



Коряковцев, А. А. Социальные проекты Нового времени сквозь призму методологии классического марксизма // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. наук. Екатеринбург, 2017. Том 17. Вып. 1, с. 21–36.

УДК 1.091.101.8

DOI 10.17506/ryipl.2016.17.1.2136

СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ НОВОГО ВРЕМЕНИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ МЕТОДОЛОГИИ КЛАССИЧЕСКОГО МАРКСИЗМА

Андрей Александрович Коряковцев

кандидат философских наук, доцент кафедры
социологии и политологии Уральского

государственного педагогического университета, г. Екатеринбург.

E-mail: akoryakovtsev@yandex.ru

Материал поступил в редколлегию 25.04.2016 г.

Ключевой марксистской категорией является категория общественно-исторической деятельности (практики). При рассмотрении марксистского представления о ней автор выделяет такое ее свойство, как *проективность* – мысленную, осознанную ориентацию на будущее. Успех человеческой деятельности зависит от того, насколько соответствуют целям и замыслам человека условия его деятельности, свойства его как субъекта и свойства используемых им средств. *Утопизм*, несбыточность, нереализуемость или, наоборот, реалистичность – все это является характеристикой *степени* данного соответствия. Следовательно, необходимо различать проективность и утопичность. Немарксистские концепции социальных утопий основаны на их смешении, что приводит либо к апологетике утопического сознания, либо к осуждению преобразовательных социальных проектов как таковых. В обоих случаях это зависит от политических предпочтений и не коррелирует с научной объективностью. Утопичность социальных проектов Нового времени Энгельс связывает с особым «способом понимания» общественного развития. В данной статье уточняется, что этот «способ понимания» состоит в методологической эклектике. На основе марксистских подходов автор формулирует три критерия утопичности. Первый имеет место, когда мыслитель пытается до мелочей предугадать будущее общественное состояние. Согласно второму утопизм заключается в несостоятельности средств, в их несоответствии исходному замыслу радикального преобразования общества. Третий критерий состоит в несоответствии объективных результатов воплощения социальных проектов их исходным замыслам притом, что проект сам по себе признается практически возможным. С учетом всего вышеперечисленного автор анализирует социальные проекты Нового времени, особо останавливаясь на учениях Т. Мора, Т. Кампанеллы, Ф. Бэкона и Дж. Локка. Он приходит к выводу о воплощенной в них методологической и идеологической полифонии. В каждом из этих учений одновременно можно обнаружить черты как буржуазно-демократического (либерального), так и *антибуржуазного* (коммунистического/социалистического) направлений. Поэтому их недопустимо причислять к какой-либо одной идеологической доктрине.

Ключевые слова: социальные утопии, социальный проектизм, человеческая деятельность, Маркс, Энгельс, Мор, Кампанелла, Бэкон, Локк, утопический социализм, методологическая полифония, идеологическая полифония, либерализм, коммунизм.

Согласно Марксу, человеческая деятельность включает в себя целеполагание, происходящее в человеческой голове и противостоящее окружающему миру как *пока еще* не реализованный замысел [Маркс 1960: 189]. Рассмотренная с учетом изначального замысла, деятельность может характеризоваться моментом *еще* не состоявшегося, для осуществления которого просто не хватает времени и зрелости исторических условий. Речь идет о *временно не реализованном плане*, основанном на таком свойстве любой человеческой деятельности, как *проективность* – на мысленной, осознанной ориентации на будущее. Любая практическая деятельность является воплощением, реализацией, становлением во времени некоего *проекта*, обладающего определенным объективным результатом и осуществляемого посредством человеческих усилий, связанных с использованием конкретных орудий. Этот результат может совпадать с изначальным проектом-замыслом, а может и не совпадать или совпадать частично.

Таким образом, будущее содержится в практической деятельности человека, подобно тому как его прошлое обретается в его памяти, а настоящее – в его переживании. Будущее здесь является результатом применения мысленной проективности к процессу человеческой практики в чувственном мире. Когда говорят об устремленности человеческой деятельности за пределы наличного состояния вещей в будущее или, выражаясь кантовским языком, о ее трансценденности, то имеют в виду такое ее свойство, как *проективность*, мысленную устремленность в *будущее*. Превращение проективности из мысленной установки в фактор практической деятельности «взрывает» (выражение К. Мангейма) в определенных пространственных и временных пределах окружающий мир, оставляя его иным, измененным после свершения конкретной деятельности. Так происходит *очеловечивание* мира, преобразование природы и общества в соответствии с целями и намерениями человека, какими бы они ни были. В этом изменении окружающего мира и состоит смысл человеческой деятельности. Ж.-П. Сартр, определяя человека как его собственный «проект» [Сартр 1989: 343-344], был прав: в *проективности* и в способности ее практического воплощения выражается сущность человеческой деятельности, то есть того, в чем находит выражение общественная природа человека.

Насколько сопоставим изначальный замысел с объективным результатом деятельности, насколько проективность как предвосхищение будущего результата деятельности *реалистична* или *утопична* – это зависит от степени соответствия целям и замыслам человека условий его деятельности, его свойств как субъекта и свойств используемых им средств (это обстоятельство подчеркивает Маркс при критике проектов Бакунина, Прудона и сенсимонистов). Утопизм, несбыточность, нереализуемость или, наоборот, реалистичность – все это является характеристикой не проективности как таковой, а именно *степени* указанного соответствия.

В плане соответствия средств и условий провозглашенным целям и замыслам проективность человеческой деятельности *противостоит* утопизму. Когда возникает разрыв между ними, то рождается *противоречие* между замыслом и целью человеческой деятельности, с одной стороны, и ее объективным результатом – с другой. Тогда можно сказать, что замыслы и цели деятельности относятся к сфере *утопий*, в принципе несбыточным проектам.

Таким образом, в марксистской концепции человеческой деятельности заложено понимание различия социального проектизма и утопизма. Смысл человеческой деятельности – в преодолении несбыточности, прожектерства, в практическом осуществлении планов и замыслов. С этой точки зрения говорить об «осуществимости утопий» или отождествлять утопизм и проективность (это стали делать особенно часто в XX в.) – значит впадать в логическое противоречие. Обиходное употребление понятия «утопия», господствующее в современной науке, насквозь пронизано этим противоречием. Например, В.А. Гуторов пишет, что «независимо от большого числа словообразований, общепотребительный смысл понятия “утопия” остается достаточно ясным и полностью сохраняет свое значение как описание вымышленной страны, образца совершенного государственного и общественного устройства, противопоставленного действительности в целях социальной критики и обоснования счастливой жизни» [Гуторов 1989: 10]. На самом деле ясности в этом определении нет, ибо непонятно, как может служить альтернативой критикующей реальности заведомо несбыточное желание?

Следовательно, необходимо различать два значения слова «утопия», имеющиеся в устоявшемся бытовом и даже научном словоупотреблении. В первом оно фиксирует момент проективности, мысленной ориентации на будущее, *временную* неосуществленность или отложенную реализацию. В этом случае, однако, точнее говорить не об утопии, а именно о временно не реализованном (или отложенном) проекте. Во втором – оно предстает как собственно утопия, как синоним заведомой несостоятельности.

Немарксистские концепции социальных утопий основаны на смешении явлений *проективности* и *утопизма*. Они игнорируют то обстоятельство, что *всякая* человеческая деятельность *проективна*, даже если совершается на бытовом уровне и даже если она успешна (не утопична). Преобразующая общество (революционная) деятельность сама по себе трактуется ими как источник утопий именно потому, что она включает в себя проективный момент. Подобный ход мысли приводит либо к апологетике утопического сознания, либо к осуждению преобразовательных социальных проектов как таковых. В обоих случаях это зависит от политических предпочтений мыслителя.

Многочисленный провал политических революций, особенно в XX в., привел к отождествлению утопического сознания (понимаемого негативно) и социально-критического мышления. Диссиденты советской эпохи, особенно правого толка, третировали коммунизм (а с ним вместе – любое социальное преобразование капиталистического общества) как утопию. Однако в то же время они называли советскую действительность «коммунизмом» и связывали ее становление с «коммунистической революцией». В данном словоупотреблении коммунизм предстал как «осуществленная

утопия», то есть как противоречивое понятие. А понятие утопии оказывалось в чужом смысловом облики как свершившийся или могущий свершиться социальный проект, только с отрицательным знаком. Но чем здесь утопия (заведомо невыполнимое предприятие) отличается от реальности (хотя бы находящейся в стадии становления) – не понятно. В данном случае ссылки на насилие (в результате которого осуществилась заведомая утопия) мало что объясняют, ибо «не поддается насилию то, что не надломлено в самом себе» (Гегель). Если общество позволило осуществиться так называемой «утопии», значит, скорее, попытки ей препятствовать оказались утопичными. Так, более утопичными, чем социальные программы большевиков – начиная с ленинских декретов и кончая нэпом, оказались все старания продлить существование российского самодержавия. Очевидно, что в данной ситуации мы имеем дело с произвольным смешением понятий, чуждым строгости научного мышления. Подобным образом рассуждал и Н.А. Бердяев [Бердяев 1990: 150-151]. В советское время указанный подход был воплощен, например, в историческом исследовании М. Геллера и А. Некрича «Утопия у власти».

Социальные утопии Энгельс связывал с особым «способом понимания» общественной реальности: «Социализм для них всех есть выражение абсолютной истины, разума и справедливости, и стоит только его открыть, чтобы он собственной силой покорил весь мир; а так как абсолютная истина не зависит от времени, пространства и исторического развития человечества, то это уже дело чистой случайности, когда и где она будет открыта. При этом абсолютная истина, разум и справедливость опять-таки различны у каждого основателя школы; особый вид абсолютной истины, разума и справедливости у каждого основателя школы обусловлен опять-таки его субъективным рассудком, жизненными условиями, объемом познаний и степенью развития мышления. Поэтому при столкновении подобных абсолютных истин разрешение конфликта возможно лишь путем сглаживания их взаимных противоречий» [Энгельс 1961с: 201].

В другом месте классик поясняет: «Утописты ...были вынуждены конструировать элементы нового общества из своей головы, ибо в самом старом обществе эти элементы еще не выступали так, чтобы быть для всех очевидными; набрасывая свой общий план нового здания, они вынуждены были ограничиваться апелляцией к разуму именно потому, что не могли еще апеллировать к современной им истории» [Энгельс 1961d: 276].

Эти рассуждения Энгельса дают достаточный материал, чтобы увидеть в «способе понимания», воплотившемся в социальных проектах Нового времени, результат противоборства разных мыслительных приемов. Источником некоего всеобщего содержания служат «субъективный рассудок, жизненные условия, объем познаний и степень развития мышления» того или иного «основателя школы», но затем все же обнаруживается необходимость внешнего обоснования «открытых» им абсолютных истин (только неясно, какого именно обоснования). Таким образом, возникающая эклектика, или «смесь из более умеренных критических замечаний, экономических положений и представлений различных основателей сект о будущем обществе» [Энгельс 1961d: 276] свидетельствует, прежде всего, о нерешенных методологических проблемах данного «способа понимания».

Реже, нежели понятие «утопический социализм/коммунизм», введенное в научный обиход Энгельсом, употребляют название, данное Марксом радикальным общественным проектам Нового времени в рукописях 1844 г.: «грубый коммунизм». Знаменательно, что у Маркса нет и намека на невыполнимость этих проектов. Описывая «грубый коммунизм», классик вообще не обращает внимания на его несбыточность. Скорее, наоборот, он прогнозирует его осуществимость, например когда пишет о том, что первые политические формы практического воплощения коммунизма будут иметь «демократический или деспотический» характер [Маркс 1974: 116]. Как мы увидим далее, многое из подобных предсказаний Маркса воплотилось в реальность с ужасающей последовательностью, а это никак не свидетельствует о невыполнимости «грубого коммунизма». Точно так же он рассуждает, рассматривая планы социальных преобразований сенсимонистов [Маркс 2010: 364–365] и экономическое прожектерство Прудона: он ни слова не говорит об их неосуществимости, но в то же время беспощадно критикует, предупреждая о несовпадении, в случае их практической реализации, объективных результатов с исходными замыслами авторов этих проектов.

Тем не менее Маркс, видимо, согласился с оценкой части этих учений как утопий, данной Энгельсом в Анти-Дюринге. Из этого следует, по крайней мере, что их утопичность (то есть неосуществимость) для Маркса не являлась исчерпывающей характеристикой. Очевидно, что подобные проекты он считал несостоятельными (утопиями) по той лишь причине, что их практическое воплощение в тех исторических условиях неизбежно привело бы к извращению гуманистических идей, лежащих в их основе. Подобный мотив присутствует и в оценке Энгельсом раннего христианства [Энгельс 1962: 465–492]. Классики как бы говорят: да, все эти замыслы практически осуществимы, но не с теми результатами, на которые рассчитывают их авторы. Свою утопичность они обнаруживают, только будучи соотнесены со своими целями и объективными результатами, возникшими после попыток эти замыслы реализовать.

Таким образом, можно выделить три дополняющих друг друга критерия, по которым классики оценивали те или иные социальные проекты как утопические. Согласно первому их утопизм заключается в той *форме*, «в которой должна быть разрешена та или иная противоположность, присущая существующему обществу» [Энгельс 1961a: 277]. Это происходит, когда мыслитель (например, Вейтлинг или Дезами) пытается до мелочей предугадать будущее общественное состояние. В соответствии со вторым утопизм обнаруживается в несостоятельности средств, в их расхождении с исходным замыслом радикального преобразования общества. Так было, например, у Сен-Симона и Фурье, надеявшихся на филантропический энтузиазм власть и собственность имущих. Третий критерий состоит в несоответствии объективных результатов воплощения социальных проектов их исходным замыслам, притом что проект сам по себе признается практически возможным.

Хотя в классическом марксизме подчеркивалась историческая важность утопического социализма/коммунизма [Энгельс 1961b: 498–499], в целом классиками он оценивался негативно как то, чье содержание нуждается в «преодолении», в критическом переосмыслении. С их точки зрения, говорить

о какой-то прогрессивности социальной утопии как именно *утопии*, то есть чего-то в принципе неосуществимого или извращающего гуманистические цели общественного прогресса, – значит впадать в противоречие с самой сутью последнего.

Для советского «марксизма-ленинизма» под влиянием концепций Энгельса и Ленина социальный утопизм ассоциировался, прежде всего, с так называемым утопическим социализмом. Мы должны дополнить эту точку зрения. Ошибочным здесь является не то, что этот вид социально ориентированной проективной литературы считался утопическим; не то, что эти утопии связывались с первыми шагами социализма/коммунизма. Все это верно. Ошибочным было естественным образом сложившееся в советскую эпоху закрепление в обиходном научном, в частности философском, словоупотреблении предиката «утопический» только по отношению к *социалистическим* проектам радикального преобразования общества. Таким образом, получалось, что проектизм, свойственный всем остальным социальным учениям Нового времени, будто бы обладал большей реалистичностью. Однако это не так.

Предикат «утопический» может характеризовать *всю* социально-проективную литературу той эпохи, вне зависимости от политико-идеологических предпочтений авторов тех или иных социальных учений – условно говоря, социалистических, буржуазно-демократических (либеральных) или консервативных. Например, на фоне политических реалий современной формальной демократии индустриально развитых стран выглядит именно *утопическим* желание Ш. Монтескье, Дж. Локка и Т. Джефферсона с помощью разделения властей создать политический строй, соответствующий их гуманистическим убеждениям. И приписывание частной собственности способности гуманизировать человеческое общение, свойственное Локку и всей так называемой раннелиберальной традиции, и стремление А. Смита увидеть разумное начало в «невидимой руке рынка» безжалостно разоблачены развитием капитализма как наивная мечта.

Отчего бы поэтому, с учетом объективно трагических или противоречивых результатов буржуазно-демократических революций и реформ Нового, да и Новейшего времени, не назвать совокупность социальных проектов, вдохновлявших своей гуманистической и морализаторской начинкой, начиная с трудов Бэкона, Локка и Монтескье и вплоть до программ Ф. фон Хайека, К. Поппера и Е.Т. Гайдара, – отчего бы не назвать их утопическим капитализмом или утопической буржуазной демократией? (Капитализм и буржуазная демократия сами по себе, конечно, не являются утопиями. Очевидной утопией является капитализм «с человеческим лицом», обещанный его идеологами [Ойзерман 2003: 93-95] – без кризисов, без антагонистических противоречий, без войн, социальных патологий, коррупции и т.д.) Удивительно, что эти понятия не появились или не прижились даже в марксистской традиции (исключением является только П. Розанваллон), несмотря на то что марксистами всегда (вслед за Марксом и Энгельсом) подчеркивалось несоответствие замыслов авторов подобных проектов и объективных результатов их практической реализации, иначе говоря, подчеркивался их *утопизм*.

С другой стороны, по своему содержанию утопический социализм/коммунизм не сводится к утопии, то есть к тому, что в принципе невозможно воплотить в жизнь. Многие из впервые сформулированного в качестве цели так называемыми утопическими социалистами/коммунистами, наоборот, утопией как раз назвать нельзя. Сокращение рабочего дня в проектах Мора и Кампанеллы, индивидуальное жилье, детально разработанное Дедами, принципы охраны труда и кооперации Р. Оуэна и многое другое – все это уже наша с вами реальность, к которой мы привыкли. Следовательно, все эти идеи были не утопиями, а *проективными прогнозами*, хотя и сделанными, скорее, на основе *желаемого*, нежели благодаря научной методологии прогнозирования.

Однако *общая* характеристика этих учений как утопий, конечно, является верной: в них либо нет и мысли о том, как практически реализовать эти проекты (у Мора и Кампанеллы), либо они содержат несостоятельные средства реализации (теории Оуэна, Сен-Симона и Фурье).

Образцом подобной противоречивости является и «Новая Атлантида» Бэкона, обычно относимая к противоположной – либеральной – политической традиции. Нельзя сказать, что утопичными, несбыточными оказались конкретные научно-технические предсказания, содержащиеся в ней (о подводных лодках и летательных аппаратах, о создании человеком новых видов животных и растений и т.д.). Но самое важное – то, что Бэкон не является «чистым» представителем научно-технического направления в духе поздних технократических утопий. Его социальный проект не лишен идеи социального переустройства, и в этом смысле неверно противопоставлять его проект «Утопии» Мора, как это делалось в советское время [Воробьев 1971: 21-23]. В ином варианте данную точку зрения повторяет Ойзерман, приписывая Бэкону предвосхищение «капиталистического прогресса и его благодетельных последствий» [Ойзерман 2003: 65]. Это явная модернизация взглядов Веруламца. Дело в том, что источником позитивных изменений в проекте Бэкона является отнюдь не частная собственность, не свободный рынок, а *государство*, которому приписано выражение *общественного* интереса. Изображая в «Новой Атлантиде» идеальное общественное устройство, он упоминает участие именно государства в жизни общества, описывает широкую государственную филантропию и подчеркивает ведущую роль государства в развитии науки и техники [Бэкон 1978: 501-502]. Здесь достаточно вспомнить реалии индустриально развитых стран второй половины XX в. – как западных, переживших «кейнсианские» реформы, которые ограничили влияние рынка со стороны социально ориентированного государства, так и тех, которые принято относить к так называемому советскому блоку. Конечно, не стоит впадать в другую крайность и модернизировать социальный проект Бэкона, изображая его в качестве кейнсианца или даже социалиста XVI в. Но тем более нет оснований приписывать ему непосредственную апологию капитализма, как это сделал Ойзерман.

В то же время восходящая к философии Бэкона просветительская вера в научно-технический прогресс как основу и причину прогресса морально-нравственного и социального также совершенно обоснованно оказалась в разряде утопий в эпоху мировых войн и ядерного оружия.

Одним словом, почти у любого представителя социально-проективного жанра Нового времени, хоть у того, кого обычно записывают в буржуазно-демократические прогрессисты, хоть у того, кого принято называть утопическими социалистами/коммунистами, можно без труда найти сбывшиеся прогнозы и одновременно, в тех же самых текстах, – более чем завиральные идеи. В каждом из этих учений содержится противоречие между *проективностью и утопичностью*.

Таким образом, утопизм как «способ понимания» (Энгельс) общественной реальности действительно воплотился в той или иной степени во *всей* социально-проективной литературе домарковского периода, но он отнюдь не исчерпывает ее содержание. Социальный проектизм той эпохи не имел ничего общего с мистическими видениями религиозных адептов, хотя нередко был мотивирован теми же морально-нравственными идеалами. Он был все же гораздо больше, чем фантазия: часто он включал в себя *негативный символ реальности*, отражающий социальную действительность критически, со стороны ее недостатков, но так, как если бы эти недостатки были уже преодолены. Почему в «Утопии» Мора или в «Городе Солнца» Кампанеллы все трудятся? Потому что и Мору, и Кампанелле очевиден вред, в том числе моральный, от праздности господствующих классов – а это является констатацией объективного положения вещей, лишь спустя нескольких веков социологически точно описанного Т. Вебленом в его «Теории праздного класса». Но если в утопии проступают черты реального общества, правда, как в негативе, односторонне, то сводится ли она к *утопии*? Вопрос риторический. Любая утопия, сколько бы она ни соответствовала критериям утопии, тем не менее не противостоит реальности абсолютно, а укоренена в ней и является лишь превратным ее отражением. Насколько несбыточным ни представлялся бы тот или иной социальный проект, он порожден реальностью и, хотя бы косвенно, отражает ее. Поэтому утопию можно назвать реальностью, усомнившейся самой в себе, в собственной разумности и действительности и оцененной с точки зрения *другой* разумности.

Таким образом, в любой социальной утопии – идет ли речь о «буржуазно-демократических» проектах просветителей или о радикальных проектах, ставящих под сомнение разумность частной собственности («утопический социализм/коммунизм»), – надо выделить *социально-генетический* элемент, связывающий ее с общественной реальностью. Методологически этот элемент соотносим с процедурой *debutantum*, свойственной декартову рационализму. Он так или иначе, в той или иной форме означает конфликт с конкретным обществом и содержит его критику с точки зрения наделенного разумом индивида.

Вместе с ним в социальных проектах Нового времени имеет место другой элемент – фантастический, сформулированный по принципу *социально-желаемого*. Он состоит либо в смутно сформулированной цели, либо в несостоятельности средств ее достижения и выглядит как своего рода «конструкторский чертеж», принятый без достаточного основания, в качестве позитивной программы социального мифа, предполагающей иррациональную *веру*. Ранние проекты радикального социального преобразования

прямо апеллировали к Библии. Таковы, к примеру, взгляды представителей хилиазма, Т. Мюнцера, Дж. Уинстэнли и т.д. Поздние утопии освобождаются от ссылок на религиозное Откровение, но сохраняют в качестве обоснования ссылки на сверхличную мораль.

Следовательно, социальные проекты Нового времени представляют собой не просто выражение определенного «способа понимания» (Энгельс) общественных проблем, но сложное переплетение разных способов рационального мышления. Их эклектика проявилась в непоследовательности мировоззренческих выводов мыслителей из исходных посылок. Мы должны говорить не об однородности мыслительных приемов авторов в области социальной проблематики и, стало быть, не об однозначности их политико-идеологического выбора, а о свойственной им мыслительной *полифонии*. Она-то и приводила к противоречивым идейным результатам.

Это полностью игнорирует телеологический подход современных учебников по истории политических учений Нового времени, рассматривающих содержание социальных проектов не только как лишенное противоречий, но и сквозь призму современной идеологии. Бэкон оказывается певцом капитализма, Локк и Джефферсон выступают предтечами буржуазно-либеральной традиции, а Мор и Кампанелла – коммунистами, как будто все они *сознательно* проводили в своих сочинениях буржуазно-либеральную или пролетарско-коммунистическую идеологию в их различном отношении к обществу, основанном на частной собственности. (Этот подход был подвергнут критике также Л. Фишманом [Фишман 2002: 39].)

Но совершенно не имеет смысла искать у представителей социального проектизма Нового времени современное понимание отношений собственности. Покажем это на примере Мора, Кампанеллы и Локка.

Отрицательное отношение к частной собственности, которое мы обнаруживаем в учениях двух первых мыслителей, нередко, вслед за К. Каутским, которому возражал Энгельс, увязывают с коммунизмом. Верно ли это?

В ходе рассуждений Мор и Кампанелла сталкиваются с противоречием между единичным и общим. Они пытаются его разрешить трактовкой общего как равного, а равного как *одинакового* и *однообразного*: общее сохраняет в себе единичное в качестве общей черты, общей потребности и общего свойства. Тем самым они приходят в противоречие со своими исходными посылками, с индивидуалистическим пафосом Возрождения. Платоновское *Единое* предстает как общее, как уравнивающая горизонтальная связь между многими, между индивидами-тождествами, различие между которыми представляется малозначимым или незначимым вообще. В таком качестве *Единое* является источником блага и принимает вид общей собственности или, точнее, отсутствия собственности как таковой. Мор имеет в виду именно последний случай: «...у утопийцев нет никакой собственности. Да и самые дома меняют они раз в десять лет по жребию» [Мор 1978: 179]. Действительно, какая разница, где жить, если у всех потребности и интересы одинаковы; единая мера для всех является здесь условием равенства и общности и, следовательно, отсутствия нищеты и прочих социальных бед. У граждан Утопии «всего доволь» [Мор 1978: 190], и это выглядит как реализация принципа «каждому –

по потребности». Однако не нужно обманываться: на той же странице подчеркивается однообразие потребностей утопийцев.

Схожее рассуждение мы находим у Кампанеллы в описании нравов жителей Города Солнца [Кампанелла 1971: 149]. И здесь так же, в духе платоновского холизма, *Единое*, понимаемое как общее, как уравнивающая горизонтальная связь, поглощает всякую индивидуальность, всякое различие и любую частность вплоть до индивидуальной любви, собственных детей и личного жилища. Это устраняет любое основание собственности. А коль скоро нет собственности, то и нет себялюбия – причины воровства и прочих пороков [Кампанелла 1971: 149-150]. С одной стороны, в Городе Солнца никто из его граждан «не терпит недостатка не только в необходимом, но даже и в утехах» [Кампанелла 1971: 160]. С другой – отсутствие индивидуальной семьи и личного жилища говорит о том, насколько ограничены эти утехы.

Далее, что нужно особо отметить, Кампанелла упоминает спор по поводу себялюбия между Аристотелем и Платоном, однозначно становясь на сторону последнего.

Впрочем, этот уравнивательный эгалитаризм ни у Мора, ни у Кампанеллы не оказывается последовательным. Социальная иерархия в обществах, сконструированных ими, сохраняется. Так, в «Утопии» фигурируют рабы, применяемые в деревенском хозяйстве [Мор 1978: 174]. В «Городе Солнца» «рабов, развращающих нравы», нет [Кампанелла 1971: 161], но там царит гендерное и возрастное неравенство: равноправие предусмотрено лишь для взрослых мужчин [Кампанелла 1971: 149]. Однако все это на самом деле не нарушает общей логики платоновского холизма, свойственной данным авторам. Социальное неравенство они выводят не из разницы в отношениях собственности. Мор обосновывает его психологическими и антропологическими (возрастными) свойствами индивидов [Мор 1978: 191, 230]. К этим свойствам Кампанелла добавляет гендерные. Иначе говоря, общественная иерархия в их социальных системах имеет своей предпосылкой не общественное устройство само по себе, ибо с точки зрения платоновской методологии *Единое*, представленное в качестве общего, уравнивающей горизонтальной связи, равенства, ничем иным, кроме как источником благ, быть не способно. Источником распада и всяческих бед здесь выступают (в соответствии с христианской установкой) особенности индивидов, *единичное*, представленное не как связь, а как изолированное тождество. Платоновский холизм в данном случае проведен достаточно последовательно.

Однако платоновский холизм не исчерпывает методологическое основание учений Мора и Кампанеллы. Суть дела именно в том, что в них мы находим совмещение холизма и номинализма, причем так, что первый обосновывается вторым. Часть, посвященную описанию идеального общества, которое лишено собственности и связанных с ней пороков, предваряет критическое описание нравов и порядков современной автору Англии эпохи огораживания. Устами своего героя – с точки зрения гуманистического разума отдельно взятого мыслящего индивида – Мор подвергает критике, сомнению общественные порядки, при которых одни люди позволяют овцам поедать других людей [Мор 1978: 132-133]. И, как много позже для Декарта, это сомнение для него оказывает-

ся плодотворным. Только оно приводит его не к метафизической субстанции *cogito*, а к осознанию потребности в ином общественном устройстве, образ которого он рисует во втором разделе своей книги.

Можно сказать, что уникальная судьба Кампанеллы исполнила ту методологическую роль, которую у Мора сыграла первая часть его произведения: участие в борьбе против захватчиков, потом – 27 лет тюрьмы, включившие в себя пытки и заключение в кандалы. Приобретенный опыт, пропущенный сквозь гуманистическое мироощущение, стал у него толчком к поиску нового мира, хотя бы только в воображении.

Итак, в произведениях Мора и Кампанеллы конструируется общественный мир, в котором, может быть, и нет социальных антагонизмов, но в котором очень неуютно ощущал бы себя наш современник, помешанный на своей индивидуальности, но не замечающий, насколько она стерта индустрией массового потребления. Однако, не соглашаясь с Мором и Кампанеллой, в чем-то он, безусловно, окажется прав: в принудительных сельхозработах у первого и в общности жен и детей у второго трудно найти что-либо привлекательное с точки зрения социальных стандартов и моральных норм индустриально развитого общества. Но эта уравнивательность – не столько воплощение коммунистических убеждений вышеупомянутых мыслителей, сколько прямой результат *холизма* их мышления, унаследованного ими от античного платонизма.

Казалось бы, методологически однородным является учение Локка. Английский мыслитель ясно высказывался в пользу частной собственности и постулировал ее сакральное происхождение: «...бог, приказав покорять землю, давал тем самым основание для *присвоения*, а условия человеческой жизни, которые требуют труда и материалов для работы, по необходимости вводят *частную собственность*» [Локк 1988: 281]. Однако подобной декларации для идеологической идентификации философа не достаточно уже в силу его заявления, что для него важно имеющее божественное происхождение и *объединяющее* людей начало: «...бог отдал мир всем людям сообща» [Локк 1988: 280].

Как понять это противоречие?

Дело в том, что Локк далек от того, чтобы трактовать частную собственность в качестве безличного общественного отношения, как это имеет место, например, у Маркса. В полном согласии с методологией сенсуалистического *номинализма* Локк превращает собственность в предикат *cogito*, мыслящей личности [Локк 1988: 277; 283]. Но собственность, в его понимании, не дана личности непосредственно, а является опосредованной *личным трудом*. Иначе говоря, подлинным может быть только то, что причастно индивиду (что выступает как очевидное начало для его *cogito*, его самосознания), а собственность становится ему доступной только посредством его личного труда [Локк 1988: 277-278]. Труд «...является неоспоримой собственностью трудящегося» [Локк 1988: 277].

В понимании Локка собственность неразрывно связана с правом трудящегося индивида на обладание плодами и условиями своей трудовой деятельности. И поскольку «*труд* создал различие» между тем, что принадлежит индивиду (как средство его физического выживания), и *общим*, установленным богом [Локк 1988: 277], или, иначе говоря, поскольку «*труд* создает

различия в стоимости всех вещей» [Локк 1988: 285], то в системе Локка труд выступает и мерой самой собственности как результата и условия труда [Локк 1988: 281]. В индивидуальном присвоении природного-общего посредством личного труда состоит закон разума [Локк 1988: 278].

Мы видим: в системе Локка частная и личная собственность отождествлены или, иначе говоря, первая превращена во вторую. Философ выводит собственность и стоимость из труда, который также становится предикатом *cogito*. Общее (богом данная природа) в системе Локка является лишь абстрактной предпосылкой труда. Труд порождает различие, но сам он становится общим, то есть, можно сказать, второй природой человека. В условиях созданного богом избытка он выступает как уравнивающее начало, как основание горизонтальной связи между индивидами: они равны друг другу, коль скоро трудятся [Локк 1988: 282]. Этот эгалитаризм, это равенство всеобщего труда выступает как «...правило собственности (частной собственности, по терминологии самого Дж. Локка. – А.К.), согласно которому каждый человек должен иметь столько, сколько он может использовать» [Локк 1988: 282].

Маркс резюмирует эти рассуждения философа: «Итак, одним пределом собственности является предел личного труда, другой состоит в том, чтобы человек не накапливал предметов больше, чем он может использовать» [Маркс 1962: 370]. Равенство в труде дополняется равенством в потреблении, и это представляется философу (изображаемому в роли основателя либерализма!) выражением разумного закона!

Очевидно влияние социологического номинализма Локка на трудовую теорию стоимости классиков английской политической экономии – У. Петти, А. Смита и Д. Риккардо, у которых понятие собственности, по сути, мало чем отличается от локковской.

И лишь вызванное накоплением *портящихся* излишков, которые требуют обмена, «изобретение денег и молчаливое согласие людей о придании им ценности» «ввело (по соглашению) большие владения и право на них» [Локк 1988: 282]. То есть «ввело» социальную иерархию, уничтожающую равенство и справедливость строя, основанного на собственности по труду. Все это породило «...желание иметь больше, чем нужно человеку, изменило внутреннюю ценность вещей, которая зависит только от их полезности для жизни человека» [Локк 1988: 282].

Однако, как отмечает Маркс, комментируя это место, и в данных условиях «...та мера, которая состоит в личном труде, остается в силе» [Маркс 1962: 370]. Аутентичный Локк способен огорчить современных либералов: накапливающиеся в капиталы деньги не способны отменить «закон разума», воплощенный в трудовой собственности, они выступают по отношению к нему как его *извращение*, как *неразумное* начало.

Общество, таким образом, из-за денег переживает состояние распада: над каждым индивидом довлеет *должное* в виде «закона разума» трудовой собственности и в то же время желание иметь больше заставляет людей нарушать этот закон при первой возможности. Это приводит к столкновению интересов. Чтобы предотвратить окончательный общественный распад (за несколько лет до Локка описанный Гоббсом в «Левиафане»), враждебные

индивиды должны прибегнуть к взаимному контролю в виде *разделения властей*. В рамках данной формы правления свобода людей «...заключается в том, чтобы жить в соответствии с постоянным законом, общим для каждого в этом обществе и установленным законодательной властью» [Локк 1988: 274]. Выходит, свобода индивида сводится к тому, чтобы *подчиняться* общей воле, воплощенной в политико-юридической форме. (Что это, как не абсурд, описанный Дж. Оруэллом: «Свобода есть рабство»?) Таким образом, общее, сакральное, природное, утраченное из-за трудовой деятельности, породившей собственность, восстанавливается. А с ним вместе восстанавливается и *холизм платоновского типа*, в котором общее поглощает единичное, индивидуальное, частное и личное. Номинализм Локка оказывается непоследовательным и отступает в сфере социального проектирования перед реалиями раннекапиталистического общества, требующими подчинения индивидов законам буржуазного государства.

Мы видим, что во взглядах английского мыслителя заключены идеи, которые стали *элементами идеологических конструкций*, родившихся намного позже, причем противоположных друг другу: социализма и либерализма. Размышления философа о труде как источнике собственности и о том, что, согласно «закону разума» собственность не должна быть источником социального неравенства, исключают из его системы типичное для либеральных доктрин противоречие между декларацией правового и политического эгалитаризма и апологией неравного распределения собственности. Все эти мысли философа в исторической перспективе оказываются ближе социализму, нежели современному (нео)либерализму и, без всякого сомнения, далеки от того, чтобы служить оправданию капитализма. С другой стороны, как справедливо заметил Маркс, Локк «является классическим выразителем правовых представлений буржуазного общества в противоположность феодальному» [Маркс 1962: 371]. Это верно, если иметь в виду его правовую концепцию разделения властей. Таким образом, методологическая полифония в социальном учении Локка приводит к своеобразной идеологической полифонии.

Итак. Являются ли социальные проекты Нового времени *идеологиями*? Иначе говоря, задают ли они какое-либо отношение к существующему социальному порядку? Да, безусловно. Трудно найти менее наполненные идеологическим содержанием произведения, нежели «Утопия» Мора, «Город Солнца» Кампанеллы или «Два трактата о правлении» Локка. Однако если рассмотреть их с точки зрения современных идеологий, то в каждом из них одновременно можно обнаружить черты как буржуазно-демократического (либерального), так и *антибуржуазного* (коммунистического/социалистического) направлений. Мор, Кампанелла и их эпигоны, как показывает Маркс, *буржуазны и реакционны* [Маркс, Энгельс 1955: 455] в своей уравнительности, Локк рассуждает *антибуржуазно*, сводя частную собственность к личной (а именно личная, или индивидуальная, собственность, основанная на кооперации и общем владении трудовыми ресурсами, должна сменить частно-капиталистическую собственность [Маркс 1960: 773]), признавая неразумным социальное неравенство, обусловленное собственностью, а разумным – контроль трудящихся за условиями и результатами своего

труда. Вместе с тем легко можно найти у них черты и противоположных идеологических систем. Подобная эклектика не случайна. Их отношение к действительности определялось не заимствованными, уже сложившимися и готовыми, идеологиями, известными нам как «либерализм» и «коммунизм/социализм», а иными идейными факторами. Прежде всего – общей *гуманистической* установкой, унаследованной от эпохи Возрождения, а затем – *полифонией* не познанных философских методов, условно говоря, номинализма и холизма, над которыми они сами еще были не властны в силу их неотрефлексированности. Именно эта полифония определяла конечные, идеологические, выводы того или иного мыслителя.

Таким образом, социальные проекты Нового времени, рассмотренные сквозь призму классического марксизма, являют собой примеры не только утопического, но и проективного сознания. Эта их внутренняя противоречивость связана с воплощенным в них «способом понимания» (Энгельс), который характеризуется методологической эклектикой. Тем же объясняется и их идеологическая неоднородность.

Хотя мы обозначили рационалистические приемы, воплощенные в социальных проектах Нового времени, как социологический номинализм и холизм платоновского типа, это всего лишь предварительное замечание. Требуется отдельное исследование, чтобы определить их более конкретно, связав с проблематикой западноевропейского рационализма в целом. Но это уже дело отдельного исследования.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Бердяев Н. 1990. Истоки и смысл русского коммунизма. М. : Наука. 224 с.
- Бэкон Ф. 1978. Новая Атлантида // Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль. Т. 2. С. 483-518.
- Воробьев Л. 1971. Утопии и действительность // Утопический роман XVI–XVII веков. М. : Худож. лит. С. 5-38.
- Гуторов В.А. 1989. Античная социальная утопия. Л. : Изд-во Ленингр. ун-та. 288 с.
- Кампанелла Т. 1971. Город Солнца // Утопический роман XVI–XVII веков. М. : Худож. лит. С. 143-190.
- Локк Дж. 1988. Два трактата о правлении. Кн. 2 // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. М. : Мысль. Т. 3. С. 262-405.
- Маркс К., Энгельс Ф. 1955. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М. : Госполитиздат. Т. 4. С. 419-459.
- Маркс К. 1960. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М. : Госполитиздат. Т. 23. 907 с.
- Маркс К. 1962. Капитал. Т. 4. Теории прибавочной стоимости. Ч. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М. : Госполитиздат. Т. 26. 476 с.
- Маркс К. 1974. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М. : Политиздат. Т. 42. С. 41-174.
- Маркс К. 2010. Заметки по поводу книги Джемса Милля // Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. и другие ранние работы. М. : Акад. проект. С. 359-384.
- Мор Т. 1978. Утопия. М. : Наука. 416 с.
- Ойзерман Т.И. 2003. Марксизм и утопизм. М. : Прогресс-Традиция. 568 с.
- Сартр Ж.-П. 1989. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / сост. А.А. Яковлев. М. : Политиздат. С. 319-344.

Фишман Л. 2002. Постмодернистская ловушка: путь туда и обратно. Екатеринбург : УрО РАН. 236 с.

Энгельс Ф. 1961а. К жилищному вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М. : Госполиздат. Т. 18. С. 203-284.

Энгельс Ф. 1961b. Добавление к предисловию «К крестьянской войне в Германии» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М. : Госполиздат. Т. 18. С. 494-500.

Энгельс Ф. 1961с. Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М. : Госполиздат. Т. 19. С. 185-230.

Энгельс Ф. 1961d. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М. : Госполиздат. Т. 20. С. 5-338.

Энгельс Ф. 1962. К истории первоначального христианства // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М. : Госполиздат. Т. 22. С. 465-492.



A. Koryakovtsev. *Sotcial'nie proekti Novogo vremeni skvoz' prizmu klassitseskoj marksistskoj metodologii* [Social projects of New time through the prism of classical Marxist methodology] // *Nauch. ezhegodnik In-ta filosofii i prava Ural. otd-niya Ros. akad. nauk*, 2017, vol. 17, iss. 1, pp. 21-36. (in Russ.).

Andrey A. Koryakovtsev, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Chair of Sociology and Political Science, Ural State Pedagogical University, Ekaterinburg.
E-mail: akoryakovtsev@yandex.ru

Article recived 25.04.2016, accepted 28.05.2016, available online 01.04.2017.

SOCIAL PROJECTS OF NEW TIME THROUGH THE PRISM OF CLASSICAL MARXIST METHODOLOGY

Abstract: Key Marxist category is the socio-historical activity (practice). In considering Marxist view, the author identifies such a feature as projectivity – mental, conscious orientation towards the future. The success of human activity depends on the extent of consistency of purposes and conceptions with human conditions of activity, properties of its subject, and the quality of used means. The utopianism, an idealistic nature, parameters and characteristics, or, on the contrary, realism, – these are characteristics of the degree of compliance. Therefore, it is necessary to distinguish between proactivity and utopia. Non-Marxist concepts of social utopias are based on their mix. This leads either to apologetics utopian consciousness, or to condemnation of transformative social projects. In both cases, it depends on political preferences and does not correlate to the scientific objectivity. Engels links utopian social projects of the New Time to special “way of understanding” of social development. The article clarifies that this “way of understanding” consists of methodological eclecticism. Based on Marxist approach, the article formulates three criteria of utopian quality. The first takes place when the thinker tries to detail to predict future social status. According to the second one, utopianism consists of the insufficiency of the means with the original idea of radical transformation of society. The third criterion is the discrepancy of the objective results of implementation of social projects and their original intentions, despite the fact that the project itself is practically possible. In the light of these criteria, the author analyzes social projects of the New Time, particularly focusing on the teachings of T. More, T. Campanella, F. Bacon, and J. Lock. He concludes that they embodies methodological and ideological polyphony. In each of them one can detect both features

of bourgeois-democratic (liberal), and anti-bourgeois (communist/socialist) approach. Therefore, it is not correct to assign them to particular ideological doctrine.

Keyword: social utopia; social projection; human activity; Marx; Engels; More; Campanella; Bacon; Lock; utopian socialism; methodological polyphony; ideological polyphony; liberalism; communism.

References

- Bacon F. *Novaya Atlantida* [New Atlantis], F. Bekon, *Sochineniya*, Moscow, Mysl', 1978, vol. 2, pp. 483-518. (in Russ.).
- Berdyaev N. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origin of Russian Communism], Moscow, Nauka, 1990, 224 p. (in Russ.).
- Campanella T. *Gorod Solntsa* [The City Of The Sun], *Utopicheskiy roman XVI–XVII vekov*, Moscow, Khudozh. lit., 1971, pp. 143-190. (in Russ.).
- Engels F. *Anti-Dyuring* [Anti-During], K. Marks, F. Engel's, *Sochineniya*, Moscow, Gospolizdat, vol. 20, 1961, pp. 5-338. (in Russ.).
- Engels F. *Dobavlenie k predisloviyu «K krest'yanskoy voyne v Germanii»* [Addendum to the Preface «To the peasant war in Germany»], K. Marks, F. Engel's, *Sochineniya*, Moscow, Gospolizdat, 1961, vol. 18, pp. 494-500. (in Russ.).
- Engels F. *K istorii pervonachal'nogo khristianstva* [The history of original Christianity], K. Marks, F. Engel's, *Sochineniya*, Moscow, Gospolizdat, 1962, vol. 22, pp. 465-492. (in Russ.).
- Engels F. *K zhilishchnomu voprosu* [To housing], K. Marks, F. Engel's, *Sochineniya*, Moscow, Gospolizdat, 1961, vol. 18, pp. 203-284. (in Russ.).
- Engels F. *Razvitiye sotsializma ot utopii k nauke* [The development of socialism from utopia to science], K. Marks, F. Engel's, *Sochineniya*, Moscow, Gospolizdat, 1961, vol. 19, pp. 185-230. (in Russ.).
- Fishman L. *Postmodernistskaya lovushka: put' tuda i obratno* [Post-modernist trap: the way there and back], Ekaterinburg, UrO RAN, 2002, 236 p. (in Russ.).
- Gutorov V.A. *Antichnaya sotsial'naya utopiya* [The ancient social utopia], Leningrad, Izd-vo Leningr. un-ta, 1989, 288 p. (in Russ.).
- Lock J. *Dva traktata o pravlenii. Kn. 2* [Two treatise of government. B. 2], *Dzh. Lokk, Sochineniya*, Moscow, Mysl', 1988, vol. 3, pp. 262-405. (in Russ.).
- Marx K. *Ekonomicheskoye filosofskoye rukopisi 1844 g.* [Economic and philosophical manuscripts of 1844], K. Marks, F. Engel's, *Sochineniya*, Moscow, Politizdat, 1974, vol. 42, pp. 41-174. (in Russ.).
- Marx K. *Kapital. T. 1* [Capital, vol. 1], K. Marks, F. Engel's, *Sochineniya*, Moscow, Gospolizdat, 1960, vol. 23, 907 p. (in Russ.).
- Marx K. *Kapital. T. 4. Teorii pribavochnoy stoimosti. Ch. 1* [Capital, vol. 4. The theory of surplus value. Pt. 1], K. Marks, F. Engel's, *Sochineniya*, Moscow, Gospolizdat, 1962, vol. 26, 476 p. (in Russ.).
- Marx K. *Zametki po povodu knigi Dzhemsa Millya* [Notes about the book of James Mill], *Ekonomicheskoye filosofskoye rukopisi 1844 g. i drugie rannie raboty*, Moscow, Akad. proekt, 2010, pp. 359-384. (in Russ.).
- Marx K., Engels F. *Manifest Kommunisticheskoy partii* [The Manifesto of the Communist party], K. Marks, F. Engel's, *Sochineniya*, Moscow, Gospolizdat., 1955, vol. 4, pp. 419-459. (in Russ.).
- More T. *Utopiya* [Utopia], Moscow, Nauka, 1978, 416 p. (in Russ.).
- Oyzerman T.I. *Marksizm i utopizm* [Marxism and utopianism], Moscow, Progress-Traditsiya, 2003, 568 p. (in Russ.).
- Sartre J.-P. *Ekzistentsializm – eto gumanizm* [Existentialism is a humanism], A.A. Yakovlev (comp.) *Sumerki bogov*, Moscow, Politizdat, 1989, pp. 319-344. (in Russ.).
- Vorob'ev L. *Utopii i deystvitel'nost'* [History and reality], *Utopicheskiy roman XVI–XVII vekov*, Moscow, Khudozh. lit., 1971, pp. 5-38. (in Russ.).