



Проза
великих



ТОМАС
МОР
УТОПИЯ



ТОММАЗО
КАМПАНЕЛЛА
ГОРОД
СОЛНЦА



Томас Мор
Томмазо Кампанелла
Утопия. Город
Солнца (сборник)
Серия «Проза великих»

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=6698631
Утопия. Город Солнца (сборник): Алгоритм; Москва; 2014
ISBN 978-5-4438-0599-3

Аннотация

Люди во все времена мечтали о справедливом обществе. Их надежды и чаяния впервые озвучили мыслители и писатели древности. Самыми известными трудами данной тематики стали творения английского гуманиста Томаса Мора «Утопия» и итальянского философа Томмазо Кампанелла «Город Солнца». Оба автора размышляют о неравенстве и о наилучшем государственном устройстве, где люди не будут чувствовать себя рабами своих господ и работодателей. Эти мысли актуальны и сегодня. Может быть, решение многих своих проблем мы найдем, прочитав эту книгу?

В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

Содержание

Предисловие	4
Конец ознакомительного фрагмента.	37

Томас Мор, Томмазо Кампанелла Утопия. Город Солнца

При неоднократном и внимательном созерцании всех процветающих ныне государств я могу клятвенно утверждать, что они представляются не чем иным, как неким заговором богачей, ратующих под именем и вывеской государства о своих личных выгодах. Они измышляют и изобретают всякие способы и хитрости, во-первых, для того, чтобы удержать без страха потери то, что стяжали разными мошенническими хитростями, а затем для того, чтобы откупить себе за возможно дешевую плату работу и труд всех бедняков и эксплуатировать их, как выючный скот. Раз богачи постановили от имени государства, значит, также и от имени бедных, соблюдать эти ухищрения, они становятся уже законами.

Томас Мор

Предисловие

Эти два сочинения, «Утопия» Томаса Мора и «Город Солнца» Томмазо Кампанеллы, просят под одну книжную

обложку. Хотя сочинение Кампанеллы было написано почти столетие спустя после сочинения Мора («Утопия» написана в 1516 г., а «Город Солнца» в итальянской версии – в 1602 г., в латинской – в 1614 г.), но оба они принадлежат одной культурной эпохе – эпохе Возрождения. Эпоха пронизала эти сочинения единым духом гуманизма и социальности (см.: Штекли А.Э. «Город Солнца»: утопия и наука. М.: Наука. 1978. С. 43–63).

Особенно важно подчеркнуть следующий момент. Своеобразие эпохи Возрождения состоит в том, что она мыслит себя возрождением античной культуры, прежде всего – философии. Если говорить конкретно об авторах «Утопии» и «Города Солнца», то они осознают себя продолжателями философского дела Платона (428 или 427–348 или 347 до н. э.) – дела создания проекта идеального общества и государства. Нельзя не согласиться, что выступивший позже Кампанелла находится, несмотря на фигуру умолчания по этому поводу, в зависимости от Мора, но и при всем том видит совершенное общество все-таки иначе, чем Мор (см.: Панченко Д.В. Кампанелла и «Утопия» Томаса Мора // История социалистических учений. Сб. ст. М.: Наука. С. 241–251), Существенней, однако, то, что объединяет образы «наилучшего государства» (выражение Мора) в сочинениях Мора и Кампанеллы не просто зависимость взглядов второго от взглядов первого из них, но гораздо большее, а именно то, что перекрывает различия, делает их различиями внут-

ри единства. Речь идет о единстве, проистекающем из принадлежности образов совершенного государства у Мора и Кампанеллы к общему типу с тем идеальным государством, образ которого представил Платон в своем диалоге-трактате «Государство». Этот общий для Мора и Кампанеллы как продолжателей дела Платона тип представлений об идеальном обществе и государстве суть коммунистическая утопия.

При этом Т. Мор и Т. Кампанелла, стремясь быть более последовательными коммунистами, чем Платон, действие принципа общественной собственности, призванной заменить частную собственность, распространяют из высших социальных слоев, в качестве каковых у Платона выступают правители (философы) и стражи (воины), на все общество. Тем самым вместе с всецелым проведением принципа общественной собственности в «наилучшем государстве» они предполагают и всеобщность действия в нем принципа социального равенства.

Надо сказать, что объединяет «Утопию» и «Город Солнца» еще то, что значительность идей каждого из этих произведений оплачена высокой ценой: трагической судьбой их творцов. Т. Мор был казнен за верность своим убеждениям, разошедшимся с интересами королевской власти (Мор, будучи авторитетным политиком, опасным для короля, не отказался от мнения о предпочтительности сохранения в Англии католицизма в противоположность принятию англиканства, так как с католицизмом он связывал возможность

более благоприятной для страны и народа социальной политики). Кампанелла за подготовку восстания против испанского владычества в Калабрии, с которым он связывал перспективу не только национального освобождения, но и установления социального строя в духе строя «Города Солнца», почти тридцать лет подряд, а в общей сложности около тридцати трех лет, провел в тюремных застенках испанских властей, страдая от жестоких пыток и ужасных условий заключения. Одновременно с испанцами Кампанеллу преследовала папская инквизиция, расценившая его творчество как ересь и приговорившая его к пожизненному заточению. Только чудом, благодаря случайному стечению обстоятельств, Кампанелла избежал казни и вышел на волю в конце жизни. В «Городе Солнца» он говорит, имея в виду самого себя, о Философе, способном доказывать верность своим взглядам, а значит, и верность их самих, даже путем испытания пыткой. Солярии, т. е. граждане Города Солнца, – пишет Кампанелла, – «неоспоримо доказывают, что человек свободен, и говорят, что если в течение сорокачасовой жесточайшей пытки, какою мучили одного почитаемого ими философа враги, невозможно было добиться от него на допросе ни единого словечка признания в том, чего от него добивались, потому что он решил в душе молчать, то, следовательно, и звезды, которые воздействуют издали и мягко, не могут заставить нас поступать против нашего решения» (Кампанелла Т. Город Солнца. М.Л.: Изд-во Академии наук СССР. 1947.

С. 114). Впрочем, и в этом отношении – в отношении высокой, до готовности к пожертвованию жизнью, меры верности коммунистической идее и убежденности в ее истинности, Мора и Кампанелла наследовали Платону, который тоже буквально рисковал жизнью, пытаясь убедить тирана Дионисия, а затем – и Дионисия младшего в необходимости осуществить на Сицилии учение об идеальном государстве.

Именно идущая от Платона через Мора и Кампанеллу литературная и философская традиция коммунистической утопии ближе, чем какие-либо иного рода представления о совершенном и желательном устройстве общества, подводит к философски и научно обоснованному К. Марксом и Ф. Энгельсом проекту будущего общества. Ближе, потому что марксистский проект, как и проекты названных утопистов, является тоже коммунистическим проектом. В той форме, какую коммунистическому проекту будущего общества придали классики марксизма, это уже не утопия, не «место, которого нет», а практически воплощаемый и воплощающийся, вопреки всем преградам, тип общества.

Сейчас, когда после поражения реального социализма в СССР и восточно-европейских странах процесс становления коммунистической формации переживает кризис, когда нащупываются новые пути и обновленные формы воплощения коммунистического идеала в реальность, интерес к утопиям Мора и Кампанеллы будет обостряться. Если еще совсем недавно они вызывали едва ли не исключительно академиче-

ский интерес, рассматривались только в качестве примеров истории утопической мысли, то сейчас они будут интересны многим читателям и за пределами академической сферы, поскольку стимулируют попытки поиска ответов на злободневные вопросы о дальнейших судьбах реального социализма, коммунизма и в нашей стране, и в мире.

Думается, что нет непроходимой границы между утопией и наукой. По-настоящему значительные произведения утопической мысли, к которым, безусловно, относятся «Утопия» Т. Мора и «Город Солнца» Т. Кампанеллы, сохраняют свою актуальность в плане значения для научной социальной футурологии. Особенно в такой переломный момент истории, как нынешний, они способны и удовлетворять интерес широкого читателя, и, вместе с тем, питать научную мысль о перспективах социального развития. Осмысление содержания утопий, соотнесение их с нынешней реальностью дают импульсы, с одной стороны, для подтверждения истинности определенных положений научно-философской теории становления общества социальной справедливости, а, с другой стороны, истинность иных положений теории ставят под вопрос.

С этой точки зрения мы бы обратили внимание на центральную идею коммунистических утопий Мора и Кампанеллы – идею о необходимости замены частной собственности общественной, а также еще на две остро звучащие в современной действительности темы: тему судьбы религии

(шире – веры) и тему гендерных (социально-половых) отношений в будущем обществе.

Необходимость отмены частной собственности и введения общей собственности диктуется стремлением к достижению социальной справедливости и всеобщего благополучия. Соглашаясь в этом с Платоном, главный герой «Утопии» Мора Рафаил Гитлодей говорит, что он «твердо убежден в том, что распределение средств равномерным и справедливым способом и благополучие в ходе людских дел возможны только с совершенным уничтожением частной собственности; но если она останется, то и у наибольшей и наилучшей части человечества навсегда останется горькое и неизбежное бремя скорбей. Я, правда, допускаю, что оно может быть до известной степени облегчено, но категорически утверждаю, что его нельзя совершенно уничтожить» (Мор Т. Утопия. Пер. с лат. А.И. Малеина. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР. 1947. С. 92). Общее благополучие определяется справедливостью. Как считают Мор и Кампанелла, справедливость должна в первую очередь заключаться в том, чтобы все способные к труду люди трудились каждый в меру своей способности на общее, а, значит, и на свое благо. При таком условии, даже и сокращенного трудового дня (до 6 часов по Морю или до 4 часов по Кампанелле) окажется достаточно для обеспечения изобилия материальных благ. В «Утопии» об этом сказано: «Так как все они (утопийцы – В. М.) заняты полезным делом и для выполнения его им достаточно лишь

небольшого количества труда, то в итоге у них получается изобилие во всем» (Мор Т. Утопия... С. 119–120). Освободившееся же от труда время люди смогут тратить на обретение благ духовных – на приобщение к искусствам и наукам.

Идея возможности всеобщего благополучия, материального изобилия основанного на справедливом общественном строе, не была выдумана Мором и Кампанеллой, как до них и Платоном. Потенциально она содержалась уже в первобытно-мифологических представлениях о вселенском, а вместе с тем – и социально-коллективном, порядке: космосе, утверждающемся в борьбе со вселенским беспорядком – хаосом. Первобытной мифологемой становления космоса из хаоса предполагается органическое слияние индивидуального и коллективного, социального и вселенского начал в первобытном человеческом общежитии и сознании. Научные реконструкции первобытной формации показывают, что экономическим основанием органического слияния индивида и общности была примитивная жизнеобеспечивающая экономика. Распределение и потребление средств к жизни осуществлялось по принципу удовлетворения самых необходимых жизненных потребностей – но потребностей каждого индивида, независимо от его вклада в производство и от его статуса. Строй коллективной жизни характеризовался равноправием индивидов, поскольку социальное неравенство в жизнеобеспечивающей экономике попросту не могло иметь места. В общем, это был строй первобытного комму-

низма и родоплеменной демократии.

В первобытно-коммунистическом обществе представления о социальной справедливости не могут быть особой темой. Они совпадают с представлениями о наличном космическом и социальном порядке. Его удержание и воспроизводство было естественным и само собой разумеющимся образом человеческой жизни. Тема справедливого общества в качестве особой темы, стремление к справедливо устроенному обществу появляются тогда, когда социальная справедливость становится проблемой, то есть когда разрушается социальный порядок, встроенный мифологическим сознанием во вселенский космос. Несправедливость обнаруживается вместе с возникновением строя классового неравенства. Естественно, что оставшийся в прошлом строй первобытно-коммунизма и демократии приобретает при этом идеализированный вид, выступает в образе «золотого века». В древнегреческом обществе впервые с особенной силой поставил проблему социальной справедливости поэт Гесиод, живший еще в 8–7 вв. до н. э. Начальную эпоху, «поколение людей золотое», будто бы изобильно вознаграждавшееся природой за справедливость и труд, совершавшийся вольно, лишь по желанию, Гесиод противопоставляет современной ему эпохе упадка, к которому живущее поколение «железных людей» привели творимые ими несправедливости. На последующих этапах развития общества народное сознание «размещает» образ справедливого общества в будущем времени. Напри-

мер, в комедии Аристофана «Женщины в народном собрании» революционерка Праксагора, раскрывая план коммунистического переустройства общества, заявляет, что в итоге все несправедливости («обманы и кривды») останутся в прошлом, когда «по старинным мы жили законам».

Причем народное сознание не только в эпоху античности, но и в последующие эпохи развития строя классового неравенства, своим ожиданием будущего справедливого и изобильного общества и своей уверенностью в реальности его существования в каком-то месте и времени, продолжает оставаться почвой и побудительным фактором возникновения литературных коммунистических утопий. Примером могут послужить народные мечтания на родине Т. Мора, в Англии, о «Стране Коккейн» (англ. cossaigne от др. – ирланд. cusaínn – кухня, сладкий пирог и т. п.), оформленные, в частности, в 14 веке в фольклорную поэму. В этой поэме есть такие строки о мифологическо-коммунистическом Коккейне (цит. по: Мортон А.Л. Английская утопия. Пер. с англ. О.В. Волков. М.: Ин. лит-ра. 1956. С. 20):

День постоянно, нет места ночам,
Ссор и споров нету, поверь!
Живут без конца, не зная смерти,
В одежде и в пище нет нехватки,
У мужа с женой не бывает схватки...
Все вместе у всех – у юнцов, стариков,
У кротких, у смелых, худых, толстяков.

Очевидно, что источником утопий Мора и Кампанеллы являлись не только «Государство» Платона и иные литературно-утопические произведения, но как и у Платона до них, как и у других авторов коммунистических утопий после них, но также и народные надежды на осуществление справедливого устройства жизни вместо строя социальной несправды.

Таким образом, история свидетельствует, что идея справедливого общества как общества, устроенного на коммунистических началах, – это не плод прожекторской мысли, а изначальная, глубоко укорененная социокультурная традиция.

Но, скажут нам, разве от этого философская утопия не остается все-таки всего лишь утопией, изображением не существующего а, может быть, и вовсе не сбыточного строя? Разве не ясно, что главная идея коммунистического проекта Мора и Кампанеллы – идея, что всеобщая трудовая занятость окажется достаточным источником общественного изобилия, обнаружила свою несостоятельность? Потребовалось более, чем три века после Т. Мора, и более, чем два века после Т. Кампанеллы, чтобы сложились условия – нет вовсе не для осуществления их проекта – а для того лишь, чтобы К. Маркс смог научно поставить вопрос об осуществимости в будущем строя всеобщего труда и изобилия. Научно-философский анализ приводит К. Маркса к выводу, что и в 19 веке изобилие по-коммунистически, то есть таким образом, чтобы каждый, трудясь по способностям, получал по потреб-

ностям, все еще не осуществимо. Чтобы это стало возможным, необходимо не только введение всеобщности труда, но и создание ряда других важных предпосылок.

Маркс так излагает свой вывод: «На высшей фазе коммунистического общества, после того как исчезнет порабощающее человека подчинение его разделению труда; когда исчезнет вместе с этим противоположность умственного и физического труда; когда труд перестанет быть только средством для жизни, а станет сам первой потребностью жизни; когда вместе с всесторонним развитием индивидуумов вырастут и производительные силы и все источники общественного богатства польются полным потоком, — лишь тогда можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права, и общество сможет написать на своем знамени: «Каждый по способностям, каждому — по потребностям» (Маркс К., Энгельс Ф. Критика Готской программы // Маркс к. и Энгельс Ф. Соч. Изд. второе. М.: Гос. изд-во политической литры. 1961. С. 20).

Этой высшей фазе, как подчеркивает Маркс, предшествует, однако, фаза, на которой замена частной собственности собственностью общей («общественной») и всеобщая трудовая занятость не могут обеспечить осуществление принципа распределения материальных благ по потребностям каждого. На этой — социалистической — фазе, когда коммунистический строй еще не развился на собственной основе, а только выходит из капиталистического общества с его гос-

подством частной собственности, может быть осуществлено лишь распределение по труду: то же самое количество труда, которое производитель благ дает обществу в одной форме, он получает обратно в другой форме (Там же. С. 18). Естественно, что распределение по труду противостоит возможности обеспечения социального равенства. Люди различаются физическими и умственными способностями, интенсивностью труда, размером семьи и пр., Поэтому: «При равном труде и, следовательно, при равном участии в общественном потребительном фонде один получит на самом деле больше, чем другой, окажется богаче другого и тому подобное» (Там же. С. 19). Общество, только выходящее из капитализма, «во всех отношениях, в экономическом, нравственном и умственном, сохраняет еще родимые пятна старого общества, из недр которого оно вышло» (Там же. С. 18). И именно такого типа общество стало с начала 20 века свершающимся фактом мировой истории.

Но когда же в таком случае свершится возникновение коммунизма как такового, в реальной возможности которого убеждены утописты, облекшие народные чаяния о строе справедливости и изобилия в философски продуманные литературные формы? Разве – спросят нас вновь – сам Маркс, и последующая история реального социализма не отодвигают осуществление коммунизма в неопределенное будущее? Ответим так: социализм потому и есть фаза коммунистического строя, что вместе с реальным социализмом на сцену

истории вступает и реальный коммунизм. Не в каком-то отвлеченном, а в самом конкретном смысле. В смысле образования в бюджете социалистической страны общественных фондов потребления, которые гарантируют удовлетворение, по крайней мере, всех минимально необходимых потребностей в материальных благах каждому индивиду, а, кроме того, – полное удовлетворение потребностей каждого в образовании, охране здоровья, материнства и детства. И этот, пусть не тотально, а частично проведенный коммунистический принцип распределения по потребностям, независимо от способностей и жизненных обстоятельств, должен действовать с самого начала вступления на путь реального движения к коммунистическому обществу, развивающемуся на собственной основе. Так это и было на родине реального социализма – в России-СССР, а так же в бывших социалистических восточно-европейских странах, так это и есть в странах, продолжающих развивать социалистический строй, и в странах, вступающих на путь социализма.

Причем эта коммунистическая черта социализма настолько привлекательна и притягательна для народных масс, что и в капиталистических обществах правящий класс, имитируя под напором масс стремление к социальной справедливости, вынужден прибегать к перераспределению некоторой части общественного богатства в пользу наименее имущих слоев населения и расширять доступность некоммерческого сектора в образовании, медицинском обслуживании и др.

Упомянем хотя бы такой яркий пример последнего времени как борьба президента и Демократической партии США за всеобщее медицинское страхование.

Авторы коммунистических утопий, следовательно, правы в своей уверенности в осуществимости принципа распределения общественного богатства по потребностям каждого члена общества, хотя и неправы в том, что он сразу может быть осуществлен тотально, во всей полноте.

Впрочем, известным оправданием этого заблуждения может, думается, служить убеждение в поразительной живучести и страшной социально-разрушительной силе частной собственности, так что она, на их взгляд, должна быть уничтожена сразу и полностью, а в противном случае она погубит все блага, которые способна обеспечить общая собственность, сколь бы эти блага не были изобильны. Как говорится в «Утопии», «где только есть частная собственность, где все меряют на деньги, там вряд ли когда-либо возможно правильное и успешное течение государственных дел; иначе придется считать правильным то, что все лучшее достается самым дурным, или удачным то, что все разделено очень немногим, да и те получают (надо бы добавить: с их точки зрения) отнюдь не достаточно, остальные же решительно бедствуют». (Мор Т. Утопия... С. 90). И еще: «Если каждый на определенных законных основаниях старается присвоить себе сколько может, то, каково бы ни было имущественное изобилие, все оно попадает немногим; а они, разделив его

между собою оставляют прочим одну нужду» (Там же. С. 90–91; см. также: С. 92, 116, 211; Кампанелла Т. Город Солнца... С. 37).

Предостережение коммунистов-утопистов о демонической силе частной собственности звучит в наше время как нельзя уместно. Несмотря на то, что в современном обществе частная собственность («частная собственность на средства производства») глубоко опосредована глобально-корпоративными отношениями она, как подчеркивает выдающийся современный социальный мыслитель А.А. Зиновьев, остается главным мировым злом (Зиновьев А.А. Главное мировое зло – это частная собственность (Интервью Ирине Щегловой) // Экономическая и философская газета. 2006. № 7). В социалистическом обществе «родимые пятна капитализма», о которых говорил К. Маркс, способны регенерировать подобно раковым опухолям. Маркс, конечно, понимал, что развитие социализма – это сложный процесс изживания унаследованных от капитализма отношений, но, надо отдать должное коммунистам-утопистам: они задолго до Маркса и даже острее, чем он, предощутили страшную антикоммунистическую хватку частной собственности. Успех социалистического развития, очевидно, должен измеряться как раз тем, насколько продвигается тотализация действия принципа распределения по потребностям. Осмысление опыта нынешнего кризиса социализма под углом зрения, задаваемым чтением «Утопии» и «Города Солнца», не мо-

жет не наводить на мысль об одной из, может быть, основных причин разрушения социалистического строя в СССР и восточно-европейских странах. Происходивший здесь динамичный рост общественных фондов потребления, вероятно, стимулировал рост разрушительной силы частной собственности и денег как ее дериватов вместо того, чтобы ограничивать их разрушительную силу посредством адекватного государственного регулирования взаимоотношений форм собственности. Надо надеяться, что из этого опыта строителями справедливого общества будет извлечен урок.

Перейдем теперь к другой из намеченных к рассмотрению актуальных для современности тем в утопиях Т. Мора и Т. Кампанеллы – теме религии.

Оба автора коммунистических утопий не мыслят совершенное общество без религии. Это не удивительно, так как оба они священники и теологи. Правда, Кампанелла обвинен папской инквизицией в ереси (у него обнаружили и вменили в вину, в частности, следующие мнения: «все существующие монашеские ордена не являются необходимыми; вечное спасение возможно и без крещения» – см.: Штекли А.Э. «Город Солнца»: утопия и наука... С. 41). Впрочем, если бы они признались, что разделяют с гражданами утопических государств их религиозные взгляды, то оба заслужили бы, наверное, еще большее обвинение в ереси, чем то, которое уже имел Кампанелла. Но оба дистанцируются от нехристианских религий, принятых в утопических государствах, предъ-

являя себя как благочестивых христиан. Так, Мор изображает рассказчика об Утопии и его спутников чуть ли не христианскими миссионерами, от которых утопийцы узнали «про имя Христа, про его учение, характер и чудеса» и т. п., так что в итоге, как говорится в «Утопии», «немалое количество их перешло в нашу религию и приняло омовение святой водой» (Мор Т. Утопия... С. 193; выделено мной – В. М.). А Кампанелла о своих соляриях, держащихся с европейской точки зрения весьма диковинной религии, сообщает, что они, тем не менее, «всячески восхваляют благочестивых христиан и особенно превозносят апостолов» (Кампанелла Т. Город Солнца... С.62). Конечно, именно в вопросе о религии, обсуждение которого было в их время крайне рискованным, авторы утопий не могли с полной искренностью заявить свою позицию. Но нужно учесть и то, что сам жанр утопии предполагает необходимость изображения явлений культуры, отличных от уже известных. Но раз сами авторы – европейцы, и раз они религиозны, то их религия – христианство. Думается, нет оснований не считать искренними заявления Мора и Кампанеллы о том, что они верующие христиане. Не искренни они в другом – в том, что предъявляют себя церковной цензуре вполне ортодоксальными христианами. Очевидно, что на самом деле они хотели бы, чтобы христианство было реформировано в том духе, в каком религия предстает в их совершенных государствах – иначе не зачем было бы городить религиозный огород утопий. Другое дело,

что очень не просто понять, каков же тот тип религии, который видится каждому из них в качестве достойного образца для реформирования христианства.

Многое становится понятнее в утопиях Мора и Кампанеллы, как мы уже знаем, при их соотнесении с утопией Платона. Но в данном случае бросается в глаза, что связной картины того, что можно было бы отнести к тематике религии, в «Государстве» Платона нет. Вообще такого рода тематика мало затрагивается в платоновской утопии. Тем не менее, поскольку она все же затрагивается, видно, что замыслы религиозной реформы у Мора и Кампанеллы могут быть навеяны Платоном.

Платон живет в период упадка традиционной греческой мифологии. Он, как и многие мыслители классической античности, критически относится к образам богов у Гомера, Гесиода и других мифопоэтов. Естественно, что он считает образы олимпийских богов несоответствующими принципу справедливого общества и задачам воспитания граждан идеального государства. Поэтому их культ надо, по его убеждению, признать неподходящим для государства, а произведения мифопоэтов, изображающих богов так, словно они имеют недостатки и слабости, подобные человеческим (коварство, разжигание распрей, колдовство, лживость, чревоугодие, трусливость и др.), в идеальном государстве следует запретить. Боги должны отождествляться и быть причиной не зла и несправедливости, а исключительно блага и справед-

ливости. (Платон. Государство. 364 b – 367 a; 379 e – 383 c; др.). Однако боги благи лишь потому, что являются функциями демиурга – бога, творящего космос из материального вселенского хаоса по образцу блага, являющегося высшим идеальным началом. Демиург, как предполагается по умолчанию, это ни в коем случае не Зевс, стоящий во главе олимпийского пантеона, ибо для Платона Зевс – один из олимпийцев, скомпроментированных мифо-поэтами. Но демиург – это и не бог религии, ибо он не личность. Демиург – личность только в условном, ироническом смысле – фигура созданного Платоном, по его признанию, правдоподобного мифа (Тимей, 29 e). Поистине же демиург – безличная мировая сущность, творческая потенция блага как высшего мирового идеального начала. То есть, демиург – это, что называется, «философский бог», категория философская, а не религиозная, хотя и выступающая в псевдорелигиозной форме. Недаром в платоновском «Государстве» не упоминается ни о каком религиозном культе. Всем, что относится к осуществлению идеи блага, занимаются не священники, а правители философы. Стоит также упомянуть, что в диалоге «Государство» Платон богам, воплощающим эманации блага, уподобляет – скорее по аналогии, чем по отождествлению – Солнце (VI, 508 a – 509 c), а в примыкающем к «Государству» диалоге «Тимей» – также планеты и звезды (38 b – e).

В христианскую эпоху богословы из тех, кто хотел бы подтянуть взгляды Платона к взглядам, преобразующим хри-

стианство, стали толковать платоновскую категорию демиурга как образ бога в смысле монотеизма, т. е. в религиозном смысле. Поскольку это была натяжка, следование Платону в представлениях о боге с такой позиции было чревато колебанием между философией и религией. В христианскую же эпоху платоновское уподобление Солнца, а также планет и звезд богам было истолковано – вопреки тому, что сам он проводил уподобление скорее по аналогии, а не в плане отождествления – именно в смысле отождествления небесных тел с божествами, т. е. истолковано астрологически. Под астрологическом углом зрения следование «религии» Платона ведет к двойственности веры – с одной стороны, вера предстает как религия: вера в бога-творца, с другой – как язычество: вера в творческие силы самой природы – Солнца, планет, звезд. Вот эта та двойственность – философская и религиозная, религиозная и языческая, проистекающая из христианского и христианской эпохи толкования «религии» в идеальном государстве Платона, так или иначе прослеживается, на наш взгляд, и в тех верованиях граждан утопических государств, которые Мор и Кампанелла называют религией (религиями). Конечно, по-своему в каждом из этих государств.

Мор изображает религиозную ситуацию в Утопии как отличающуюся большим разнообразием. Есть здесь религии почитания как бога Солнца, Луны, отдельных планет, какого-либо выдающегося человека. Есть также секты, в одной

из которых признается существование бессмертной души у животных, а в другой – не скорбят об умерших ввиду ожидающего их души, как уверены адепты, загробного блаженства. Правда, не указывается, каким божествам поклоняются члены этих сект. Но если не говорить о христианстве, которое, как отмечалось, тоже нашло здесь своих приверженцев после рассказа о нем европейцев, то все остальные религии эволюционируют в сторону признания того, что у всех почитаемых в каждой из религий существ «одна и та же природа, божественной силе и величию которой соглашение всех народов усваивает первенство над всем» (Мор. Утопия... С. 192). Эта постепенно возникающая общая религия превосходит другие разумностью, Состоит она в вере в «единое высшее существо», создавшее Вселенную и обладающее силой провидения, т. е. управляющее ходом дел в мире. Все утопийцы называют это высшее существо Митрою. (Там же.).

Имея в виду преемственность утопических взглядов Мора с утопией Платона, религии поклонников Солнца, Луны и планет правомерно квалифицировать как языческие, религию поклонения выдающемуся человеку – как аналог обожествления Христа, как, следовательно, религию, переходную к тому же типу, что и христианство. Таким образом, исходная ситуация многообразия религий двойственна: языческая и религиозная. Моделью эволюции многообразия религий и сект в сторону общей религии Мору мог служить процесс становления христианства. Возникающая в Утопии об-

щая религия, как и христианство, как очевидно из сказанного выше, – монотеизм. Но избавит ли этот религиозный монотеизм религиозную ситуацию в Утопии от прежней двойственности? Нет, что видно из данного ему утопийцами, т. е. Мором, имени – Митра. Митра – это божество индоиранского происхождения, связанное с дружественностью, договором, согласием и с солнечным светом. (Имя Митра – др. – инд. *Mitrá*, авест. *Miθra* означает: «дружба, договор, согласие»). Следовательно, Митра – бог Солнца, а вера в него – языческая. Не случайно, что Мор, вольно или невольно признавая двойственный характер утопийской религии, в одном месте «Утопии» замечает: «Утопийцы признают, что созерцать природу и затем восхвалять ее – дело святое и угодное богу» (С. 200). Но, кстати, ведь и положение в христианском мире тоже двойственно: христианскую религию на всем протяжении ее существования сопровождает язычество, так что именно в этом смысле говорят о широко распространенном в христианских странах двоеверии. Замечательно еще то, что Митра символизирует своим именем дружественность и согласие – Мор подчеркивает, что в межрелигиозных отношениях в Утопии царят мир и согласие, закрепленные законом, установленным еще основателем этого государства Утопом.

Если в обрисованной Мором духовной ситуации в Утопии трудно обнаружить двойственность по линии «религия / философия», то в изображенном Кампанеллой городе Солнца она с очевидностью двойственна и по данной линии, и

по линии «религия / язычество». Солярии с того момента, как бежали будто бы из Индии, спасаясь от разбоя завоевателей-монголов, решили в основанном ими городе Солнца «вести философский образ жизни общиной» (Кампанелла Т. Город Солнца... С. 37). Название города и именование верховного правителя – Солнце, как уместно предположить, является аллюзией на Митру у Мора и/или, как и у Мора восходит к платоновскому уподоблению Солнца богу. Но верховного правителя «на нашем языке» следует назвать Метафизиком. То есть в городе Солнца религия и философия находятся в нерасторжимом двуединстве. Что вера соляриев является религией, религиозным монотеизмом подобно христианству, об этом дает нам ясно понять сам автор «Города Солнца», когда упоминает, что среди множества изображений великих законодателей, пророков, божеств солярии имеют и изображение Христа. Подчеркнув, что солярии презирают только Магомета «как вздорного и ничтожного законодателя», автор устами главного героя книги Морехода, продолжает так: «Зато на почетнейшем месте увидел я образ Иисуса Христа и двенадцати апостолов, которых они глубоко чтут и превозносят, почитая их за сверхчеловеков» (Там же. С. 35). Что вера соляриев одновременно является языческим почитанием природы, после всего сказанного ранее – очевидно. Эта вера вся пронизана астрологией: не только Солнце, но и планеты и звезды выступают здесь как обожествляемые природные существа, как объекты покло-

нения. (Собственно астрологические сюжеты «Города Солнца», если в них решаются вникать читатели, доставляют им возможность крепко поломать голову).

Отдельно скажем о разряде священников и их функциях в Утопии и в городе Солнца. Сословие священников и там, и там очень немногочисленно, В Утопии священников выбирает народ и притом, как и других должностных лиц, тайным голосованием. Малочисленность священников соответствует коммунистическому принципу всеобщей трудовой занятости. Она составляет контраст положению дел в христианской Европе. Мор восклицает: «какую огромную и какую праздную толпу представляют священники и так называемые чернецы!» (Мор. Утопия... С. 115). Тщательность подбора священников оправдана тем, что они и сами должны отвечать высоким моральным требованиям и, помимо отправления обрядов богослужения, быть блюстителями нравов в обществе и воспитателями детей как нравственно ответственных и достойных граждан государства В Утопии священники следят еще за тем, чтобы утопийцы не свирепствовали против побежденных, и вообще стараются умиротворить воюющие стороны. В городе Солнца священники тоже играют важную роль во время военных конфликтов. Поскольку солярии никогда не нападают, но всегда побеждают агрессоров, их священники, выполняя миротворческую миссию, убеждают противника отказаться от войны и лишь после неудачи вразумления врага объявляют ему войну.

Как оценить трактовку коммунистами-утопистами роли религии в совершенном обществе? Как известно, в классическом марксистском коммунизме религия трактуется как, главным образом, иллюзорно-идеологическая форма сознания, несовместимая со строем жизни в будущем обществе. Предполагается, что по мере его развития и развития науки религия будет отмирать, уступая место научно-рациональным формам сознания. (См., напр.: К. Маркс, Ф. Энгельс, В.И. Ленин о религии. М. 1975. С. 5—20).

Однако, как видно по многим приметам, к настоящему времени все яснее становится, что классическая марксистская трактовка религии требует пересмотра. Все-таки религия по своей сути есть не иллюзорно-идеологическая, а мировоззренческая форма сознания, т. е. как таковая она является не выражением интересов отдельных социальных классов, а формой духовного отношения человека (независимо от того, каков его социальный статус) к миру. Другое дело, что в классовом обществе господствующие классы стремятся – и это в той или иной мере им удается – подчинить институт религии, церковь государству как инструменту своего господства. Но это является принуждением религии к выполнению несвойственной ей по ее сути функции. Религия как мировоззрение является, прежде всего, формой массового, народного сознания, составляющей одну из двух сторон целостного народного мировоззрения – веры либо в Бога, либо в самопорождающую силу Природы (так называ-

емое «язычество»). И поскольку религия вместе с язычеством, это, прежде всего, формы народного мировоззрения, постольку есть достаточные основания для предположения, что они столь же вечны, сколь вечно сознание народов, коллективных субъектов истории. Предметной областью науки является эмпирически доступный окружающий мир, предметной областью веры – религии и «язычества», как и философии, но только по-особому, выступает чувственно не доступный мир в целом, вселенская реальность. Связь между этими предметными областями науки и веры является сложной и неоднозначной. Теперь уже хорошо известен тот факт, что вполне успешно способны осуществлять научную деятельность как ученые-атеисты, так и ученые, имеющие религиозные убеждения. Так что, вероятно, правильно было бы думать, что в будущем обществе, преодолевающем классовые антагонизмы, вместе с развитием науки обнаружится не преходящий характер религии, а то, что преходящим является антагонистически конфликтный характер отношений веры и религии, религии и веры. (Подробное изложение предложенной здесь трактовки религии см.: Мархинин В.В. Народное мировоззрение и философия // Сборник научных трудов СурГУ. Гуманитарные науки. Сургут. Изд-во СурГУ. 2006. С. 105–117).

С точки зрения изложенной только что позиции представления Т. Мора и Т. Кампанеллы о духовной ситуации и роли религии в коммунистическом обществе, на наш взгляд, во-

все не ретроградны. Напротив, их изображение духовной ситуации в утопическом обществе следует, думается, признать прозорливым взглядом в будущее. Замечательно то, что в изображенной ими духовной ситуации выявляется структура двойственных духовных образований: двуединство веры и философии и внутри веры – двуединство религии и язычества (веры в Бога и веры в Природу). Ведь все эти духовные формообразования, взятые в их противоположности и единстве, являются вечными формами духовной жизни человечества.

Главное, на наш взгляд, что объясняет причастность веры – во всяком случае, христианской веры, каковую в первую очередь, пусть и иносказательно, и имеют в виду коммунисты-утописты – к поискам справедливого общества, это то, что это мировоззрение, культивирующее безусловным образом вечные моральные нормы. Нормы, имеющие смысл, в том числе и общезначимый, т. е. независимый от того, верит ли человек в Бога или в Природу. То, что христианство является народным мировоззрением, содержащим и культивирующим нравственные нормы, а нравственность не может не быть этикой справедливости, внутренним для него образом предполагает и его коммунистическую / тенденцию и его мощный социально-освободительный потенциал. В этом ключе, мы думаем, надо позитивно оценивать нравственно-воспитательную роль священнослужителей, как ее видят в коммунистическом обществе Т. Мор и Т. Кампанелла. Не

можем мы с нашим теперешним опытом конфликтов на межкультурной и межкультурной почве не оценить также идею Т. Мора о необходимости воспитания и поддержания силами государства предельной веротерпимости и согласия в отношениях между религиями.

Обратимся, наконец, к третьей из намеченных к рассмотрению тем утопий Мора и Кампанеллы – к гендерной теме, теме социальных отношений полов и освобождения женщины.

Коммунистам-утопистам принадлежит та заслуга, что именно это течение мысли первым выступило с обоснованием равенства способностей женщин и мужчин и, соответственно, с идеей социального освобождения женщины путем установления социального равенства полов.

Самым первым теоретическим «феминистом», выступившим за много веков до феминизма – движения женщин за свои права (оно начинает формироваться в XVIII в.), явился Платон. Платон обосновал равенство женщин мужчинам по природе – по задаткам и способностям, с той, правда, оговоркой, что «женщина во всем немоложе мужчины» (Государство, пер. А.Н. Егунов. V, 455 d – e). Но равенство полов может осуществиться лишь в совершенном обществе. Условием социального равенства мужчин и женщин должно стать соответствие характера отношений полов требованиям единства общества и общности достояний в идеальном государстве. Этим требованиям, как убежден Платон, соответ-

ствуует установление общности жен и детей в высших стра-
тах, особенно среди стражей.

Странно усматривать в выдвижении Платоном принци-
па общности жен какую-то мизогинию (с греч.: ненависть
к женщинам) (см.: Жеребкин С. Гендерная проблематика
в философии // Введение в гендерные исследования. Ч. I.
Харьков, СПб. 2001). Ведь полная формула общности жен
– это общность жен и мужей. Что же – обвинять Платона в
мизантропии? Принцип общности жен это, конечно, не что
иное, как именно особая форма осуществления равенства
полов.

Брачные отношения между женщинами и мужчинами, по-
скольку они постоянно занимаются вместе общим делом,
устанавливаются естественным образом по взаимному лю-
бовному влечению. Кроме того, как считает Платон, прави-
тели должны тайно так направлять брачные выборы, чтобы
они отвечали цели совершенствования человеческой поро-
ды в идеальном государстве. Дети не должны знать родите-
лей, растить их будет государство. (Там же. 458 с – 460 d).
Не можем не заметить, что установлению брака по взаимно-
му любовному влечению противоречит своего рода евгеника
(греч. *εὐγενής* – породистый) – воздействие на выбор брач-
ных пар со стороны государства, прежде всего потому, что
это воздействие – тайное.

С высоты прошедшей после Платона истории мы не мо-
жем согласиться с ним, что требованием совершенного об-

щества должна быть общность жен и детей. Моногамная семья, пусть и с фактическими отступлениями от ее принципа, выдержала проверку многовековой историей и ей, думается, нет предвидимой альтернативы при условии, что род человеческий не пожелает завершить свою историю самоубийством. Но, как свидетельствует история, как раз господство отношений частной собственности является тем фактором, который скрепляет семью насильственным путем превращения женщины в предмет, принадлежащий собственнику-мужчине. Так что в результате моногамия, провозглашаемая как священный принцип, фактически постоянно нарушается явочным порядком (Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Изд. второе. М, 1961. С. 34–85).

И если Платон не прав в отвержении моногамии в пользу общности жен и мужей, то он прав в самом существенном: в том, что необходимым основанием брачно-семейного союза является взаимное эротическое влечение мужчины и женщины. Платон предпочел моногамии общность жен лишь потому, что еще не мог знать, что единственно только обретенная человечеством в ходе истории индивидуальная любовь, вопреки подменяющей ее, а потому деструктивной силе частной собственности, способна сохранить семью как институт, необходимый для воспроизведения человеческого рода и существования общества. Впрочем, Платон всячески подчеркивает, что как раз идея общности жен и детей в его

проекте идеального полиса, как в плане полезности, так и в плане возможности этого установления, является особенно уязвимой для критики и признается, что здесь у него «сомнения и поиски», что положение его шаткое и ужасное (V, 450d – 451a). В общем, Платона извиняет то, что в этом пункте он и сам не претендует больше, чем на далекое от доказательности предположение.

В оправдание же евгеники Платона можно сказать, что элементы евгеники как государственной политики приемлемы, они вошли и в современную нам практику заключения брачных союзов. Например, согласно законодательству некоторых стран, лица, вступающие в брак, обязаны проходить медицинское обследование и сообщать партнеру о состоянии здоровья. Это говорит о прозорливости и известной перспективности соответствующей мысли Платона. В общем, если бы евгенические меры проводились государством не тайно, а в сотрудничестве с лицами, вступающими в брачный союз, то это бы осложняло – может быть, правомерно осложняло, но не попирало бы их взаимный любовный выбор. В таком случае мы бы одобрили евгеническую позицию Платона, на деле же нам остается лишь сожалеть, что она не такова.

Т. Мор и Т. Кампанелла, вероятно, считая, что это уже хорошо сделано Платоном, не находят нужным обосновывать равенство природных задатков и способностей женщин и мужчин. Женщины, как само собой разумеющееся, прини-

маются равными по способностям мужчинам. И в Утопии, и в городе Солнца они занимаются всем, чем занимаются мужчины: ремеслом, сельским хозяйством, военным делом, искусством. Женщины могут быть священниками. Мор и Кампанелла, вероятно, в отличие от Платона предполагают, что в условиях, позволяющих развивать способности, женщины не во всех занятиях окажутся немогущие мужчин. Наши утописты считают, что женщины останутся слабее только в физических занятиях и в соответствии с этим предлагают занимать их в делах, не требующих тяжелой физической нагрузки. Из сочинения Кампанеллы видно, кроме того, что с его точки зрения в благотворных социальных условиях, по крайней мере, в отдельных занятиях женщины могут даже превзойти мужчин. Например, в городе Солнца музыка, наверное, по указанной причине является исключительно женским делом, хотя на трубах и барабанах женщины не играют (Кампанелла. Т. Город Солнца... С. 47). Вообще, с возвышением женщин Кампанелла связывает грядущие перспективы человечества. Солярии, сообщает Мореход – открыватель города Солнца, «говорят, что женское начало действует плодотворно в небе и над ними (т. е. соляриями – В. М.) начинается господство менее устойчивых сил. Откуда и понятно, что в этом веке начало преобладать правление женщин» (Там же. С. 111).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.