, то их «идеологизированность» обнаруживается уже на уровне разделов учебников по истории древней политической мысли (вроде «рабовладельческой идеологии Древнего Египта» и т.п.). При этом понятия идеологии и утопии часто употребляются, в зависимости от контекста, как синонимы.

циации с плебейскими и аристократическими «идеологиями» Древнего Рима или с «идеологиями» гвельфов и гибеллинов, а с привычными либерализмом, консерватизмом, коммунизмом и т.д. со всеми их привязанными ко времени и месту видовыми признаками.

Так или иначе, но получилось, что взгляд исследователя эпохи Модерна везде начал усматривать идеологии и утопии. Казалось бы, радикальный культурологический поворот в общественных науках, инициированный «критикой культуры» в первой трети XX в., давал надежду на изменение ситуации: ведь начали же понимать, например, что даже к европейскому Средневековью, не говоря уже об античности, не применимы такие понятия как «индивидуальность» или «национальное государство», а если и применимы, то лишь в качестве метафор. Если еще Моммзену было позволительно писать, к примеру, о «национальном государстве» фессалийцев или о борьбе яркой «индивидуальности» эллинистических полководцев с римской военной организацией, то для исследователей последующих времен применение такой анахроничной терминологии уже стало недопустимым. Но если «личность» и «индивидуальность» из прошлых времен и иных культур изгнали, то «идеологию», ориентированную на рациональное убеждение этой самой личности и индивидуальности, не тронули; так и вынуждены до сих пор люди прошлых эпох ломать головы над теоретическими продуктами далекого для них будущего.

Итак, взгляд исследователя эпохи Модерна, когда господствовали идеологии и утопии, обладал, в силу этого господства, определенной избирательностью – касаясь прошлого, он был особенно чувствителен к тому, что казалось ему близким и понятным. Поэтому он и наталкивался везде на якобы идеологии и утопии или, по крайней мере, зародыши таковых. Но век Модерна закончился, а вместе с ним и идеологии с утопиями отошли на периферию политической жизни, уступая место политической рекламистике и «инфократии». Заговорили о конце идеологий и об исчезновении утопий, но эта точка зрения в силу своей излишней полемической заостренности оказалась уязвимой для критики: действительно, несмотря на сглаживание разницы между «большими идеологиями», они, казалось бы, полностью не исчезли и еще продол-

жают давать материал (например, в виде определенных стереотипов) той же политической слоганистике. Мысль политических писателей и публицистов продолжает работать и выдавать «на гора» определенную продукцию, которая, по крайней мере, внешне, воспроизводит ряд характеристик идеологии и утопии. Но в то же время эта продукция уже не имеет влияния того, что призвана имитировать, – идеологий и утопий. Категории современной политической мысли все в большей степени связываются, как заметил еще Бодрийяр, не с реальными денотатами, а с другими категориями, друг с другом, уравниваются в значимости и теряют предписывающую силу. Продукция современной политической мысли поэтому только внешне похожа на идеологии и утопии: ссылаясь на авторитет своих предшественниц, она уже не может исполнять ту функцию в воспроизводстве политической сферы, которую исполняли они. Продолжая пользоваться определенным спросом, она больше не дает своему потребителю (именно потребителю, а не адепту, как в былые времена) хотя и доктринально ограниченной, но рациональной картины мира, не формирует его мировоззрения и не вооружает его критерием эффективной (т.е. хотя и ограниченно, но реалистичной) оценки политических и государственных деятелей. В воспроизводстве публичной политики она больше роли не играет, хотя бы потому, что сфера публичной политики сворачивается. В лучшем случае современная интеллектуальная продукция политических писателей и публицистов способна сформировать у ее потребителей определенное отношение к происходящему, которое, однако, не действительно за рамками субъективного мировосприятия... абсолютно равнозначного другому такому же субъективному мировосприятию. Иными словами, согласно «структурному закону ценности», из тех или иных идеологических понятий конструируется особая вселенная, в которой все еще действительны какие-то законы Истории и Общества (тогда как в реальности само существование таковых ставится под сомнение). Далее, в эту вселенную предлагается помещать для оценки тот или другой факт из реальности и затем формулировать определенные политические, экономические, культурные предложения. Одна квазиидеологическая вселенная равнозначна другой; они сменяют друг друга, пови-

нуюсь законам моды: сегодня в моде неолиберализм, завтра – почвенничество, послезавтра глобалистские теории. Достаточно чуткие к смене интеллектуальных мод политтехнологи черпают из них материал для «идеологического» оформления предвыборных кампаний своих клиентов. И власть в условиях постсовременности, как пишет А.И. Соловьев, также проявляет «исключительную чувствительность... к малейшим флуктуациям в поле политики, включающим возникновение разнообразных идей, настроений и состояний массового сознания»¹. В каком-то смысле современное массовое политическое мышление, как отмечается некоторыми исследователями, действительно начинает напоминать мифологическое. Но это не мифологическое мышление, характерное для монистических культур, а скорее свойственное мультикультурным эллинистическим обществам.

То, что сейчас в сфере политической мысли следует на смену идеологиям и утопиям, все еще по инерции продолжает использовать их имена – но и не более того. Как назвать этот эквивалент идеологии и утопии в эпоху Постмодерна? В последнее время все чаще звучит словосочетание «политический проект»; примем его в качестве рабочего названия.

Если Модерн в лице своих исследователей был «чувствителен» к элементам (или, точнее, *аналогам*) идеологического и утопического в каждой эпохе и культуре, то исследователь эпохи Постмодерна имеет возможность обрести иного рода «чувствительность» – к тому, что мы выше назвали «политическим проектом». Ибо Постмодерн – не единственная эпоха, заслуживающая приставки «пост». В истории европейской культуры была, по крайней мере, еще одна подобная ей – Ренессанс, время появления ранней утопии, которая, по нашему мнению, на самом деле «утопией» не является.

Итак, Ренессанс во многих существенных чертах являлся именно эпохой «пост»; он был «постсредневековым». Что в нашем понимании означает «быть постсредневековым»? Как и современный нам Постмодерн, Ренессанс был эпохой крушения метанарра-

¹ Соловьев А.И. Политический облик постсовременности: очевидность явления // ОНС. 2001. № 5. С. 75.

тивов – и прежде всего характерного для средневековья представления об истории. Унаследованное от прошлого христианское представление об истории подразумевало деление всей истории на две неравноценные половины. То, что было до Рождества Христова, фактически являлось доисторией человечества и представляло собой ценность только в том ракурсе, в какой она являлась предысторией христианства. С этой точки зрения, например, вся античность представляла собой сомнительную ценность, хотя, как и вся прочая доистория, и она была включена в тотальность *действительной истории* грехопадения, искупления и спасения – но на подчиненном положении.

Мыслители Ренессанса, впервые в истории европейской культуры поднявшие бунт против всяческих «центризмов», попытались включить доисторию в собственно историю на равных правах, и в первую очередь это касалось античности. В данном отношении они первые внесли в понимание истории и культуры близкий к характерному для постмодернизма элемент *равнозначности*. Пытаясь включить доисторию в историю на равных правах, Ренессанс начал с доступных ему «верхушек», с памятников культуры, с текстов и символов. Стараясь же сохранить и подобие былого тотализирующего восприятия истории, он был вынужден основать его на искусственном теоретическом концепте – представлении о человеке как естественном существе, чьи многообразные потенции разворачиваются в истории (прежде всего – истории духа, культуры). Так возник феномен ренессансного гуманизма, который, едва только он выходил за рамки чистой теории, нередко оказывался в плену ничем не обуздываемой, почти что «постмодернистской чувственности». И, как и следовало ожидать от такого рода чувственности, на ней оказалось невозможным основать действительно тотализирующую концепцию истории – все оказалось равнозначным уже и на уровне повседневной практики. Отсюда – пресловутый «титанизм» Возрождения, моральная неразборчивость многих его центральных персонажей и прочие пороки, резко выведенные на свет еще А.Ф. Лосевым.

С другой стороны, это было все же именно *постсредневековье*, осознававшее свою специфику в зеркале средневековой мора-

ли, средневековой христианской теологии и антропологии, представлений о социальной структуре и т.д. Но, приняв за исходный пункт представление о равнозначности времен и культур, мыслители Ренессанса первыми начали «игру в бисер» понятиями, извлеченными из контекста настоящего и прошлого. В их теоретических диспутах на равных заговорили христианские авторитеты и языческие философы; оказалось возможным всерьез попытаться применить теоретические модели иной культуры к своей собственной, на основании общей для обеих вневременной гуманистической основы. Но, так или иначе, философский дискурс Ренессанса уже не обладал тотальностью средневековых или самих по себе античных метанарративов; пытаясь найти свой собственный путь, он сначала должен был еще выработать собственный категориальный аппарат, имеющий денотаты в реальности... или же не имеющий их. И это, в частности, обусловило специфику ренессансного политического дискурса.

В чем она проявлялась? Когда ренессансные политические мыслители пытались сформулировать какие-либо политические учения, политические рецепты, у них либо преобладала чисто эмпирическая аргументация с прагматическим подходом, либо смесь прагматизма и эмпиризма с обильными ссылками на античные примеры, с привлечением античных же политических и философских теорий с их категориальным аппаратом. Но поскольку на одних отсылках к античности или даже к примерам недавней истории построить убедительную аргументацию было нельзя, привлекались еще и гуманистические представления, верные для всех времен и народов. Однако и сами категории гуманистического дискурса во многом были слепками с эквивалентных им античных категорий; ренессансный политический дискурс «удваивал» понятия дискурса античного. Возникла ситуация, в которой *понятия гуманизма соотносились не с чем-то реально имеющим место, а с понятиями же древних греков и римлян*. Таким образом, получалось если не что-то похожее на современные нам «симулякры» Постмодерна, то нечто им аналогичное по структуре и функции.

Подходя вплотную к теме нашего исследования, зададимся теперь вопросом: могло ли «симулякрое», неденотативное поли-

тическое мышление ренессансных гуманистов породить что-то хоть отдаленно напоминающее «настоящую» идеологию или утопию? Наш ответ однозначно отрицателен, и мы попытаемся его обосновать путем разбора двух классических примеров.

Начнем со знаменитой «Утопии» Т. Мора. «Утопия», став предметом научного исследования, не случайно сразу вызвала огромные разногласия по поводу интерпретации ее идейного содержания и даже по поводу того, чем, в сущности, она является. Вот лишь некоторые из точек зрения на творение Т. Мора:

- это не более чем игра образованного и утонченного гуманистического ума, чисто литературное явление;
- это прямая предшественница позднейших социалистических и коммунистических учений, в ней многое предвосхищено из того, что будет четко сформулировано значительно позже;
- это консервативное учение, пронизанное идеалами средневекового общежития, политического и экономического устройства;
- это манифест христианского гуманизма;
- это предшественница радикального эгалитаризма Просвещения;
- это воплощение устремлений (синтез) социальных и экономических идей ренессансного гуманизма и т.д.

Но хотя все эти точки зрения могли быть с той или иной степенью убедительности обоснованы, не значило ли это, что «Утопия» в действительности не является ни тем, ни другим, ни третьим?

Как известно, структура «Утопии» в целом такова: вначале идет диалог между автором и путешественником Гитлодеем, в котором обсуждаются «актуальные вопросы современности», затем следует рассказ о собственно Утопии, неведомой стране с удивительным общественным устройством. Обратимся вначале ко второй части, а точнее, к основным категориям, в которых описывается общественное устройство утопийцев. *Подавляющее число этих категорий неденотативны, имеют ярко выраженную симулякральную природу.*

Начнем с категории «равенство», *aequitas*, ибо на нем основано все утопийское общежитие. Конечно, у современного читателя, как и читателя XIX в., сразу возникают вполне определенные

идеологические ассоциации – с «гражданским», «имущественным», «политическим» и т.п. видами равенства. Или же он вспоминает, что некогда было еще равенство между аристократами в степени благородства, противопоставляющее их всем прочим, благородством не обладающим. Все эти ассоциации ярко денотативны и сразу отсылают к некоему реальному явлению, которое либо имело место раньше, либо присутствует и сейчас. Но у Томаса Мора, как, в частности убедительно показывает О. Кудрявцев, «равенство» не «демократическое», не «аристократическое» и даже не внутрисловное, это вообще не понятие, имеющее какой-то реальный денотат. Это «всего навсего»... платоновское «равенство». Оно извлечено из платоновского «Государства», где означает некую соразмерную справедливость, которая делает невозможной проявление разрушительного частного интереса.

Платоновское равенство связано с платоновским же определением справедливости как соразмерности достоинствам людей. То есть когда у Мора и Платона говорится, например, о равном распределении благ, то ни о какой уравнительности в казарменно-коммунистическом духе не может быть и речи – имеется в виду, что блага распределяются *справедливо*, т.е. соразмерно достоинствам.

Третье ключевое понятие «Утопии» – «общность». Это, пожалуй, единственное сравнительно денотативное понятие «Утопии», за ним наблюдается не только чисто литературное прошлое, но и реальная традиция совместного общежития ранних христиан, а до того – пифагорейских общин и ессеев. Утопийская общность носит отчасти товарищеский, отчасти семейный характер, весь остров уподобляется единой семье, дому, хранящему полное согласие. Но и «общность» также имеет на себе отчетливо выраженный отпечаток античных источников, «литературности». В «Утопии» ни разу, как замечает О. Кудрявцев, не употребляется выражение «общность имуществ», «говорится «omnia sunt communia», т.е. буквально «все общее», эквивалент... устойчивому выражению, которым, как известно, характеризовались в античной литературе отношения совершенной дружбы»¹. Поэтому утопийское общежитие всего более напоминает соответ-

¹ См.: Кудрявцев О.Ф. Ренессансный гуманизм и «Утопия». М., 1991. С. 128.

ствующие описания в сочинениях древних, которые и сами были в большой степени «теоретизированы» (например, описание общины ессеев у Филона пронизано духом платоновской философии и исходит из примата Единого).

На понятиях равенства, справедливости и общности базируется добродетельность и мягкосердечие утопийцев, знаменитый ренессансный гуманизм, полагающий природное единство всех людей и считающий жизнь высшей ценностью. Но, как видно, это чисто «теоретическое» понятие может у гуманистов существовать пока только в кругу других понятий, изъятых из античных социальных теорий; без отсылки к ним оно повисает в воздухе. Блаженный остров является моделью отношений, сконструированной на основе внутренне последовательных и денотативных для своей эпохи античных теорий¹, но эта античная денотативность в эпоху Ренессанса уже давно недействительна. И уже одно это обуславливает «симулякрность» второй части моровской «Утопии», превращая ее в аналог того явления постмодерновой современности, которое мы выше назвали политическим проектом.

Что же касается первой части «Утопии», то там мы обнаруживаем совсем иную картину, совершенно иной стиль мышления. Данное мышление касается преимущественно реальности, оно едва ли не насквозь практично и прагматично; на его языке говорит ренессансная политическая мысль, когда не занимается «игрой в биссер» из античных и гуманистических понятий. И этот реалистический прагматизм ярче всего проявляется именно тогда, когда некий философский (часто вымышленный) общественный идеал противопоставляется действительному положению вещей: какими бы мудрыми ни являлись сами по себе реформаторские предложения Гитлодея, они не могут быть осуществлены в силу ряда объектив-

¹ Вплоть до навеянного Платоном, Аристотелем и Ксенофонтом представления о труде как «телесном рабстве», в принципе недостойном истинно свободного человека, это античное представление оказывается, мягко говоря, не совсем денотативным в то время, когда протестантизм начинает рассматривать труд как молитву. У Кампанеллы, жившего на сто лет позже, к слову сказать, такого античного представления о труде уже не было.

ных и субъективных препятствий. Описание всех этих препятствий реалистично не менее, чем описание общественных пороков, современных Мору, чем рассказ о суровых реалиях эпохи первоначального накопления, когда «овцы поедают людей». Точно так же реалистичен и взгляд автора на те мероприятия, которые действительно можно предпринять с целью минимизации масштабов социальных бедствий: они, конечно, основаны не на ликвидации частной собственности в рамках всего общества, а также исключают отказ мудрого философа вроде Гитлодея от государственной службы. Это, по преимуществу, меры, направленные на ограничение произвола аристократических землевладельцев, сгоняющих арендаторов, и т.п. – причем подобные меры предпринимались и в реальности.

«Город Солнца» Кампанеллы на первый взгляд имеет гораздо больше общего с утопиями Модерна, чем «Утопия» Мора. Проект Кампанеллы имеет в основе своего рода философию истории, привлекаемую с целью обоснования неизбежности осуществления описанного социального идеала. Другим обоснованием служит наука, точнее, натурфилософия. Однако при ближайшем рассмотрении философия истории оказывается смесью астрологии и эсхатологии, наряду с античными представлениями о Случае, Судьбе и Роке, а также с идущим из античности гераклитовским мифом о вечном круговороте вещей. Согласно этой философии истории человечество рано или поздно возвратится к невинному естественному состоянию, как это, по всей видимости, происходило уже не раз.

«Общность» у Кампанеллы так же безденотатна, как и у Мора; не случайно его Город – это, прежде всего, «философская община», основанная философами же из Индии, и правят в ней философы. Надо также отметить, что Город Солнца (равно, кстати, как и города моровской «Утопии»), по сути, является слегка видоизмененным античным полисом, в котором все граждане одновременно и горожане, и земледельцы. И религия в этом полисе – языческая, как и в античности, и у Мора, что является еще одним свидетельством безденотатности всего проекта. Ведь денотативные политические учения средневековья опираются на самую реальнейшую из реальностей – истинную христианскую веру. Снова автору не хва-

тает денотативного категориального аппарата для изображения социального идеала, и снова его заменяют заимствованные из античных политических теорий и гуманистической философии понятия. Если на что и хватает денотативных понятий, так это для изображения частностей (не случайно ранние «утописты» так любят на них останавливаться, тем самым как бы компенсируя безденотатность теоретической части проекта). Как раз в частностях и Кампанелла, и Мор в наименьшей степени отрываются от близкой им реальности, даже тогда, когда на первый взгляд кажется обратное. Таковы, к примеру, их представления о необходимости всеобщего труда (ибо ведь никак иначе не сократить рабочее время до шести или четырех часов в день), о довольно строгой регламентации досуга, посвященного опять же труду или наукам и искусствам (а чем еще занять людей, если не предусмотрено ни увеселительных, ни питейных заведений?) и т.д.

В итоге социальный идеал Кампанеллы приобретает черты, особенно сильно сближающие его вовсе не с «настоящими» утопиями эпохи Нового времени¹ и Модерна, а с образцами современного политико-проективного мышления. Политический проект создается на базе герметичного дискурса, питающегося наиболее подходящими автору версиями философии истории, представлениями о природе реальности (науки, натурфилософии и т.д.).

Однако когда Кампанелла рисует не утопический Город Солнца, а нечто реально существующее, когда он пытается, например, обосновать необходимость нового социального устройства, а выявить корни Реформации, он употребляет совершенно иные категории. Так, дискурс его «Политического диалога против лютеран, кальвинистов и других еретиков» предельно денотативен. Рассматривая причины Реформации, Кампанелла уделяет внимание и факторам субъективного плана, и географическим особенностям северных стран, и назревавшему в них до Реформации социальным

¹ И, заметим, современные Кампанелле первые представители науки Нового времени, из которой и вырастают позже идеология и утопия, тоже не признают его за своего: натурфилософский дискурс Кампанеллы чужд и Декарту, и даже другу опального калабрийца Галилею.

сдвигам, и причинам собственно политического характера, анализирует роль религии в политической жизни общества и т.д., другими словами, он закладывает, наряду с Макиавелли, основы политической науки Нового времени¹.

Нельзя не заметить, что это различие между денотативностью реалистичного описания политики и «симулякростью» политических проектов эпохи Ренессанса наблюдается вовсе не только у «утопистов» вроде Мора и Кампанеллы. Вовсе нет, это, по всей видимости, черта времени. Возьмем, например, известное сочинение уважаемого как в купеческих, так и в гуманистических кругах Альберти. Призванное быть руководством к ведению дел, оно, тем не менее, исходит из представлений отчасти добуржуазной эпохи, отчасти из античных источников, вроде Ксенофонта или Аристотеля. Иначе говоря, читателю предлагается в ведении хозяйства руководствоваться рецептами, пригодными только при ведении домашнего хозяйства (собственно «экономии» в изначальном смысле слова), а не хозяйства, ориентированного на прибыль («хрематистики»). Чем это, по сути, отличается от «Утопии», строй которой базируется на все той же «экономии»? В итоге «...Альберти создает такой идеал жизни и поведения, который, даже при том что снискал известность в среде гуманистически образованных патрициев ... мало сообразовывался с хозяйственными потребностями и настроениями «деловых людей», непосредственно заинтересованных в оправдании и снятии нравственных ограничений со многих видов предпринимательства... и уж тем паче вряд ли способствовал складыванию капиталистического хозяйственного мышления»². Вот еще один типичный образец и не идеологического, и не утопического, а если так можно выразиться, «политически проективного» мышления.

А вот другой пример. Не слишком известный (а потому типичный в смысле мировоззренческих особенностей, присущих интеллектуалам Постсредневековья) гуманист, историк и политиче-

¹ Подробнее об этом см.: Чиколони Л.С. «Диалог» Кампанеллы против лютеран и кальвинистов // Культура и общество Италии накануне Нового времени. М., 1993. С. 187-202.

² См.: Кудрявцев О.Ф. Указ. соч. С. 181.

ский деятель поздней Флорентийской республики Донато Джанотти на исходе жизни пишет воспоминания. И в этих воспоминаниях отчетливо выделяются две части – одна собственно историческая, другая – «политически-проективная». В первой язык Джанотти, его тонкие характеристики политических деятелей, расстановки политических сил, международного положения донельзя реалистичны и сильно напоминают таковые у Макиавелли. Р. Ристори отмечает, что Джанотти наиболее силен именно в части исторического описания и в критике пороков Флорентийской республики, нежели в позитивной части своих предложений, касающихся реформы государственного управления. «Используя старую теорию смешанного правления и ссылаясь на пример Венеции, Джанотти предлагает не очень оригинальную форму государственного строя, основанную на «многолюдстве» органов... и системе предупреждения роста влияния грандов и возникновения фракций в правительственных механизмах. ... Очевидно, речь шла о механистическом и неосуществимом проекте, поскольку теперь, после пережитой осады и крушения антимакиавеллистского радикализма, умеренная аристократия тоже не собиралась больше уповать на Большой совет и вырабатывала иную стратегию защиты своих интересов и престижа», – замечает в связи с этим Р. Ристори¹. Итак, речь снова идет о неких «старых теориях» (разумеется, античного происхождения), которые не очень-то успешно привлекаются для решения вопросов современности. На сей раз это не Платон, а, скорее, Аристотель. Показательно, что далее автор называет проект Джанотти не только механистическим, но и «утопическим»; для нас эта характеристика лишней раз доказывает его концептуальное сходство с прочими «утопиями» того времени, т.е. с политическими проектами.

Заключая, мы можем отметить, что политическая мысль Ренессанса вообще колеблется между двух плохо сочетающихся дискурсов. Это дискурс нарождающейся политической науки, который затем ляжет в основу идеологий и утопий Нового времени и Мо-

¹ *Ристори Р.* Последняя Флорентийская республика (1527–1530 гг.) в воспоминаниях Донато Джанотти // *Культура и общество Италии накануне Нового времени.* М., 1993. С. 73-74.

дерна, и дискурс «политического проекта». Последний, будучи порождением эпохи «пост», отличался утратой тотализирующего чувства истории и вообще чувства времени, что поневоле заставляло его мыслить скорее пространственными, чем временными категориями (недаром все ранние «утопии» находятся где-нибудь в дальних странах, на островах и т.п.). Автор ренессансного политического проекта мог находиться в гуще политической жизни и описывать ее весьма реалистическим (денотативным) языком. Но когда он пытался сформулировать политический рецепт с претензиями на тотальность, ему не хватало денотативных категорий: он начинал говорить языком виртуальной «республики ученых», а рецепт его становился таким же виртуальным, громоздящим одни безденотатные понятия на другие, точно такие же. Так конструировались модели социальной реальности, в пределах которых только и могли действовать заимствованные из античности представления об обществе, подчиняя своей красивой целесообразности все – от политических учреждений до самих богов¹. Это был особый стиль политического мышления, порождавший идеи, которые заведомо не могли «стать материальной силой», «овладев массами», в отличие от, например, современных им идей Реформации. Реформация уже не была эпохой «пост» и имела в своем «идеологическом» ос-

¹ Заметим, что с представлением о политической целесообразности той или иной формы религии связана явная склонность обитателей «утопий» Мора и Кампанеллы к язычеству, к некоему религиозному синтезу, к веротерпимости. Но основания этой почти языческой веротерпимости не имеют ничего общего ни с верой в силу всех богов, как это было в античности, ни, пожалуй, с утверждением свободы совести, как это было в Новое время. Оно связано только с признанием необходимости какой-нибудь религии для удержания человека в рамках морали и нравственности. С этой точки зрения все религии равноценны, все годятся для создания атмосферы толерантности, как постмодернистской, так и постсредневековой. Язычество для «политического проективиста» любой эпохи является, видимо, идеальной формой религии, интересующейся в большей степени социально-политическими, чем трансцендентными проблемами. Не случайно и в современную нам эпоху «пост» происходит активное возрождение именно языческих верований.

новании близкие к модерновому чувство истории и денотативность понятий. Таковыми являлись, к примеру, вполне денотативные понятия нации и класса, служившие де-факто объектом отсылки со стороны отличных от римского истолкований христианского учения. Быть может, поэтому даже протестантские современники поздних гуманистов вроде Кальвина мерили своих свободомыслящих ренессансных оппонентов почти модернистской меркой, усматривая в них ни больше, ни меньше как «агентов нации философов»¹: вот во что превратилась виртуальная «республика ученых» в глазах «исследователей», мысливших уже в категориях, явно отличных от категорий эпохи «пост». Люди, имевшие уже весомые основания называться «идеологами», со смесью опаски и пренебрежения относились к носителям «политическо-проективного» мышления (как и к породившей его интеллектуальной среде), не считали его притязания «исторически правомерными» и отвергали его язык. Тем не менее, имея весьма мало общего с языком «настоящих» идеологий и утопий, язык «политических проектов», вплоть до наступления XIX в. полностью не исчез и практиковался даже во времена Просвещения, в иронии, скептицизме и релятивизме которого еще звучали отголоски предшествовавшей ему эпохи «пост». Но это – тема отдельного исследования.

¹ См. подробнее об этом: *Ревуненкова Н.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации.