

ФГАОУ ВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»
Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций
Кафедра религиоведения

Ю. Д. Смирнова

**УТОПИЯ КАК ФОРМА ВОЗВРАЩЕНИЯ
ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА СОЦИАЛЬНОМУ
БЫТИЮ**

Казань – 2023

ББК 87.6

УДК 167.5

*Принято на заседании Ученого Совета Института социально-философских наук
и массовых коммуникаций
Протокол № 4 от 14 апреля 2023 года*

Рецензенты:

Доктор философских наук,
Профессор Казанского инновационного университета им. В.Г. Тимирязова **О.Д. Агапов;**
кандидат философских наук,
научный сотрудник, АНО ВО «Университет Иннополис» **П.С. Вавилов**

Смирнова Ю.Д.

Утопия как форма возвращения действительности человека
социальному бытию / Ю.Д. Смирнова. – Казань: Казан. ун-т, 2023. –
128 с.

Проблема утопии в самых разных отношениях, в том числе как явление общественного сознания и как литературный жанр, вызывала интерес и неоднократно становилась предметом пристального внимания, иногда заметно обострённого, у очень непохожих, по характеру и писательскому (исследовательскому) амплуа, авторов. Естественно, этот интерес имел своим органичным результатом появление значительного количества работ, в которых нашли выражение столь же разнообразные пути рассмотрения проблемы. Однако не будет преувеличением сказать, что (несмотря на это) она до сих пор остаётся не только научно-интересной, содержащей в себе возможность иных, неразработанных или малоисследованных, подходов, но и актуальной. Настоящее монографическое исследование адресовано, в первую очередь, студентам таких специальностей, как «Философия», «Политология», «и т.д., а также широкому кругу читателей, интересующихся указанными проблемами.

© Смирнова Ю.Д., 2023

© Казанский университет, 2023

Оглавление

Введение

.....4

Глава I. Человеческое как мера социального и проблема утопии9

1.1 Методологическое введение: важнейшие смыслы «социального»9

1.2 Идеальный мир утопического как единение человеческого и
социального.....22

Глава II. «Обесчеловечивание» социального бытия как тенденция реального исторического процесса в контексте воспроизводства утопического сознания41

2.1 Метаморфозы социального в реальном историческом процессе 41

2.2 Утопия как форма сохранения пространства человеческого в
«обесчеловеченном» конкретно-историческом социальном бытии53

Глава III. Утопия как критика и преодоление "нечеловечности" наличного социального бытия68

3.1 Тоска по действительности человека как предпосылка утопического
общественного идеала68

3.2 Утопическое социальное бытие как неприятие и преодоление наличного
социального бытия82

Заключение103

Список использованной литературы111

Введение

С момента своего появления в сознании древних греков утопия становится для человека европейской культурной традиции ощущением беспокойства постоянного совершенствования. Рационализация этого понятия становится тесно взаимосвязанной с проблемой постижения подлинной, настоящей сущности человека и его социального бытия. Мы можем только констатировать, что интерес к утопии может исчезнуть разве только в том случае, если человек по какой-либо причине вообще откажется от идеи постижения собственной сущности или достигнет абсолютного совершенства. Но сегодня мы далеки от этого также как античные греки и огромное количество самой различной литературы по проблеме утопического мышления, вышедшей на протяжении всей европейской истории, только подтверждает это. Более того, современный этап в развитии человека фиксирует такое социальное бытие человека, которое извращает и изменяет его подлинную человеческую сущность, она даже вроде как бы ускользает от самого человека с его молчаливого согласия. И, по нашему мнению, возникает актуальная проблема возвращения человеку полноты его бытия, возвращения действительности человека его социальному бытию.

Реальностью современного этапа человеческого существования становится доминирование конкретно-вещного материального бытия объективной действительности и идеальное уже не рассматривается как его необходимая и составная часть. Это ведет к тому, что у современного человека возникает изменение пространственно-временного континуума, который искривляется и преломляется^ а нередко и заменяется собственными субъективными рамками социального бытия человека. И мы считаем совершенно справедливо обратить внимание на тот факт, что идеальное не в меньшей мере входит в состав объективной действительности человека и именно оно означает для него «быть другим» оставаясь «самим собой» (Гегель). Утопия в рамках этого идеального приобретает значение идеала или образца, нормы, которая в значительной степени определяет способ и характер человеческой жизнедеятельности и обуславливает полноту его социального бытия. Здесь проявляется осознание

человеком себя как самоцели собственного существования, а не средства для кого-то или для чего-то. Подобное понимание утопии восстанавливает значение идеального в рамках полноты бытия человека и это нельзя не отметить как научную новизну диссертационного исследования.

Еще одним важным моментом работы является анализ значения утопии как реализации человеческого в социальном бытии в перспективе исторического процесса. В мышлении человека утопический идеал действительно фиксирует рождение образа-представления раньше достижения того действительного состояния, который он выражает. Но здесь мы должны фиксировать не негативные моменты утопии, ее фантазийность и несбыточность, уводящую человека от реальности в мир каких-либо вредных иллюзий, а рассматривать ее в качестве всеобщей формы целеполагающей деятельности, раскрывающую специфически человеческую форму жизнедеятельности. И вновь утопия как идеал человеческого существования приобретает важное социальное значение возвращения человеку его подлинной сущности.

Конечно, реализация утопии как идеала или абсолютно недостижима, или достижима в бесконечности, но его значение, как совершенно верно отмечено автором диссертационного исследования, раскрывается в отказе от привязанности к историческому времени. Только в этих условиях отвлечения от наличного, непосредственного бытия становится понятным возможности утопического мышления как осознания человеком самого себя окружающей его социальной действительности. И здесь, в рамках оценки степени научной новизны, нельзя не отметить важное значение введенного в контекст исследования концепта «действительность человека», который фиксирует максимальную осуществленность человеческого в социальном бытии, когда утопия приобретает значение формы возвращения человека социальному бытию. Кроме того, обращает на себя внимание и новое, введенное автором понятие «полный метаморфоз», которое в максимально понятной форме отражает реализацию процесса преобразования наличной формы социального бытия человека в его

подлинное социальное бытие, где возможна энтелехия или осуществление действительности человека.

Следует отметить, что анализ самого феномена утопии и метаморфоз её постоянного «всплытия» в человеческом сознании даже в эпохи, подобные современной, столь отдалённые от времён (патриархальных и полупатриархальных), в которых она «там», в сознании, как кажется, была «у себя дома», была уместна - этот анализ не потерял актуальности именно потому, что в утопии зафиксирован универсальный, архетипический идеал человеческого бытия. А может ли быть для человека, с тех самых пор, как он всё же стал осознавать себя человеком, что-нибудь более органичного и понятного, чем стремление к идеалу.

Большинство авторов, занимающихся проблемой утопии, относят ее к негативным элементам культуры, указывая на неосуществимость её и фантазийность, уводящую человека от реальности в мир мечтаний. Однако это не единственно возможное истолкование общественного значения утопии. Присутствие утопических элементов в различных культурах дает возможность говорить об утопии как общекультурном феномене или части человеческой сущности.

Мы считаем, что содержание утопии, идеалы, которые она «предлагает» человеку, могут стать тем самым искомым жизненным ориентиром, вселяющим надежду на общественный оптимизм, который современный человек в силу ряда причин отчаивается найти. Современные мыслители все чаще отказывают человеку в праве носить это имя – человек, что рождает бурю возмущения у человека повседневного. Утопия может стать путем и средством возвращения человеку его собственного имени. Хотя эта мысль, конечно, требует разъяснения.

При попытке создать социально-философскую картину современного мира, бросается в глаза то, что в сегодняшнем мире размываются границы социального пространства: и нет уже понятий «здесь» и «там», будто кто-то стер линию горизонта. Современный человек существует в фантастическом пространственно-временном континууме - может находиться одновременно в разных местах, задает

собственные пространственно-временные рамки, накладывая их поверх уже существующих, сочетает несколько хронопотов. Время и пространство сжимаются и растягиваются, искривляются и преломляются. Но это приводит к тому, что человек, по видимости, утрачивает всё более и более привычные жизненные ориентиры и социальные привязанности. Поскольку причина этих трансформаций лежит в особенностях взаимоотношений человека и общества, то, выявив существующий в этих отношениях сбой, можно будет говорить и о путях и формах его преодоления.

Содержащиеся в текстах утопий представления об идеале и «совершенном устройстве» способны стать маяком, чей свет необходим заблудившимся в океане социального. О. Уайльд говорил, что нет смысла в карте, на которой нет места для утопии; на берега этой страны «всегда высаживалось человечество», чтобы, осмотревшись, найти новое место обитания.

Основной целью нашей работы является обоснование статуса утопии как формы возвращения действительности человека социальному бытию. Для ее достижения мы предлагаем следующий план действий:

- ✓ воспроизведение на основе анализа источников парадигму социальной утопии как таковой с целью обоснования общих характеристик утопических произведений всех жанров;
- ✓ обоснование эвристического статуса и содержания концепта «действительность человека»;
- ✓ диагностирование социальной ситуации («обесчеловечивание» социального бытия) как вызывающей «тоску» по действительности человека и являющуюся предпосылкой формирования утопического сознания;
- ✓ демонстрация того, в каком смысле утопия является преодолением «обесчеловеченного» наличного социального бытия и возвращением социальному бытию действительности человека.

В исследовании мы опираемся на общефилософские методы: *восхождения от абстрактного к конкретному* - при анализе явления утопии от рассмотрения её как таковой, т.е. выделения в ней абстрактных, общих (всеобщих) черт, до

теоретического конструирования конкретного «вида» утопии, образа социального мира, общества, в котором осуществлена действительность человека; диалектико-материалистический метод анализа социально-исторических феноменов, восходящий к К. Марксу; *метод историзма* – применяется при рассмотрении вопроса о реальном историческом процессе и его влиянии на человека, а также - при анализе вопроса о формировании содержания понятия утопии и его изменении во времени; *сравнительно-исторический метод* – используется для сопоставления «социального» в разные исторические эпохи; *метод генерализации*, к которому мы прибегаем при обобщении признаков утопии как таковой, при представлении в исследовании «парадигмы утопии», т.к. рассматриваем утопию в целом (как явление), а не каждую, известную в истории, разновидность (форму) утопии: *герменевтический метод* – при истолковании и уточнении основных понятий, используемых нами для обоснования возвращения действительности человека социальному бытию, но относительно содержания которых (в частности таких, как социальное, человеческое, утопия) в литературе нет единомыслия.

Глава I. Человеческое как мера социального и проблема утопии

1.1. Методологическое введение: важнейшие смыслы «социального»

Социальная реальность антиномична (противоречива): то, что обеспечивает и воспроизводит консервативное, постоянное, устойчивое, идентичное, то есть, в конечном счёте, направленное на самосохранение данной реальности (общества), сочетается (соседствует, соединяется, сосуществует, борется) в ней с тем, что нацелено на развитие и перемены и потому содержит возможность риска. Подобная двойственность заключена в природе социального как такового: «технологическая» сторона ставшего (нечто неизменное) сочетается в нем с интуицией возможного (дальнейшее развитие). И здесь открывается зазор, который может быть заполнен только посредством имажинации, теоретически, духовно, созерцательно. В самой двойственной природе социального «прописана», таким образом, возможность и необходимость утопии.

Ч. Х. Кирвель характеризует утопию как «координатора» между человеком и миром, что как нельзя лучше вписывается в проблематику нашей работы. Посредническая роль утопии позволяет ей свободно проникать внутрь обоих миров (социального и человеческого) и синтезировать внутри себя новое знание. Она «говорит» на двух языках, имеет двойную природу и стремится преодолеть противоречия между мирами, которые возникли в процессе исторического развития. М. Шугуров рассматривает утопию как «прерванное понимание», фиксируя тем самым ее герменевтическую природу. Утопия имеет много эпитетов: с одной стороны, она рациональна, эвристична, умопостигаема, всегда имеет автора и всегда «жаждет» социальных изменений, предлагает выбор (В. П. Шестаков), имеет элитарное происхождение (Ж. Сорель); с другой, - «вышла из народа» как чаяние или смутное желание (Э. Я. Баталов), бессознательное стремление к лучшему.

Утопия всегда возникает из «разлома социальности» (в том числе разрыва постепенности социального развития), даже из, если так можно выразиться, «бурелома социального». Поэтому мы считаем правомерным начать свое исследование именно с вопроса о социальном

С самого начала «исторический человек» является (в разные эпохи с той или иной мерой перекося в одну или другую сторону) воплощением диалектического противоречия биологическое - социальное, природное – общественное. Можно назвать это важнейшей антиномией человеческого бытия - социальное по своей сущности есть явление над-природное, о чем говорят многие, но самим человеком социальное воспринимается, мыслится как природное, естественное. Долгое время внимание было сосредоточено на самом факте противопоставления или же на взаимовлиянии социального (общественного) и биологического (природного). Социальное – одно из тех понятий, которое общепонятно для большинства людей, но сложно поддается определению. Выстраивается логическая цепочка социальное – социум – общество, позволяющая отождествить социальное и общественное, но разведение общественного «в широком смысле» и общественного «в узком смысле» ставит перед вопросом, к какому из них относится социальное.

В.В. Савчук пишет об одновременности происхождения языка, сознания, культуры и социального, по ходу выделяя основные версии происхождения последнего: орудийно-трудовую¹ (наиболее разработанная, о чем подробно пишет Ф. Энгельс), психологическую (П. Сорокин), антропологическую, социокультурную, магическую и игровую.

Жаркие споры разгораются и по поводу самого определения понятия «социальное». Социальное бытие можно определить как важную часть реальности, возникшую в процессе развития человечества и охватывающую все сферы жизни человека; это совокупность свойств и характерных черт

¹ Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб. : Интерсоцис, 2009. С. 8

общественных отношений; непосредственное выражение человеческой деятельности.² К. Маркс понятие «социальное» употреблял для характеристики межличностных связей, объединяя с понятием «общественное», относящемся к обществу в целом. Но есть и другой момент. Маркс упоминает о «созидании человеком своей социальной жизни», т.е. «создании» (а точнее постоянном воспроизводстве) человека во взаимной деятельности с другими людьми, таким образом, человек сосредотачивается на своих человеческих способностях. В этом случае можно говорить о понимании социального как человеческого. И это ставит перед нами еще одну проблему – разграничить социальное и общественное.

Современная философская литература разделяет социальное в широком и узком смыслах. В широком смысле, социальное отождествляется с общественным и носит смысл всех процессов общества, понимаемых в их противоположности процессам в природе. В узком смысле, «социальное обозначает существование особой области общественных явлений, составляющих содержание так называемой социальной сферы жизни общества, в которой решается свой круг проблем, затрагивающий соответствующие интересы людей»³. Например, М. Вебер трактовал социальное как «эмерджентную реальность», т.к. сутью социальной жизни он считает ожидание, даже «ожидание ожидания ожидания». Каждое действие человека в обществе основывается на ожидании ответной реакции, будь то поход в театр или научная (литературная) деятельность. Взаимность подобных ожиданий создает некоторую стабильность отношений в обществе.

Серебряков Ф.Ф. и Гаврилов В.Н. трактуют социальное как модус общественных отношений, присущий им (отношениям) в некоторых состояниях. Извращенное, ложное общественное находится в состоянии еще-не или уже-не социального, оно (общественное) «не поддерживается общим потоком жизни»⁴,

² Об этом подробнее, например: URL: <http://socio.isu.ru/ru/chairs/ksf/courses/HIMIKI/lekcii/5.html>

³ URL: http://society.polbu.ru/lavrinenko_philosophy/ch43_all.html

⁴ Серебряков Ф.Ф., Гаврилов В. Н. Человеческое как мера социального // Социальное: содержание, смысл и поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе:

теряет способность производить и воспроизводить «подлинно человеческие отношения», оно теряет свою природу, свое основание. Восстановление общественным своих способностей по продуцированию человека, созидającego свою жизнь, и позволят им вернуть «подлинную социальность»⁵.

Ф.А. Хайек в книге «Пагубная самонадеянность» пишет о негативности самого социального, которое выхолащивает любое существительное (понятие), рядом с которым упоминается. Общепринятыми являются четыре определения, которые называет Ю. М. Резник в статье «Социальное в современной философии и науке»:

- как надприродное, надорганическое существование человека, в первую очередь его духовная жизнь.
- как синоним общественного (об этом сказано нами выше).
- как социетальное - объединяющее все отношения людей в пространстве общества или отдельные его сферы.
- как собирательное, нормативное понятие, включающее в себя все, что связано с социальной сферой общества (защита и охрана труда, права потребителей и прочее).

Н.А. Терещенко понимает социальное как отношение к общественному отношению. Причём, по её мнению, «отношение к общественному отношению ... становится возможным только в конкретно-исторической форме осознания и говорения»⁶.

Терещенко пишет, что подобное *отношение* возникает в греческой античности, где разделение на эллина и варвара происходит в сфере политики. Эллин не мыслится вне полиса, государства, это его «паспорт» (определение Терещенко); его жизнь, как она представляется при первом и, в общем-то, верном взгляде на неё – это агора, народное собрание, диспуты и выступления, хотя это

материалы Международной научно-практической конференции. Казань: Казан. Ун-т, 2011. С. 390

⁵ Там же. С. 392

⁶ Терещенко Н. А. Социальная философия после «смерти социального». Казань: Казан. Ун-т, 2011. С. 173, 185

далеко и не вся жизнь древнего грека Х. Арендт говорит, что живущий лишь частной жизнью человек находится в «состоянии лишения»⁷, вообще не может быть назван человеком, поскольку вне общественной жизни в античности жили только рабы.

Расщепляясь социальное начало в эпоху римской Империи, когда основополагающим фактором гражданственности стала фамилия-семья (посмертные маски предков, распространение портретов, домашние лары и пенаты, само длинное римское имя), а не принадлежность государству, политическое перестало быть рупором социального.

В средние века главной заботой человека становится он сам, но не в социальном смысле, а в сакральном, важнейшим диалогом становится исповедь, в ней происходит выговаривание человека перед лицом главной личности – Бога. Терещенко замечает, что разговоры о конце света вполне можно трактовать и как предельную форму конца социального. В средние века социальное умирает, становится парэргонем человеческой заботы и осмысления. А толкование народа как «безмолвствующего» самим своим определением дает понять, что это большинство молчит, ему не позволяют высказывать свое мнение.

Рубеж XVI-XVII вв. Л. Баткин называет «вторым осевым временем», с этого момента мир превращается в современную социальность, имя миру – modernity. В средние века человек хоть и был членом разных общностей, но все они были включены в «единое мистическое тело»⁸. Европейский раскол на протестантов и католиков привел не к внешнему противостоянию (все «скрипя зубами» учились терпеть), но к внутренней работе, потому эту эпоху часто называют «веком святых». «Мистическое тело» распалось, фактически оно еще продолжало существовать, но в действительности – стало видимостью, единым целым верующие себя уже не ощущали. Начался поиск новых смыслов, которые смогли бы объединить людей в единое целое. Согомонов А.Ю. и Уваров Ю. П.

⁷ Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб.: Алетейя, 2000. С. 51

⁸ Согомонов А. Ю. , Уваров П. Ю. , *Открытие социального (парадокс XVI века)*. М.: Одиссей, 2001. С. 199-215.

отмечают, что человек перестает существовать в своем маленьком мире и чувствует себя «вовлеченным в мировую историю»⁹, начинает конструировать социальность вокруг себя: появляются тюрьмы, работные дома, заведения для сумасшедших. Привязанность к одному месту уступает социальной мобильности. Этот период и становится моментом открытия социальности как отдельной сферы, которая может быть сконструирована каким угодно образом. В это время и государство понимается как некий служебный механизм, происходит его «десакрализация», ему противопоставляется гражданское общество, появляется понятие естественного права. Рождается социальное, когда общественные проблемы «становятся *частным делом каждого человека*», «социальное начинает означать индивидуализированное отношение к общественному, особую, индивидуальную связь, отношение человека и общества»¹⁰. А.Ю. Согомонов и П.Ю. Уваров способом существования социального называют процедуру – это доказывает, что социальное может быть сконструировано, а его выговаривание происходит через идеологию, которая могла схватывать все существующие на тот момент формы индивидуального.

«Бытие» сводится исключительно к «материи», а последняя, вполне в духе Нового времени, науки Нового времени понимается преимущественно метафизически (в смысле противоположном диалектике) и механистически («животное-машина», «человек-машина» - типичные представления того времени). Это довольно известное историко-философское обстоятельство в соответствующей литературе давным-давно получило объяснение, которое излишне приводить здесь. Отметим только, что именно в этот момент (исторический, разумеется) и происходит то, о чём мы уже написали: так сказать, выпадение человеческого из социального.

Социальное с самого начала обретает форму некоей высшей силы, которая управляет, направляет человека, наказывает или поощряет, т.е. ведет себя как мыслящее высшее существо. Человек выступает одновременно творцом и

⁹ Там же, с. 209

¹⁰ Терещенко Н. А. Социальная философия после «смерти социального», с. 181

служителем социального. С одной стороны, социальное не может существовать никак иначе кроме как через деятельность человека; более того, человек есть «гарант его существования и развития». С другой стороны, «социальное и человек образуют тотальную целостность, в которой социальное представлено в человеке, а человек представлен в социальном»¹¹. Социальное не может существовать без реализации, на бумаге или в головах, только в действительном бытии человека. В изменениях социального ярче всего проявляются положительные моменты деятельности человека. В.С. Соловьев называет личность – «сжатым обществом», а общество – «дополненной личностью». Такого же мнения В. С. Барулин, считающий, что человек, реализуя себя в обществе, затем возвращается в человеческое бытие, но уже обогащенный, напитанный новыми знаниями и смыслами.

В самом общем виде все рассуждения о взаимоотношениях человеческого и социального можно свести к трем позициям¹²:

1. поглощение человека социальным – об этом пишут М. Фуко и Ж. Бодрийяр. М. Фуко вводится понятие нормы, чтобы контролировать поведение людей, все не-норм-альные не просто исключались из социального (общества), а, наоборот, благодаря своей изоляции включались в него. Их поведение корректировалось, приводилось в «норму» в отдельных, закрытых заведениях, нахождение в которых позиционировалось как «способ возвращения в общество». Получается, что пребывание в таком заведении позволяло человеку включиться в общество, из которого он формально был исключен. С ним согласен Ж. Бодрийяр, называющий такую норму дискриминацией, экс-коммуникацией, вынуждающей «недочеловеков бороться против своего скотского положения». В таком случае, любая социальная борьба есть борьба за право называться человеком, право снять метку и быть одним из многих. Такое понимание может быть применимо и к

¹¹ Сабиров А. Г. Социальное в человеческом измерении // Социальное: содержание, смысл, поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе: материалы Международной научно-практической конференции. Казань: Каз. Ун-т, 2011. С. 372.

¹² Сайкина Г.К. Трудно быть человеком...(метафизические маршруты человека). Казань.: Казан. Ун-т., 2012. С. 336-358.

противопоставлению эллина и варвара (того, кто не говорит на греческом языке) или обоснованию восстания рабов под началом Спартака.

2. поглощение социального человеком У. Бек называет «приватизацией социального», 3. Бауман – «колонизацией общественного частным». Бауман обращает внимание на нежелание общественного завоевывать частное, наоборот, частное вытесняет из общественного все, что не может быть преобразовано в личный интерес. Долгая борьба за индивидуальность привела к тому, что в современном мире все меньше «постоянного» - отношений, работы, перспектив, современный человек поглощен мимолетностью, «невыносимой легкостью бытия». Общественное пространство играет роль театра, звездой которого является частный интерес. Современное общество дает человеку возможность быть наедине с собой, сосредоточиться на своих интересах, своей индивидуальности, но происходит обратное. Человек такого общества хочет знать, что у него такие же проблемы, что и у всех, он совершает те же ошибки, возвращение действительности человека делает те же успехи. О себе человек хочет говорить, рассказывать публично, ему необходимо участие других. Сравним засилье на экранах телевизоров программ, рассказывающих о личных проблемах, популярность интернет-ресурсов «живой журнал», Twitter и других. Власть перемещается из залов заседаний политических институтов на экраны телевизора или в интернет-пространство. В прямом, буквальном значении слова, «возвращение действительности человека» и в самом деле можно истолковать в том смысле, что «она [действительность] была когда-то утрачена, но были времена, когда ею [действительностью] обладали». А между тем, продолжает автор отзыва, «золотой век» - не более, чем красивый миф; человек никогда не обладал той полнотой бытия и той «действительностью», о которой пишет соискатель». Вряд ли надо убеждать, что кто-то может всерьёз думать иначе, разве что только в рамках религиозного сознания. Естественно, нигде обратного не утверждаем и мы. Известно нам и о концепции Карла Маркса. Но вот вопрос: откуда берутся представления об «идеале «действительности человека», о

котором говорится на страницах диссертационного исследования», которые, по словам оппонента, могут быть, согласно Марксу, реализованы только в третьем (коммунистическом) типе социальности. Ведь и в самом деле говорится о возможности реализации именно этих идеалов действительности человека. Так, откуда берутся? Марксу, понятно, ещё в меньшей мере можно было бы приписать веру в «золотой век» или утверждение о том, что «были времена, когда ею [действительностью] обладали».

И вот тут ясно, что об обладании действительностью человека можно говорить не в том смысле, что был исторический период, подобно, например, древнему Риму или древнему Египту, когда эта действительность была, а в том смысле, в котором мы можем говорить и, например, о приобретении человеком в ходе исторической жизни своей родовой природы, своей универсальности как человека. Раз исторически из природных условий выделился человек, то в общественном сознании сложилось, а потом в философских рефлексиях было оформлено представление об этой особости человека, об условиях его действительности как человека. Неудивительно, что в человеческих представлениях этот процесс воспринимался как то, что когда-то человек приобрёл изначально, коль стал человеком. А развитие отношений отчуждения и превращённых форм сознания способствовали той интерпретации этого процесса, что человек постепенно утратил эту действительность. Так что миф о «золотом веке» не совсем беспочвенен, не совсем миф, если только не придавать этому буквальное значение. Тем более, что в истории человечества мы можем говорить об условиях более и об условиях менее адекватных для проявления и развития человеческого в человеке, а следовательно, и о деградации, «обесчеловечивании» в этом смысле истории.

Как эта утрата человеческого в человеке происходила исторически, мы напомнили в соответствующих главах нашего исследования. Поэтому и хотя с некоторой долей условности, но и по праву мы можем говорить о возвращении человеческой действительности.

3. общество без социального – о его существовании говорят С. Жижек, Э. Лаклау и Ш. Муфф. Они понимают общество как нечто случайное, необязательное. Существование общества предполагает наличие прочных социальных связей, а общество без социального – это общество «касания» (Э. Канетти), нет смысла в прочных отношениях, связи носят случайный кратковременный характер. По-нашему мнению, это происходит оттого, что длительные отношения требуют внутренней работы, духовной развитости, а краткие связи строятся на мимолетных интересах. И дело не том, что современный мир так быстро развивается, дело в том, что пустота и опустошённость, «заброшенность в мир», «одинокость в толпе», чувство «внутреннего ничто» и т.п. всё более и более определяет содержание «внутреннего мира» современного «среднего» человека. Например, социальные сети, дающие возможность общаться со всеми, кто тебе интересен, но это приводит к тому, что фактически каждый активный пользователь «дружит» как минимум с сотней людей. Представить себе человека, в реальности общающегося хотя бы с пятьюдесятью, очень сложно, не только из-за гигантских объемов общения, но и из-за тех духовных затрат, которых требует общение. Качество такой «дружбы» оставляет желать лучшего.

Лаклау и Муфф определяют социальное как «паутину, в которой создаются значения»¹³ и рассуждают о нем через понятие дискурса, соединяя в своей концепции структурализм и марксизм. Мы позволим себе заменить понятие дискурс на понятие общество, такая замена позволит нам прояснить понимание социального. Общество формируется посредством становления некоего типа отношений, который признается основным, в этом случае получается, что общество есть «ограничение возможностей», которые отбрасываются в область дискурсивности – хранилище альтернативных отношений, которые осознаются и сознательно же отбрасываются для достижения искомого единства. Внутри самого общества также присутствуют полисемичные элементы и задача общества

¹³ Йоргенсен М. В., Филлипс Л. Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков.: Гуманитарный центр, 2008. С .54

– свести их к одному общепринятому значению, тогда общество будет стабильно. Общество никогда не может быть завершено, причиной тому область дискурсивности, периодически вбрасывающая все новые элементы в общество, дестабилизируя последнее. Область дискурсивности одновременно дает возможность существовать борьбе за само общество, за то, каким оно будет.¹⁴

У М. М. Бахтина есть афоризм «Человек у зеркала». Отношение человека к самому себе, с точки зрения Бахтина, пропитаны «фальшью и ложью», потому как человек не видит себя и не имеет своего образа, он видит себя глазами мира, на него смотрящего. И даже подойдя к зеркалу, человек будет смотреть на себя чужими глазами, в силу привычки, – это приводит к «переизбытку другого». Решение Бахтин находит в обретении новой позиции «вненаходимости», чтобы увидеть мир других и себя. Человек никогда не совпадает с собой на сто процентов, так как помимо того, что в нем уже есть – актуализировано, существуют еще и потенциальные возможности, которых человек не знает, но они и не позволяют случиться тождеству. Вопрос о том, как занять позицию «вненаходимости» находит свое решение в стихийности данного процесса. Таков взгляд некоторых авторов на проблему¹⁵. Но с этим утверждением можно поспорить.

Точка вненаходимости, по нашему мнению, может быть занята человеком сознательно, являться следствием сознательно проделанной работы. Сознательная операция по освобождению от привычных, «стереотипных» социальных привязанностей, социальных корней позволяет оказаться «без-алиби-в-бытии» в точке вненаходимости, которая, в свою очередь, способствует непредвзятости взгляда социального мыслителя (не «вообще», конечно, – предполагать это было

¹⁴ При таком понимании общества и социального иное место получает и утопия. Она перестает быть «фантазией» одного человека, а становится равноправным членом области дискурсивности наряду с другими формами устройства общества. А. Грамши считает, что залог стабильности власти в обществе – это гегемония права на создание значений, когда сознание формируется без принуждения, а человек понимает, что истина создается, а не познается. Создание значений позволяет случиться утопии, поскольку истин (если они создаются людьми) может быть много.

¹⁵ В разной трактовке вопрос о «точке вненаходимости» рассматривается, например, в произведениях М. Бахтина, М. Мамардашвили и В. Е. Кемерова.

бы крайне наивно, а насколько только возможно). Подобная операция осуществляется путем постепенной замены привычных представлений о жизни, убеждений, оценок на новые. Причиной возможности этого становится медленное, постепенное, противоречивое, иногда мучительное, осознание человеком того факта, что прежние убеждения, пусть и подкрепленные вековыми традициями, не приводят к желанным и искомым, «правильным» результатам. И он решает идти другим путем, который представляется ему истинным.

В нашем исследовании мы будем опираться на сформированную Л. Бляхером «парадигму М. М. Бахтина», которая включает в себя требования:

- пограничности, понимаемой как необходимое условие работы (творчества) социального мыслителя. «Отношения» мыслителя с изучаемым предметом – обществом – должны быть, насколько это вообще возможно, именно пограничными, поскольку «пустивший корни» мыслитель оказывается не способным к анализу, критике, к объективному взгляду на общество, только сознательное «обрубание корней» может позволить ему трезво увидеть мир;

- коммуникации как пространства становления меня, Другого, самой социальной реальности;

- высказывания (т.е. текста, например) как выражения (репрезентации) социально-философской позиции, позволяющей увидеть Другого, соотнести себя с ним. Мы рассматриваем пространство утопического произведения как пространство коммуникации, но можно представить его как гипервысказывание автора.

Первая глава будет скоррелирована с первым пунктом – понятием пограничности, поскольку мы считаем важным оговорить позицию автора утопического произведения и (или) социального мыслителя по отношению к социальной реальности. Позиция Бахтина нам близка, поскольку вне зависимости от решения вопроса о месте социального философа, его отношения с изучаемым предметом – обществом – должны быть именно пограничными. Будучи намертво скованным существующим порядком вещей и порядком мыслей и нисколько не желая расставаться с этим статус кво, невозможно начать мыслить иначе, вне

привычных рамок и стереотипов. Только сознательное вмешательство, требующее больших усилий и большой смелости, позволит встать, так сказать, на другие рельсы мышления, сознания. Это значит не мыслить линейно, так отцы и деды, а уметь видеть и иные пути, иные грани, пусть и непривычные для тебя самого. Быть способным перерастать свое прошлое – так, я думаю, мыслят все талантливые люди.

Эту «методу» можно применить и к пониманию утопии. Ч.С. Кирвель называет утопию «пограничным искусством», находящимся «на стыке между обыденным и теоретическим сознанием, образным и концептуальным восприятием действительности, психологией и идеологией, религией и наукой»¹⁶. М. Шадурский обращает внимание на эвристичность «пограничного» состояния утопии, благодаря которому стали возможными такие разнообразные трактовки данного феномена, и чем объясняется понятийная неоднозначность утопии. Благодаря именно этому пограничному бытию она могла всегда выполнять свои функции, смогла просуществовать так долго.

¹⁶ Кирвель Ч. С. Утопическое сознание: сущность, социально-политические функции. Минск. : Универс. Изд-во., 1989. С. 17.

1.2. Идеальный мир утопического как единение человеческого и социального

Предметом нашего интереса стало социальное бытие – закономерно-всеобщий процесс развития человечества, чье развитие зависит в равной степени от взаимодействия человека с другими, и от его собственной, индивидуальной деятельности. С нашей точки зрения, именно социальное бытие является той границей, которая отделяет человека от его биологии и наиболее полно отражает его истинно человеческие (ницшеанское «слишком человеческое») качества. Человек существует в социальном пространстве посредством своей деятельности, качество реализации которой может сказать о «качестве» социального. Человеческое может стать мерой социального бытия в том смысле, что последнее либо способствует полноте человеческого бытия, тому, чтобы человек мог осуществиться как человек, то есть всесторонне, универсально, будучи направляемо (и следовательно, ограничиваемо) развитием, имеющим человека в кантианском понимании «как цель, а не как средство», либо – нет, и следовательно, как социальное оно осуществляется за счёт человека. Уточним, что здесь речь идёт об условиях, в которые человек поставлен «по принуждению», поскольку он застаёт определённые условия своего развития. Таким образом, понятия социальное и человеческое не тождественны. И если социальное рассматривать как «скорлупу» человека, человеческого¹⁷, как естественную среду человека, в которой человек (человеческое) формируется и только и возможен, то следует сказать, что мы можем говорить о подлинном социальном и неподлинном социальным, критерием различения которых или, что

¹⁷ Это условное сравнение, несколько отдающее механистичностью и лучше было бы, видимо, проводя аналогию с аристотелевским подходом, социальное уподобить форме дерева, а человеческое – материи дерева. Но как их разделить? Как можно представить форму дерева без самого дерева, а, говоря о материи дерева, как не представлять её в форме дерева?

то же самое, мерой подлинности социального будет человеческое, в вышеотмеченном смысле¹⁸.

Поэтому здесь мы тем самым не только обосновываем, что общественное и социальное не тождественны, как было сказано ранее, но и то, что социальное, понимаемое как подлинно социальное, то есть такое, мерой которого является человеческое, такое, в котором была бы реализована действительность человека (и сама она тем самым представляла бы энтелехию человеческого, природы человеческого) является лишь модусом общественного, то есть тем, что может быть, но может и не быть, может «встречаться» в истории общественного, а может и нет.

Поскольку утопия, порождённая тоской по социальному, понимаемому как «подлинно» человеческое», есть конструирование в общественном сознании общности, в котором осуществлена действительность человека, то она в то же время есть форма подлинной социальности. Только отражённой, то есть представленной в сознании, идеально.

Обратим внимание на меру как философское понятие. По представлениям досократиков мера делает вещь самой собой, поскольку «любое превышение меры влечет за собой исчезновение вещи». Для разъяснения того, в каком смысле здесь мы используем это понятие, сошлёмся на «исторический прецедент», на подход софистов (Протагора). Софисты полагали человека «подлинной мерой

¹⁸ Здесь возможен вопрос, человеческое есть мера социального как чего? Ведь социальное многозначно, как мы уже могли увидеть. Социальное это и отношения между индивидами, и про них тоже можно сказать, что их мерой (как социального, подлинно социального) является человеческое, ибо и они (хотя и отношения между людьми) могут ещё не дойти до социальных, оставаться вполне зоологическими (биологическими по преимуществу), «недочеловеческими». Но отсюда ясно, что человеческое может относиться только к форме общежития (как совокупности отношений) и его (общежития) производным (от духовных до материальных, от единичных до групповых), к отношениям внутри общежития между людьми, т.е. к *их социальному бытию*. Поэтому, хотя мы и признаем, что принципиально правильно формулировать так: человеческое есть мера социального как отношения (совокупности отношений), но, чтобы не усложнять вопрос, оставим формулировку «человеческое как мера социального», понимая под социальным *отношения* (как социальное бытие, так и межиндивидные отношения) и считаем излишним к этой формуле что-нибудь прибавлять.

бытия»¹⁹, ссылаясь на протагорово "человек есть мера всех вещей - существующих в том, что они существуют и несуществующих в том, что они не существуют". Здесь Протагор хочет сказать: вещь именно такова, каковой она представляется человеку, его восприятию, то есть человек, его восприятие являются мерой, критерием, судьей: вещь в той мере и в том смысле, качестве существует (не существует), в какой она таковой представляется человеку, соответствует ему, совпадает с ним.

Мы же говорим, что человеческое как мера социального в том смысле, что последнее подлинно социальным является в той мере (степени), в какой "соответствует человеческому", в какой в нём осуществляется человеческое, совпадает с человеческим, включает и "даёт простор" "человеческой природе", реализует принцип: человек не средство, а цель. Эта мера рассматривается нами как уместная не только применительно к социальной общности, но и к поступку каждого человека, только опосредованно связанного с другими. Поступок уже есть проявление социального, но он может быть человеческим или «диким» - «античеловеческим».

Человеческое мы будем понимать апофатически – через то, чем оно не является. С человеческим нельзя столкнуться лицом к лицу, о нем заговаривают, вспоминают только в момент острого ощущения нехватки. При этом никогда не говорится о его «настоящности», человеческое обретается в будущем (модус потенциальности) или оно утрачено, из него выпали – модус прошлого («золотой век»). Нехватка человеческого сообщает нам о кризисном состоянии социального, их расхождении. Кризисность может свидетельствовать о переходе социального в другую форму (о перемене), но всегда приводит к разгармонизации отношений человеческого и социального (как научные парадигмы И. Лакатоса). Третьим важным моментом здесь станет признание факта, что каждый мыслитель понимает под человеческим что-то свое, наполняет его собственным

¹⁹ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: МГУ, 1986. С. 19.

содержанием. Поэтому нельзя говорить о существовании однозначного, исчерпывающего, учитывающего все нюансы, определения человеческого.

Социальное конкретно-исторично – социальное античности (которого вроде бы и нет), средних веков и пр. Даже в современном мире существуют разные типы (виды) социального: российское и американское, например. К ним в пару становятся «трансцендентное» американское, каким его видит русский человек, не совпадающее с реальным, и «трансцендентное» российское.

Этот факт позволит нам, в свою очередь, заметить, что и утопия всегда конкретно-исторична и у каждого социального «своя». Утопия есть некий «энергийный принцип» - тюдоровская Англия и остров Мора.

Социальное понимается нами как «выговаривание», отношение. В этом случае человеческое можно понимать как «рупор», через который происходит «выговаривание». Социальное и человеческое со-размер-ны, когда находятся в гармоничных отношениях, являются равновеликими величинами. Но социальное предполагает минимум разнообразия, тогда как человеческое необходимо содержит в себе хаос.

Если исходить из того, что социальное и утопия конкретно-историчны и взаимосвязаны (коррелируют), то необходимо говорить о понимании утопии через понимание социального. Какое социальное, такая будет создана и утопия. В пределе мы можем говорить о парадигме социальной утопии как таковой, а значит обнаружить и «парадигму социального». Парадигму мы будем понимать в ее первоначальном, греческом значении, как некий образец или модель, используемый как основа для создания других явлений того же порядка.

И потому мы согласны с В. Кемеровым, который в книге «Общество. Социальность. Полисубъектность» пишет, что возвращение человека в социальное - первый шаг, далее необходимо вернуть «многообразие человеческой предметности» - схемы самореализации и ее опосредований.

Квинтэссенцией социального бытия, с его точки зрения, является деятельность (человеческое как таковое), которая проявляет себя тройко:

1. отношение к предмету (деятельность с предметом). В отношении человека к предмету существует два важных аспекта: уровень освоения предмета зависит от социальных связей (опредмечивание – распредмечивание); социальное воспроизводство обеспечивается предметами, создаваемыми людьми. Как отмечает Кемеров, осознавая себя как особого субъекта, владеющего предметной способностью, человек переходит к осознанию себя как творца собственного бытия. Таким образом, укоренение человека в бытии тесно и напрямую связано с его предметной деятельностью. Человека как такового вообще отличает желание, даже жажда, знать, как работает или как производится тот или иной предмет. И чем больше «предметных загадок» им за жизнь разгадано, тем сильнее его уверенность в собственных возможностях²⁰.

2. отношение к другому (человеку, модели, обществу). Изменение социальных форм позволяет говорить о продуктивности коммуникации индивидов, их деятельности. В. Кемеров пишет, что контакт человека с вещью есть, в своей глубине, общение человека с человеком, видоизмененное в предмете. В действительности, каждый раз создавая какой-либо предмет, мы невольно общаемся с теми, кто до нас делал то же самое. Способность создавать предметы Кемеров называет «социальной формой», осваиваем которую мы с детства, наблюдая за деятельностью других – ребенок «помогает» взрослому, потом взрослый направляет действия ребенка, пока он не научится делать все самостоятельно. В этот момент общение реально перестает существовать, но остается как память в сознании человека, уже способного создать предмет. Со временем мы можем общаться не только с близкими нам людьми посредством деятельности, но и с теми, кто далек от нас территориально или во времени, т.е. человек может «через предметы» «общаться» с теми, кто живет далеко от него, но в одно время или с теми, кто жил до него, 10 лет назад или несколько веков.

²⁰ Говоря о современном мире Г. Г. Гадамер, пишет в «Актуальности прекрасного», что мы не получаем опыт, общаясь с вещами, потому что они перестали быть ценностями, они уже не так близки нам, как были раньше, все в них может быть заменено. Об этом же рассуждение М. Хайдеггера «Вещь» - в мире, где близкое и далекое сравнивались, мы не видим тех перемен, что уже произошли, самое близкое нам – вещи – перестают быть понятны.

3. отношение к самому себе – раскрытие человеком собственной действительности в социальном бытии. Самореализация есть неперенное условие существования и развития социального, обогащающегося не только энергетически, но и смыслово. Самореализация есть наполнение социального бытия «живыми человеческими силами»²¹, без этого развитие его было бы невозможно. Самореализация позволяет говорить о многомерности человеческой сущности, множественности вариантов ее проявления, полифоничности сущности как таковой.

Если понимать предмет как товар, то тогда можно сказать, что товар – предмет, способствовавший тому, что человеческая деятельность стала иметь оценку общества. А само социальное бытие изначально обнаружено в товаре (Введение в социальную философию). Это объясняется «бытовым примером». Если человек умеет шить, вязать, ковать или что-либо другое, то он понимает, почему готовые товары (или услуги мастера) стоят определенную сумму, поскольку человек знает, какие усилия на это затрачиваются. Кемеров называет предметы «застывшими кристаллами социальных взаимодействий», которые сообщают нам об умениях и способностях людей, но раскрываются, «играют»²², только попадая в живую деятельность людей, включаясь в процесс развития человека. Каждый из нас видел в музее предметы быта или орудия труда, но для большинства они так и останутся музейными экспонатами, поскольку как ими пользоваться, мы знаем лишь приблизительно, а вот для тех, кто увлекается реконструкцией прошлого эти предметы живые, говорящие, так как они умеют их использовать.

Кемеров также обращает внимание на две противоположные характеристики социального бытия – дискретность и континуальность. Континуальность социального бытия достигается благодаря созданию различных предметов-помощников, которые помогают связывать различные периоды жизни человека. Здесь проявляется дискретность – в виде разобщенности,

²¹ Кемеров В. Е. Общество. Социальность. Полисубъектность. М.: Фонд «Мир», 2012. С. 117.

²² Там же. С. 120.

индивидуализации. Отметим, здесь индивидуализация носит положительный характер, каждый человек должен самостоятельно впитать в себя общественный опыт. Кемеров называет это «невидимым клеем», соединяющим людей между собой.

Новые способы освоения старых предметов - это тоже способ развития. Не создавая новое, но улучшая способ эксплуатации старого – принцип работы мануфактуры, завода. Кемеров пишет (выдвигает гипотезу): композиции вещей своей основой и стимулом имеют формы организации деятельности людей, а не являются результатом «хитрости» человеческого разума как такового. Социальная деятельность – «форма их сотрудничества и организации их собственной воли, знаний, умений»²³.

Дискретность индивида создаёт возможность его включения в качестве «недостающего звена в различные социальные цепочки». Замыкая, он – оформляет формы, выключаясь – даёт возможность иных сочетаний. В истории существует множество моделей общества, которые можно обобщить в две:

1. общество как некая особая форма, независимая от бытия человеческих индивидов. В. Кемеров называет его «вместилищем людей», некой квартирой или большим домом, и люди занимают его помещения, комнаты. Если места недостаточно, то появляются перегородки, пространства уменьшаются (уплотнение жильцов больших квартир после революции 1917 года). Люди выполняют функции обслуживающего персонала, призванного заботиться о сохранности и развитии общества. В таком виде общественная машина поглощает жизнь и деятельность людей, потому что они становятся лишь «моментами процесса». Люди становятся тождественны вещам, развитие человека редуцируется до логики развития вещи. Многомерное разнообразие людей, их интересов и умений, сводится к однородному множеству, массе малоумеющих, малознающих людей - экстенсивная социальность.

²³ Там же. С. 124.

Т. Парсонс и другие мыслители смягчают эту модель, заменяя ее функционалистской, где человек тождественен набору функций, задаваемых системой.

2. общество – результат взаимодействия индивидов. Общество живо, пока люди воспроизводят его своим взаимообуславливающим бытием. Социальные функции задают пространство, но не определяют результаты деятельности, объем и содержание. Самореализация человека – импульс и мотив, преодолевающий мерность социального процесса. Способом объединения людей в обществе является кооперация, простая или сложная.

Личность – это индивид, «в единстве социально значимых свойств и индивидуальных особенностей»²⁴, Вспомогательным при подобном подходе является понятие *социальный тип (личности)*, помогающий в познании основных закономерностей деятельности и социального развития личности; важно при историческом предвидении; выступает условием целенаправленного влияния на ход событий.

Каждая существовавшая формация или тип общества (социальности) обладает, в том числе уникальными, особенностями, присущими только ему (ей), будь то способ производства, отношения между субъектами общества, отношение к средствам производства, надстроечные формы, именно они способствуют созданию каждый раз новой, неповторимой комбинации, которую называют типом личности.

Иллюстрацией превращений социального может стать понятие типа личности, содержание которого будет изменяться вместе с развитием социальности. Впервые заговорили о появлении типа личности в Новое время, этому формированию способствовали гносеологическая робинзонада и рационализм как один из главных познавательных методов. Тип – это некий образец, относящий того или иного индивида к определенной эпохе, определенному образу жизни. В обыденном понимании, тип – это нечто среднее,

²⁴ Лебедев Б. К. Исторические формы социальных типов личности (социально-философский аспект). Казань.: Изд-во Казанского ун-та, 1976. С. 159.

норма поведения или мышления. Мы будем опираться на типологию, предложенную К. Марксом, обратив при этом внимание на замечания, сделанные С. Крапивенским. Во-первых, основой типологии стала степень свободы человека, эволюция его способностей и потребностей. Во-вторых, типология связана не только с его теорией формаций, но и «цивилизационными волнами»²⁵. Тип личности общественно-экономической формации, социальный тип личности – «совокупность основных общественных функций, выполняемых личностью в зависимости от принадлежности к социальной группе, закрепляющей место личности в исторически данной системе общественных отношений, и соответствующая этому месту направленность идейно-психологических свойств, выраженная в социальной зависимости и активности ее поступков»²⁶.

В. И. Ленин писал, что о реальных людях можно судить только на основании их реальных действий. Социальный тип личности можно представить как микроформацию состоящую из: положения человека в обществе, зависящего от экономического базиса, способа производства, и идеологической «надстройки» сознания. Нельзя говорить, что данное понятие (социальный тип личности) окаменевшее или, что оно категорически замыкает личность (человека) в круг социальных требований. Наоборот, оно предоставляет свободу, опора на него позволяет выявить наиболее детерминированные историей признаки личности и зафиксировать признаки, выделяющие, обособляющие конкретную личность от других. Социальный тип можно сравнить с картиной художника, с портретом. Для примера сравним греческие и римские скульптуры. «Идеал» греческой скульптуры, канон мужской красоты – Дорифор - гармонично сложенная фигура выражает важнейший принцип калокагатии, юноша запечатлен в сильной и, одновременно, спокойной позе, на его лице «архаическая» улыбка. Особого внимания заслуживают глаза, их собственно нет, глазные яблоки пусты. Этот юноша может быть каждым эллином, и каждый может быть им.

²⁵ Крапивенский С. Э. Социальная философия: Учеб. для студ. гуманит.-соц. спец. ВУЗов. М.: Гуманит. Изд. Центр ВЛАДОС, 2003. С. 287.

²⁶ Лебедев Б. К. Социальный тип личности (теоретический очерк). Казань.: Издательство Казанского университета. 1971. С. 22.

Портрет римлянина, также называемый первым консулом Брутом – его вы не перепутаете ни с кем, более того, раз увидев, вы никогда не забудете его. Перед вами лицо сильного, немолодого мужчины, внимательные, мудрые глаза, римский профиль. Брут это или кто-то другой, будьте уверены - перед вами вполне конкретный римлянин, со своей судьбой, определенным положением в обществе и проч. Социальный тип грека и римлянина также будет разным, детерминированным различными социальными условиями.

Философы свое внимание обращают на тип социальности, в который будут включены и грек и римлянин. К. Маркс выделяет три исторических типа социальности:

1. отношения личной зависимости (докапиталистические формации)
2. отношения вещной зависимости (капиталистическая формация)
3. отношения свободных индивидов (коммунистическая формация)

Каждый тип социальности включает в себя условия и отношения внутри конкретной формации и условия, «формирующие человеческого индивида и определенные условия его взаимодействия с обществом»²⁷.

1. отношения личной зависимости - это тип связей, «который был либо единственным, либо доминирующим во всех докапиталистических общественно-экономических формациях»²⁸. Человек появляется как «стадное животное» - это, если так можно выразиться, полное торжество личной зависимости от коллектива, взаимозависимость членов рода и само их общение являются прямым продолжением естественной природы. Человек трудящийся слит, «сращен» с условиями своего труда – орудиями и средствами производства, землей. Община и земля выступают как первичные предпосылки труда, орудия труда являются прямыми продолжением человеческого тела, а целью трудовой деятельности

²⁷ Келле В. Ж., Ковальзон М. Я. Теория и история: Проблемы теории исторического процесса. М.: Политиздат, 1981. 288 с.

²⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Экономические рукописи 1857-1859 гг. / Сочинения. Изд. 2-ое, в 50 т. М.: Политиздат, 1968. Т. 46, ч. 1. С. 99

является «воспроизводство человеческого тела»²⁹, т.е. самого человека как такового. Тип социальности характеризует отношения людей в процессе производства и в повседневности, непосредственно выражаясь в образе жизни. Зависимость данного типа общества – это зависимость равных, сложившаяся естественным путем. Появление зачатков частной собственности и, как следствие, развивающийся натуральный обмен, а также эксплуатация чужой рабочей силы и появление собственных интересов изнутри взрывают родовой строй и приводят к первичному обособлению индивида, эксплуатируемый же индивид превращается в объективное условие производства. Запускается механизм «закона возвышения способностей и потребностей», способствовавшего быстрому развитию трудовой деятельности.

Сохранять и воспроизводить отношения господства-подчинения можно только внеэкономическим принуждением и надстроечным закреплении экономически обусловленной социальной дифференциации. Фролов называет выход из первобытности – «грехопадением»³⁰ человека, за который расплачиваются все следующие поколения, обремененные первородным грехом отчуждения. Возникновение частной собственности служит материальной причиной для обособления индивида, но общественные узы не разрываются, потому человек включен в систему общественных связей, как было в средние века. Процесс первоначального накопления капитала – разрыв изначальной сращенности производителя со средствами и условиями его производства порождает рынок свободной рабочей силы (свободной от средств производства и средств пропитания) и разрыв общественных связей, освобождение от личной зависимости, что приводит к появлению свободного изолированного индивида – атома гражданского общества (результат исторического процесса).

²⁹ Майданский А. Логика исторической теории Маркса: реформация формаций. URL: http://intelros.ru/pdf/logos/02_2011/08.pdf

³⁰ Введение в философию в 2 частях, ч. 2, Фролов И. Т., Араб-Оглы Э. А., Арефьева Г. С. и др. М.: Политиздат, 1989. С. 568.

2. процесс первоначального накопления капитала приводит к разрыву изначальной сращенности производителя со средствами и условиями его производства. Разрушаются костные, привычные социальные структуры, происходит вместе с тем автономизация человека, но не стоит забывать, что это важная предпосылка возникновения личности. Вещные отношения – это отношения товаропроизводителей, отношения между людьми, которые опосредуются отношением товаров, - денежные отношения. Данный тип внутренне связан с разделением труда и обменом деятельностью и характеризуется безразличной связью безразличных друг другу индивидов и зависимостью в масштабах общества. Человек отрывается от всех прежних форм общности, разрушаются все отношения. Их заменяют вещные отношения между людьми. Реальная свобода обеспечивается только частной собственностью. Человек свободен как собственник и в меру принадлежащей собственности.

Для отношения с другими нужна вещь. Безразлично с кем вступать в отношения, важно приобрести нужные для себя вещи. Отсюда вытекает безразличие к определенному виду труда и в итоге безразличие индивидов друг к другу. При капитализме товарно-денежные отношения приобретают всеобщий характер. Товаром становится сама рабочая сила человека. Человек отрывается от всех прежних форм общности, разрушаются все отношения, их заменяют вещные отношения между людьми. Частная собственность не может быть источником свободы, поскольку она источник отчуждения. Всеобщее господство частной собственности это всеобщее господство отчуждения. Личность и общество противопоставлены друг другу:.

1. Созданный продукт отдаляется и господствует как слепая стихийная сила.

2. Овеществленные объективированные отношения противопоставляются человеку как нечто чуждое.

3. Созданные организации навязывают человеку определенные ролевые функции. Личность живет в мире чуждых социальных институтов, сил, общественных отношений – то есть в извращенном мире. Причиной разобщения

становится отчужденный труд, который преодолевается в коммунистической формации, где существуют отношения свободных индивидов. Фролов выделяет его основные черты: исходный материал и продукт труда не принадлежит работнику; сам процесс труда носит внешний, принудительный характер, человек ощущает себя свободным только вне труда (но в современном мире нельзя сказать и этого, он зависим и когда ест, спит, занимается любовью); труд отнимает «родовую жизнь», Маркс называл производство «жизнью, порождающую жизнь»³¹, а для капиталистического рабочего труд – это единственное средство не умереть, его живительная природа и не осознается и не предполагается, а орудие труда, ставшее машиной, уже не может быть продолжением человеческого тела и проводником его деятельности. Родовая сущность вновь вернется к человеку, когда он начнет «производить как человек», он «превратится», превратятся его отношения к природе и другим людям.

Кемеров В.Е. предлагает рассматривать социальные типы как хронотопы, с его точки зрения, социальный хронотоп – «это социальная форма» характеризующая «человеческие общества и взаимодействия как процессы..., в которых субъекты могут быть и непосредственно связаны, и разделены во времени»³². Поскольку хронотоп напрямую связан с деятельностью и взаимоотношениями людей, то он не может существовать вне отношений, и еще он может служить помощником в понимании наличного социального порядка. Также автор обращает свое внимание на такую характеристику хронотопа как динамизм. Динамизм возникает как раз благодаря тому, что хронотоп тесно связан с деятельностью, которая бесконечно меняется, модернизируется, а за ней меняются и отношения. Кемеров замечает, что динамическое понимание хронотопа позволяет «трактовать общество как процесс и доводить понимание процесса до порождающей его формы и энергии человеческой субъективности»³³.

³¹ Маркс К., Энгельс Ф. Экономико-философские рукописи 1844 г. / Сочинения. Изд. 2-ое в 50 т. М.: Политиздат, 1974. Т. 42. С. 93.

³² Кемеров В. Е. Общество. Социальность. Полисубъектность. С. 172.

³³ Там же. С. 173.

Развитие промышленности вынуждает социальное накладывать поверх природного, этого требует экономика, поэтому архаические представления о подчинении природным циклам уже не работают. Человек начинает обретать возможности, которых был лишен ранее, а его успешность напрямую связана с мастерством управления временем и пространством.

* * *

Итак, мы полагаем, что человеческое выступает мерой социального. Человеческое как понятие схватить очень сложно: это доказывает хотя бы огромное количество вариаций утопических произведений, каждое из которых говорит о своем человеческом. Сходятся они лишь в одном: когда-то в прошлом человеческое в социальном присутствовало, но потом происходит выпадение из этого состояния. Его (человеческое) возможно восстановить в будущем, создав необходимые условия. Человеческое, являющее себя в деятельности, в той степени есть мера социального, в какой степени деятельность реализуется максимально полно. Т.е. главной характеристикой этих отношений будет соразмерность, поскольку превышение или принижение меры сразу же приводит к исчезновению гармонии. Местом гармоничного сосуществования социального и человеческого может стать утопия, как мыслительный эксперимент, направленный на исправление реальной дисгармонии. В утопии действительность человека раскрывается с максимальной полнотой. Это обусловлено несколькими причинами.

Во-первых, само возникновение утопии свидетельствует о несогласии с существующим порядком вещей (наличным бытием) и невозможность для социума (индивидов) более существовать в прежних условиях (рамках) общественного развития. Утопия — это альтернативное мышление, движение вне привычной традиции, это принятие на себя риска изменить существующие порядки бытия и готовность нести ответственность за свои решения.

Во-вторых, в идеальном мире утопических произведений человеческое на самом деле выступает мерой социального. В нём человек, его всестороннее

развитие, осуществление полноты его бытия являются целью развития общества, в то время как в исторической реальности, как она была известна до сих пор, человек, по преимуществу, выступал лишь средством достижения каких-либо корыстных целей государства, кланов, корпораций и т.д.

Об утопии впервые заговорили в 1516 году, когда увидела свет «книжечка» Томаса Мора «столь же полезная, сколь и забавная». С этого момента утопия перестала быть именем нарицательным и приобрела несколько значений. Во-первых, *outopia* - «место, которого нет», т. е. его не существует на Земле (искать в других пространствах — размышления Циолковского о ноосфере) или его нет сейчас (нужно искать в прошлом или будущем). Во-вторых, *eutopia* – «лучшее место», опять же, где-то там, где нет нас, где еще мы все не испортили (целина), чистое пространство для обустройства.

Из первых двух следует и третье определение — где-то есть лучшее место, но где? Здесь просыпается не просто любопытство, а скрытая, онтологическая тоска по полноте бытия. В будущем эта онтологическая тоска по полноте бытия будет дополнена тоской по человечности бытия. Осознавая бесчеловечные условия своего существования, человек начинает испытывать «тоску» по утраченной гармонии. Иначе говоря, человек думал, что были времена, когда полнота бытия была реализована, а ее утрата (полноты) воспринимается им как собственная утрата, потеря чего-то своего. Даже если эта «полнота бытия» есть на самом деле ни что иное как некое «коллективное бессознательное» или исторически сложившееся в общественном сознании «ощущение» того, какой именно должна быть жизнь, достойная человека и его «природы».

Выше мы говорим, что человек был уверен, что существовали времена реализованной утопии, но было ли так на самом деле. Когда мы говорим об утопии как таковой — да, разницы для нас нет, но как только мы пытаемся рассмотреть утопию как форму развития социальности, к тому же хотим придать ей «положительный смысл», то эта разница начинает играть. И здесь возникает вопрос: так ли уж положительна или хотя бы безобидна утопия: хотим одно,

Царство божие, например, строим государственность как таковую. Хотим всеобщего равенства – получаем тотальное отчуждение и.т.д.

Однако мы не видим, почему следовало бы отказаться от нашего мнения, потому как не одно и то же - идеал, образец и его осуществление, а несовпадение и даже расхождение между «хотим» и «получаем» вовсе не аргумент против «идеала» и совсем не отменяет его «положительного смысла». Это проблема конкретности исторического процесса, которая и на самом деле не может игнорироваться в исследованиях по проблеме утопического (утопии).

В общественном сознании возникает идея сопротивления, появляются идея «очеловечивания» «бесчеловечного» социального бытия. И она, безусловно, положительна. И никакие «небезобидные» проявления её реализации, то есть различие между «хотим» и «получаем»³⁴ не отменяют этого факта. Ибо они, то есть различия и, соответственно, возможность того, что случается, даже непременно существует, «небезобидное», в связи с утопией, проистекают вовсе не из этого факта, а являются, как было уже сказано («проблема конкретности исторического процесса»), следствием совсем других «исторических фактов».

Полнота есть важнейшая характеристика бытия, гармоничного социального существования, в этом случае. Она создается оттого, что человек ощущает «тоску по полноте». Желание положительно преодолеть тоску побуждает создавать «нечто», некоторое пространство, достраивающее мир до полноты, заполняющее пустоты и гармонизирующее несовершенство.

Бытие не может быть структурировано, оно континуально, но тогда можно говорить, что оно есть пустота, в этом случае утопия есть один из вариантов наполнения этого пространства. Но это, опять же, говорит о дискомфорте существования в пустоте, онтологической потребности ее заполнить. Интересно, что в китайской традиции эквивалентное утопии понятие кунсян – это сочетание двух иероглифов «пустота» и «образ мира», а художественным образом утопии считается белый дракон «байлун».

³⁴ О существовании такого различия как тривиальном факте, известно с давних пор.

Напомним, что ранее мы выделили три значения («лучшее место», «место, которого нет» «лучшее место, которого нет»). Четвертое значение понятия утопии открывает Платон — некий идеальный умопостигаемый мир. Вернемся к Морю и его произведению, вокруг которого была создана большая «история». Сам Мор вел переписку с друзьями, в которой рассказывал об удивительном острове, тем самым делая его реальностью. Мор создает не просто «текст», он творит историю, прекрасно понимая и осознавая, что в реальности Утопии не существует. Он подключает своих друзей, например, вышедшая у нас в 1978 году «Утопия» включает в себя «Вступительные письма», стоящие перед основным текстом. Мор сознательно конструирует, моделирует новое социальное пространство, чему способствовали кругосветные путешествия, раскрывшие огромные пространства вне привычного для европейца социального, вне опыта европейского мышления.

Утопии всегда нужно «чистое пространство», она по своей природе революционно-консервативна, расчищает себе территорию, чтобы затем создать собственную. Открытый Новый Свет для европейца — это ничто, ставшее пустотой; пространство, которое нужно заполнить. Это и делает Мор в своем произведении. Создается государство «комплементарное и конгениальное» Англии времен Тюдоров, и, иначе играет словосочетание «Новый Свет». Ранее свет падал вертикально от Бога на Землю, теперь же он падает горизонтально (из-за горизонта) от Утопии к Англии. В самом начале книги Мор делает оговорку, что «он плывал ... как Улисс; вернее же — как Платон»³⁵, что с одной стороны очерчивает географию (Ассирия, Вавилония, Персия, Италия, Сицилия), а с другой, что более важно, акцентирует внимание на умозренческом характере путешествия. То есть, цель его путешествия не географический маршрут, а стремление побудить читателя к рефлексии, к размышлениям, которому задан вектор рассуждений. Только появившись, утопия была прочно связана с «золотым веком» и «островами блаженных», подтверждение находим у Гомера:

Но для тебя, Менелай, приготовили боги иное:

³⁵ Мор Т. Утопия. М.: Наука, 1978. С. 119.

В конепитательном Аргосе ты не подвергнешься смерти.
 Будешь ты послан богами в поля Елисейские, к самым
 Крайним пределам земли, где живет Радамант русокудрый.
 В этих местах человека легчайшая жизнь ожидает.
 Нет ни дождя там, ни снега, ни бурь не бывает жестоких.
 Вечно там Океан бодрящим дыханьем Зефира
 Веет с дующим свистом, чтоб людям прохладу доставить.

(Одиссея, IV, 561-569)

со временем она превратилась в описание совершенных государств. Здесь мы и обозначим точки соприкосновения утопии и социального.

Итак, мы можем обобщить некоторые результаты проведенного исследования. В ходе анализа основных смыслов понятия «социальное», мы пришли к выводу, что адекватным для нашей интерпретации связи утопического, человеческого и социального является понимание последнего как модуса общественных отношений, то есть констатация того, что социальное может быть присуще общественным отношениям, совпадать с ними, а может - и нет. Но это, разумеется, предполагает, что мерой социального в таком случае является человеческое. В том смысле, что социальное подлинно социальным является в той мере (степени), в какой «соответствует человеческому», в какой в нём осуществляется человеческое, совпадает с человеческим, включает и «даёт простор» «человеческой природе», реализует принцип: человек не средство, а цель. Важным итогом является обнаружение точки пересечения социального и утопии, что делается на основе анализа произведения Т. Мора «Утопия».

В следующей главе мы обратимся к намеченной задаче выявить в историческом процессе становления социального факторы, в конечном итоге приведшие к выхолащиванию в нём человеческого, к его, если так можно выразиться, обесчеловечиванию. Мы намерены показать, что в действительности это стало возможным в силу утраты соразмерности социального и человеческого в ходе реального исторического процесса.

Следующей за сим нашей задачей станет обоснование места и роли утопии в процессе возвращения социальному бытию действительности человека.

Глава 2 «Обесчеловечивание» социального бытия как тенденция реального исторического процесса в контексте воспроизводства утопического сознания

2.1 Метаморфозы социального в реальном историческом процессе

В самом начале главы, мы оговоримся, что тема «обесчеловеченности» социального бытия весьма обширна, и мы не будем рассматривать ее целиком. Наше внимание будет сосредоточено на «обесчеловеченности» социального бытия в контексте возникновения утопии, а именно того влияние, какое оказывает это явление на процесс появления утопического сознания и утопии. Мы говорим об утопическом сознании, потому что оно напрямую соотносится с реальностью, социальным бытием. Утопия же представляет собой результат творческого акта на основе представлений сознания, обранный в литературную (или иную) форму. И эта форма опосредует связь утопии и реальности. Утопия есть, таким образом, оформленное, зафиксированное сознание и такое сознание не может в полной мере откликаться на события реальности, т.к. оно завершено, поэтому утопия всегда следует за утопическим сознанием, являясь его продуктом. Между утопией и утопическим сознанием есть различия: сознание коллективно, стихийно, динамично и напрямую связано с реальностью. Утопия наоборот, есть продукт сознательной деятельности – это поступок человека, заявившего об инаковости своего взгляда на социальное и готового идти своим собственным путем, т.к. не может и не хочет поступить иначе. Утопия статична в том смысле, что каждое произведение конкретно-исторично, актуально в определенное время и потому уникально. Утопия также опосредована реальностью, связующим звеном между ними выступает сознание автора.

Человек «попадает в историю» с момента своего рождения: он уже включен в частную историю своей семьи, а вместе с этим, чем далее, тем более становится участником и всемирно-исторического процесса, «истории людей». Человек

связан с историей многими нитями, в том числе, как создатель и как творение. Человек творит историю своими действиями, идеями и решениями, а затем сам меняется под влиянием исторической ситуации. Так, Александр Македонский создал новый мир, до неузнаваемости трансформировав при этом социальное бытие людей, и этот новый мир изменил и самих людей.

Пытаясь сделать хоть какие-то выводы из «истории человека», нужно учитывать оба вектора взаимосвязанного движения: влияние человека на ход исторического процесса и влияние истории на человека, в противном случае получится перекосяк. И тогда верное понимание уже будет невозможно, так как, если считать человека исключительно создателем, то он превратится в гиперавтономное существо, живущее вне общественных и исторических закономерностей и связей. Если понимать человека только как творение – он станет игрушкой в руках истории или так называемой Судьбы. Поэтому мы будем учитывать оба направления в нашем исследовании.

Главный фактор, заставляющий человека начать что-либо делать, это потребность. Энгельс говорит что, новая техническая потребность двигает науку сильнее, чем десяток университетов (Письмо В. Боргиусу от 25 января 1894 года³⁶). Не останавливаясь подробно на классификации потребностей, скажем об их роли в истории развития взаимоотношений человека и истории. Самая первая, самая простая человеческая потребность в комфорте и еде (в самосохранении) стала катализатором деятельности, которая способствовала и дальнейшему развитию человека и его «порабощению». Чем более духовно развитым становился человек, тем более сложными становились его потребности, нужно было усложнять свою деятельность, подстраиваясь под самого себя. Макс Шелер, говоря об идеях человека в истории, среди прочих назвал и идею человека как *homo faber* — создающего орудия. Правда, она уравнивает человека и животное. Но нам важна сама идея понимания человека как *homo faber*, что говорит о деятельности как родовой особенности человека, его родовом признаке. Ф.

³⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-ое, в 50 т. М.: Политиздат, 1966. Т. 39. С. 174-177.

Энгельс разделяет понятия инстинктивный труд и труд как человеческое достояние, причем, при первом мы имеем простое использование уже готовых, созданных самой природой «орудий труда», при втором – сознательное создание (производство) орудий труда. Таким образом, мы можем говорить об определяющей роли деятельности в развитии человечества. Нам пришлось напомнить эти довольно известные положения – без этого, кажется, не обосновать основные идеи настоящей главы.

Таким образом, если до Августина исторический процесс представлялся как замкнутый, циклический, являясь в таком качестве своеобразным преломлением в общественном сознании реальных связей человека и природы, а точнее монотонного, неизменного и «вечного» цикла сельскохозяйственных работ, составлявших основное содержание экономической, а опосредованно и всей остальной, жизни античного человека, то с Августина мы имеем иное теоретическое понимание исторического процесса. История теперь есть неоднозначный, противоречивый процесс восхождения, «прогресса» (от момента боговоплощения).

В первой главе мы проследили, как меняется понятие социального в зависимости от эпохи, в этой главе наша задача – рассмотреть и обосновать влияние исторического процесса на социальное бытие, влияние, само собой разумеется, неодносложное и противоречивое. Это предполагает, что исходим из нетождественности социального и человеческого, социального и исторического.

Но в одном отношении, и как раз в том, которое нас здесь интересует, исторический процесс, как он складывался столетиями добуржуазного, а затем особенно капиталистического развития, обнаруживает себя в целом как процесс, разлагающий и извращающий социальное бытие человека, при этом под человеком мы имеем в виду родового человека, а человеческое рассматриваем как меру социального.

Следуя парадигме М. Бахтина, мы будем понимать реальный исторический процесс как глобальную коммуникацию – особую форму движения, внутри, в ходе, посредством и в следствии которого происходит складывание личности,

других людей (Другого) и самой социальной реальности. Мы считаем это правомерным, поскольку такое понимание (процесса как коммуникации) позволяет сделать акцент на взаимоотношениях истории и человека, поскольку коммуникацию можно понимать не только как общение между людьми, но и как общение истории и человека, глобальный диалог (или полилог). М. Бахтин полагает, что сам по себе человек нейтрален, без каких бы то ни было качеств. Бытие человека обретает краски только при наличии других (или Другого), именно внешняя реакция делает человека «чем-то», поэтому Бахтин считал диалог - «минимумом бытия»³⁷. Диалог, как мы думаем, есть первооснова для будущего человека, тот источник из которого он может возникнуть. Ф. М. Достоевский, по мнению Бахтина, был создателем уникального явления — полифонического романа, в котором все голоса героев складываются в сложное произведение. Все произведения Достоевского наполнены внешними и внутренними диалогами, помогающими раскрыть героя не через авторскую речь, а позволив ему самому говорить — дав «маленькому человеку» голос. Также и жизнь повседневного человека должна походить на полифонию, где важное место отводится диалогу — только в «говорении», отношении с другими может быть создан, рожден человек.

Как говорилось ранее, о социальности можно говорить только как о конкретно-исторической реальности, и, соответственно, утопия каждый раз будет «своя» для данной социальности.

В античности единство человека и общества нашло свое отражение в идеях Платона и Аристотеля. Платон создал цельную философскую систему³⁸, все элементы которой переплетаются между собой, и потому его учение об идеальном государстве основывается на учении о душе: превосходство возделывающей части души отличает земледельца, превосходство страстной — воина, разумной — мудреца. Иерархия в государстве определяется, таким образом,

³⁷ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979. С. 294.

³⁸ Это хотя и не вся правда о «философской системе Платона», не является и её фальсификацией.

самой природой, а сравнение его с человеком, у которого «страдания или здоровье зависят от состояния его частей»³⁹ объясняет строгое подчинение и единодушие. Аристотель определяет человека через «политическое чувство», которым обладают греки, что говорит о прочности и важности связи человек-общество. Оба мыслителя подчеркивают важность соразмерности этих двух понятий – человека и общества. Об этом подробно мы говорили ранее, в первой главе. Большая часть утопических проектов античности появляется в эпоху эллинизма – Феопомп, Ямбул, Эвгемер.

Произведение Ямбула рассказывает о его путешествии в «Государство Солнца». В описании острова и его жителей, в котором наряду с рассказами о благоприятных условиях жизни, изобилием природы, присутствует и центральная симметрия в застройке острова. Здесь находят выражение стоические принципы согласия, упорядоченности, главенства логоса, охватывающего земное и небесное и приводящего все в гармонию: на острове обязательное беспрекословное следование порядкам, отказ от личных интересов во имя общих, ритм жизни островитян связан с движением Солнца: очередность в еде и занятиях жителей поддерживается круговоротом в природе, царит единство человеческого и природного, всего мироздания.

Еще один утопический роман эпохи эллинизма – это «Священная хроника» Эвгемера. Описываемый остров Панхайя фактически повторяет описание Ямбула: плодородная почва, изобилующая полезными ископаемыми и чистой водой; народ разделен на три сословия – жрецы, обладающие властью, воины и земледельцы. Панхайя – воплощение мифов о «золотом веке» и «островах блаженных», богоизбранный остров, где люди живут в гармонии с природой и богами.

В обоих произведениях социальность отходит на второй план, главенствует отношение человек-природа, и отсутствуют всякие посредники между ними. Тем самым подчеркивается стремление человека ослабить влияние социальности на

³⁹ Платон Собрание сочинений в 4 т. М.: Мысль, 1994. 3 т. С. 240.

его жизнь. Они стремились вернуться к прежнему образу жизни свободных людей, управляемых законом космоса. Утопия Эвгемера некоторыми авторами определяется как противопоставление зародившемуся культу царя.⁴⁰

В средние века связь человека с общиной и внутри общины, а также между индивидами на разных иных уровнях средневекового социума, продолжала быть очень прочной, и тому было много объяснений экономического, социального, политического, идеологического характера. Что же касается социальной роли индивида в таком обществе, то в целом справедливо, что она мало менялась – как сказано в первом послании Павла к коринфянам «каждый оставайся в том звании, в котором призван». Формирующиеся общественные связи капиталистического характера постепенно приводили к ослаблению зависимости человека от природы (точнее: «природной среды») в том виде и в той степени, в которых о ней можно было говорить прежде, в докапиталистическую эпоху. Соответственно, иной характер приобретала и связь человека теперь уже с «общественной средой», с «общиной», связь человека с человеком.

А. Фогт считает, что в средневековые утопии отсутствуют, поскольку на их место становится религия. Христианство не стремится политически или социально преобразовать общество, но не отрицает борьбы. Но борьба эта переносится из внешнего мира в мир внутренний, бороться христианство призывает за человеческую душу, это подчеркивает А. Фогт, обращая наше внимание на тот факт, что религия не выбирает «сильных» или «слабых», она поддерживает каждого, кто внутренне богат. Обращенность внутрь и многочисленные внешние ограничения, проповедь бедности и нестяжательства создали иные утопические идеи, чем в античности.

К. Кумар и К. Мангейм выделяют миллениаризм или хилиазм – веру о приближение тысячелетнего царства. Наступлению вечной жизни предшествуют страшные катастрофы и разрушения, последнее сражение сил добра и зла. Кумар

⁴⁰ Об этом подробнее: Хазина А. В. Общественная структура и принципы общежития идеального социума в «Священной хронике» Эвгемера. Н. Новгород.: Изд-во ННГУ, 1999. С. 153-166.

замечает, что милленаризм продолжает еврейские мессианские традиции христианской идеей о втором пришествии, Мангейм же милленарцами называет анабаптистов, гуситов и Т. Мюнцера. Основные идеи милленаризм черпает в «Откровении Иоанна Богослова» и в различных вариациях существует до настоящего времени. Кумар обращает внимание на деталь, которая позволяет милленаризму превзойти золотой век или мечты о Рае – отсутствие описания жизни тысячелетнего царства. Эта пустота позволила многочисленным последователям течения наполнить ее разнообразным содержанием. В некотором роде моделью идеала можно считать описание жизни кумранской общины первого века нашей эры⁴¹.

Утопическими образами средневековья выступают Кокейн и Шлараффия – потомки античных «блаженных островов» и «золотого века». Главная отличительная черта Кокейна – изобилие, всюду накрыты столы с самыми разнообразными блюдами, рекой текут молоко, мед и вино, все здания в стране также построены из продуктов. После трех веков неурожая и болезней в Европе рассказы о «стране изобилия» стали, как говорил Ле Гофф, «психологическим утешением». Силантьева О.Ю. ссылается на Жака Ле Гоффа, говорящего о Кокейне как о призыве отказаться от всех христианских запретов и наслаждаться жизнью. Он же отмечает, что в некоторой степени реализовать «страну изобилия» удавалось в период сбора урожая⁴². Если учесть, что появление рассказов о Кокейне хронологически совпадает с началом крестовых походов, то увиденный европейцами арабский мир с его роскошью, изобилием и свободой нравов вполне можно назвать «реализованной страной изобилия». Это, в свою очередь, подтверждает нашу догадку о конкретности утопии для каждой отдельной социальности. Блага страны Кокейн превосходят известные блага рая:

Пускай прекрасен и весел рай,

⁴¹ К. Кумар говорит о влиянии милленаризма на последующие эпохи через учение Иохима Флорского о трех мирах, нашедшем свое отражение и философии Гегеля и Маркса, и в фашистской идее Третьего Рейха.

⁴² Силантьева О. Ю. Страна Кокань и Шлараффия во французской и немецкой литературах XVIII – XIX вв. М.: Изд-во РГГУ, 2006. С. 91-93.

Кокейн гораздо прекраснее край.

Ну что в раю увидишь ты?

Там лишь деревья, трава, цветы...

Нет ни трактира и ни пивной,

Залей-ка жажду одной водой!⁴³

Основная черта Кокейна – здесь все сбывается, все мечты и желания. Это страна создана фантазией (и, добавим, вожделением) людей, занятых тяжелым физическим трудом и знающих, как трудно достаются любые блага, потому понятно, что изобилием Кокейна можно пользоваться без каких-либо физических затрат:

Из пышек пшеничных на крышах дрань,

На церкви и кельях, куда ни глянь,

Из пудингов башни стоят по углам —

Сладкая пища самим королям.

Широкие реки текут молока,

Меда и масла, а то и вина.

Гусей жареных летает стая,

На вертелах все, — ей-богу, клянусь!

Гогочут: «Я — гусь, я — горячий гусь!»

А жаворонки, что так вкусны.

Влетают людям прямо во рты,

Тушенные в соусе с луком, мучицей,

Присыпаны густо тертой корицей.⁴⁴

Важной особенностью общества, существующего в этой стране, является то, что в нём - социальная гармония, господствует дух товарищества, солидарности и коллективизма:

День постоянно, нет места ночам,

Ссор и споров нету, поверьте!

⁴³ Мортон А. Л. Английская утопия. М.: Изд-во иностранной литературы, 1956. С. 19.

⁴⁴ Там же, с. 22-23.

Живет без конца, не зная смерти.
 В одежде и пище нет нехватки,
 У мужа с женой не бывает схватки...
 Все вместе у всех – у юнцов, стариков,
 У кротких, у смелых, худых, толстяков.⁴⁵

С появлением протестантизма и его морали создается еще одна «страна бездельников» - Шлараффия, ее классический вариант – шванка Ганса Сакса. В шестнадцатом веке к описанию гастрономического изобилия добавляется раздел, «посвященный лени и социальной иерархии», а завершается произведение нравственным наставлением⁴⁶. В это же время она превратится в антиутопию – она будет описывать желанную страну и, одновременно, критиковать ее идеалы. Новое общество создаст новую утопию, рациональную, ее автором будет Т. Мор.

Переходный период от феодализма к капитализму был богат на утопические произведения, в которых было много схожих черт, объединяющих столь разные произведения: находясь еще под влиянием религии, авторы связывали преобразование мира с институтом церкви, пусть и несколько видоизмененным (подобные идеи есть у Т. Кампанеллы); сложилось убеждение в том, что именно частная собственность является причиной всех общественных проблем, и главная цель – ее уничтожение.

Марк Блок определяет рамки возникновения капитализма от двенадцатого до девятнадцатого веков, потому точной даты назвать нельзя. С этого момента (появления капитализма) меняется все: убыстряется темп жизни, меняется отношение ко времени (в Англии XVI-XVII вв. появляются слова, обозначающие время, например, «столетие», «эпоха»), появляется идея становления человека как результата его собственных усилий. Если раньше человек мог реализоваться только одним способом (как монах, ремесленник или пахарь), то теперь каждый человек обретает бесконечное количество таких возможных реализаций.

⁴⁵ Там же, с. 25.

⁴⁶ Силантьева О. Ю. Страна Кокань и Шлараффия во французской и немецкой литературах XVIII – XIX вв. С. 98.

Увеличение ценности вещественного мира, о которой писал Маркс, приводит к умалению ценности самого человека, который сводится к материальному, а его бытие превращается в быт. Сам исторический процесс становится «бесчеловечным», все больше отдаляется от человека, хотя В. И. Ленин писал, что зарождение капитализма связано с «подъемом чувства личности»⁴⁷.

Социальные связи становятся условием успеха, необходимым элементом достижения целей, т.е. налаживание связей было необходимо и одновременно чужеродно человеку. Само это «налаживание» означает неестественность, неискренность отношений, которые становятся чем-то внешним, поскольку носят принудительный характер. Но в современном мире «налаживание» становится одним из правил ведения успешного бизнеса, а неестественность отношений отступает под напором личной выгоды, приобретаемой в подобном общении. Если в средние века социальная роль была неотделима от человека, то в эпоху капитализма, чтобы понять, кто ты есть, нужно было отбросить все свои социальные роли.⁴⁸ М. Монтень в своих «Опытах» пишет о различии между социальной ролью и человеком – «нужно добросовестно играть свою роль»⁴⁹, в новом мире обесценивается человек, тогда как предметный мир растет в цене.

Р. Гвардини в «Конце нового времени» рассуждает о переменах, произошедших в шестнадцатом-семнадцатом веках, когда человек из «раба божьего» превратился в создателя мира, поверил в свою силу и могущество своего разума, сделав последнего главным инструментом развития. Первоначально, пишет Гвардини, отношения к технике было восторженное, как к собственному ребенку, позже (в Новое время) техника стала связываться с категориями пользы и комфорта, что уводило внимание от тех явных недостатков, которые Гвардини называет «опустошением». Современный человек знает, что основная причина использования техники – желание власти, желание такой силы, что ценность человека и его жизни становится ничтожна.

⁴⁷ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Изд-е 5-е, в 55 т. М.: Политиздат, 1967. Т. 1. С. 434.

⁴⁸ Кон И. С. Открытие «Я». М.: Политиздат, 1978. 367 с.

⁴⁹ Монтень М. Опыты. Избранные произведения в 3-х томах. М.: Голос, 1992. Т. 3. С. 291.

Освободившаяся от средневековых оков личность в Новое время обретает автономность, которая находит свое подтверждение в философии в виде убежденности, что субъект – основа всякого познания, в политике – установления понятий «гражданская свобода» и «естественное право»⁵⁰; однако, развитие техники не способствовало укреплению отдельной личности как уникального набора качеств и свойств, а главное – ее свободы и автономии. Так, говорит Гвардини, и появляется «человек массы».

Повседневный человек существовал и раньше, как фон для уникальной личности, что создает общечеловеческие принципы и нормы. Масса – «иное», она подчинена идеалу машины, даже ее лучшие представители. Человек массы не стремится утвердить себя в жизни (в бытии), он принимает все, что ему говорят как правду, как говорит Р. Гвардини «не имеет ни малейшего желания жить по собственной инициативе». Естественно для него – «встраиваться в организацию», его устраивает безличность и ощущение себя частью организации⁵¹.

Лидеры или вожди таких «человеков» тоже изменились. С. Жижек в «Хрупком абсолюте» говорит, что современные лидеры – средневековые Прекрасные Дамы, наделенные качествами, которых у них нет, т.е. реальный человек и созданный образ вождя — это не одно и то же. Реальный человек нужен для реализации образа, чтобы было кому играть роль (отсюда важность имиджмейкеров, стилистов). И обращаются с реальным человеком тоже весьма пренебрежительно (его можно заменить на другого). Жижек приводит пример ретуши фотографий И.В. Сталина в советское время или давно ходивших слухов о смерти корейского лидера Ким Чен Ира, очень долгое время заменявшегося двойником, что свидетельствует, по мнению философа, о незначительности человека, исполняющего роль лидера.

⁵⁰ В это же время появляется произведение Т. Мора, и другие утопические книжные проекты. Это происходит, поскольку уверенность в силе разума растет и мыслители уверены, что благодаря разуму возможно создание идеального общества,

⁵¹ Как важно сейчас работать в известной компании, пусть и на незначительной должности. Ощущать себя принадлежащим большой корпорации, имя которой всем известно. Это повышает социальный статус, сразу приобретает вес в обществе, человек чувствует себя защищенным, частью большого целого.

Вернемся к технике. Гвардини не отрицает, что в античности и средние века использовалась техника, но «хочу-могу» человека «были соразмерны его душевно-телесной организации». Прогресс техники опосредует отношения человека и природы, создавая целую вереницу посредников. Труд становится контролируемым и калькулируемым, не переживаемым, все дальше отстраняясь от человека. Все, что остается человеческого в таком человеке, сосредотачивается в способности отвечать за свои поступки и «вступать в действительность, исходя из внутренних побудительных сил».

2.2 Утопия как форма сохранения пространства человеческого в «обесчеловеченном» конкретно-историческом социальном бытии

В ходе исследования мы исходили из обоснованного положения, что исторический процесс, как он складывался столетиями добуржуазного, а затем особенно капиталистического развития, обнаруживает себя в целом (в качестве, так сказать,) как процесс, разлагающий и извращающий социальное бытие человека, при этом под человеком мы имеем в виду «родового», целостного человека, который в таком смысле может состояться, только присваивая свою универсальную природу всесторонним образом..А человеческое рассматриваем как меру социального в обоснованном в исследовании смысле. Какие бы при этом не приводить оговорки и замечания относительно сказанного выше о характере этого исторического процесса (а они, конечно, возможны), именно такие последствия для социального бытия являлись (в очерченных исторических рамках) генеральной тенденцией, хотя и проявлявшиеся неоднозначно, противоречиво. И также естественно, что в каждую эпоху человек достраивал свое бытие до полноты, то есть создавал подлинно человеческое бытие, что до сих пор было возможно только посредством имажинации (хотя не только) в сознании, что и принято называть утопией⁵². Последняя, точнее, идеальный мир, созданный утопическим сознанием, со временем не воспринимался как придуманный, а - как возможный. Складывалась даже некая историческая иллюзия, нашедшая отражение в литературе, фольклоре, что это (или: что-то из этого, или: что-то, близкое к этому) могло быть «на самом деле», элементы этого иллюзорно-утопического мира в общественном сознании перемешивались с картинами мира реального.

«Экономико-философские рукописи 1844 г.» К. Маркса посвящены обличению исторического процесса, в ходе которого родовая сущность человека

⁵² В данном случае мы отождествляем утопию и утопическое сознание.

отчуждается от него, а сам человек превращается в придаток машины, утрачивает свой онтологический статус. Оглядываясь на историю человечества, можно сказать, что никогда еще человечество не было так далеко и одновременно так близко от человека, как сейчас. Современная цивилизация «заботится» о человеке, он как никогда раньше окружен заботой, не остаются без внимания никакие его желания, более того, современный мир сам предлагает новые потребности, которые сам же и удовлетворяет.

Маркс писал, что цель капиталиста – «пробуждение в другом новой потребности, вынуждение принести новую жертву»⁵³, новый продукт – это потенция нового обмана и нового разорения. В тоже время, еще никогда человек не был так отчужден и настолько оторван от продуктов собственного труда. Если в античности раб был живым орудием труда, то ему полностью отказывалось в эмоциях, чувствах, мыслях и желаниях, современный человек не просто раб, он - раб машины и собственных желаний, он пресыщен вещами, его задача сводится к принесению «жертв», которое поможет ему добиться желаемого. Он раб, наделенный желаниями, которые ему не принадлежат и которые он не может реализовать.

Обратимся к античности. Во времена Гомера существовало понятие *prosōpon*, обозначающее ритуальную маску, маску актера, позднее - исполняемую в театре роль. Лингвисты расчлняют его на: *pros* – приставку, означающую принадлежность к чему-либо; *ōr* – корень, со значением «видеть». *Prosōpon* – наружность и у человека их может быть много. У Гомера *prosōpon* имеет значение «выражение лица» или «наружность». И.С. Кон писал, что «античные герои не столько *совершают* свои подвиги, сколько сами *создаются* ими» (курсив автора)⁵⁴. Эти слова могут быть адресованы и античному человеку. Он творится в процессе своих дел, делает сам себя. Здесь в качестве примера можно привести, принципы афинской жизни:

⁵³ Маркс К., Энгельс Ф. Экономико-философские рукописи 1844 г. / Сочинения, изд. 2-ое, в 50 т. М.: Политиздат, 1974. Т. 42. С. 128.

⁵⁴ Кон И. С. Открытие «Я». С. 148.

1. Слово выступало главным орудием достижения цели; обоснованная и аргументированная речь становилась «материальной силой»
2. Полная публичность общественной жизни.
3. Правила и нормы поведения, ранее скрытые знания, собственные мысли – все это обсуждается и подвергается критике. Ничто не принимается на веру, существует только один авторитет – истина, и один путь достижения – разум. Твое положение и твой достаток зависят только от тебя, твоего ума, находчивости, никакие заслуги отцов и дедов не помогут тебе, если ты сам бездарен.

Эллинистический человек впервые осознал несовпадение социальной и личной жизни, произошедшие перемены заставляют его все больше думать о собственном самоопределении, а не о соседях и согражданах. На место отношений равных, гражданин – гражданин, приходят отношения господин – подданный, появляется и закрепляется социальное превосходство одного эллина перед другим, превосходство варвара (в понимании не-эллин) перед эллином. Человек начинает сам отвечать за себя, не надеется на помощь других – обособляется. Окончательно слово, описывающее индивидуальную человеческую природу, находит Цицерон – это персона. С этого момента человек обретает свое имя.

Согласно материалистическому пониманию, следует исходить «из материального производства непосредственной жизни... и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения»⁵⁵, потому что способ производства определяет (влияет) на надстроечные процессы жизни человека (политику, религию, искусство, философию). Изменение способа производства влечет за собой изменение надстроечных компонентов, а поскольку единственным объектом и субъектом надстройки является сознание человека (объектом – потому что именно человеческое сознание создает все надстроечные конструкции, субъектом – потому что сами эти конструкции направлены на

⁵⁵ Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* / Сочинения, изд. 2-е, в 50 т. М.: Политиздат, 1955. Т. 3. С. 37.

изменение, формирование сознания), то можно говорить, что каждой новой формации соответствует новый тип личности, изменяющийся не только вслед за производством, но и под влиянием надстройки, например, идеологии.

В докапиталистических система человек реагировал на действительность «всем своим существом, всеми своими свойствами и потребностями, а также реагировал на все стороны, все свойства действительности, в сопротивление и борьбу с которой он вступал»⁵⁶. Создаваемые предметы, были необходимы для решения конкретных задач, для исполнения определенных функций, но человек был их демиургом, создателем, он находится над ними. Прежний человек мог заменить один предмет другим, если нужного не было рядом, созданные предметы дополняли его сущность, но не утяжеляли ее – раскрывали новые грани человеческих возможностей. Производство в этих системах было еще и воспроизводством определенного человека, его склада мышления, уровня мастерства, духовной глубины. Человек создавал предметы для себя или для своего ближайшего окружения, вкладывая в них свои чувства мысли, они были его прямым продолжением.

Развитие ремесленного производства расширяет границы человеческого пространства, поскольку товары распространяются на дальние расстояния и утрачивают ауру интимности (мастер и потребитель друг друга не знают). Человек понимает, что от его умения обращаться со временем и трудом (энергией) зависит его прибыль, так появляются артели, мануфактуры, а потом и заводы. В итоге рабочий (мастер) выполняет не всю работу целиком, а только какую-то часть – *говорить о воспроизводстве человека в такой ситуации нельзя*. Жизнь человека подчиняется ритму производства, его интересы заменяются интересами производства. И он постепенно превращается в капиталистического человека.

⁵⁶ Мукаржовский Я. Исследования по эстетике и теории искусства. М.: Искусство, 1994. С. 486.

Капиталистический человек – «носитель функций»⁵⁷, сама функция, тот самый греческий *prosōpon*, сущность человека определяют вещи, которыми он обладает или не обладает. «Для своего душевного и телесного равновесия человеку необходимо различными способами проявлять себя по отношению к действительности природы и общества»⁵⁸.

Что же современный человек?? У него телевизор, телефон, компьютер? Нет! У него три в одном – техника дошла! Если он чего-то не знает, то вбивает вопрос в любую поисковую систему (в русском языке уже появилось новое слово «гуглить» и производные «загуглить, погуглить»), думать не надо, главное грамотно написать, хотя и в этом умный компьютер тебе поможет. Лозунг современного общества: «потребление – свобода – счастье», Зомбарт⁵⁹ пишет о схожести ценностей ребенка и современного человека: величина, быстрое движение, новизна и могущество. Рассмотрим их более подробно.

1. Величина. Для ребенка величина тождественна авторитету и силе, которые олицетворяют родители, если они хотят сказать о влиятельности или могуществе, всегда говорят «большой». Современный человек обретает социальный статус исходя из величины его игрушек: величина машины и их количество, легкость и тонкость телефона или планшета, их новизна, величина камня на обручальном кольце – чем выше эти параметры, тем выше социальный статус обладателя. Все чаще вместо множества характеристик пишут просто цену товара или вещи. Зомбарт, сравнивая нового и старого буржуа, говорит о том, что целью жизни «старого» была сама полноценная жизнь, с ее радостями и горестями, его деньги были исключительно средством для достижения данной цели, никакая чрезмерность не поощрялась.

2. Быстрое движение. Чем быстрее вертится игрушка, тем интереснее ребенку, его захватывает процесс движения. Агональность жизни, бесконечное соперничество с другими и с собой (вспомним «детей – древних греков) лежат в

⁵⁷ Там же, с. 487.

⁵⁸ Там же, с. 490.

⁵⁹ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 174-177.

основе их существования. В процессе взросления скорости замедляются, тот же Зомбарт пишет, что «старые» буржуа ходят медленно, так как очень заняты, он не терпят спешки, дела ведут медленно – «малые дела с большой прибылью». Современный человек везде ищет скорость, быстрым должно быть все – машина, интернет, сервис.

3. Новизна. Что может быть лучше новой игрушки? Ребенок бросает старую игрушку ради новой, старое занятие – ради нового, он познает мир и старается ничего не упустить, все узнать и попробовать. Что может быть лучше новой игрушки? Тот же вопрос мучает современного взрослого, ему нужна новая модель, потому что она новая, хотя она ничем не отличается от прежней, он просто «устал» от старой вещи. Он работает для того, что позволить себе новую «игрушку», «старый» буржуа приемлет технику только если она не мешает человеческому счастью.

4. Могущество. Ребенок чувствует превосходство по отношению к младшим (они не знают или не умеют), к игрушкам – командует, учит, ощущает свою величину. Современный человек могущественнее тех, у кого меньше вещей, кто покупает меньше товаров, потребляет меньше услуг. Чем меньше ты можешь себе позволить, тем более презрительно на тебя смотрят. Эрих Фромм писал, что наслаждение – это пассивное существование (иметь), активное – радость бытия (быть)⁶⁰. Чем больше я имею, тем больше я неудовлетворен, перефразируя Декарта – «я потребляю, следовательно, я существую».

Превратившись в ребенка, современный человек утратил и свое имя, его теперь называют индивидом, массой. Нельзя при этом говорить о безделье человека в современном мире - он работает, и может быть, больше чем когда-либо ранее. Виной всему тот гигантский разрыв, который существует между ним и продуктом его «деятельности», и кавычки здесь не случайны. По нашему мнению, нельзя назвать нынешнее состояние дел деятельностью в полном смысле этого

⁶⁰ Фромм Э. Иметь или быть. М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2002. С. 15.

слова. Источником этого разрыва становится сам человек, его сущность. Вот как К. Маркс говорит об этом в «Манифесте коммунистической партии».

Средневековые города стали местом скопления множества свободных людей, владеющих различными умениями и не желающих никому подчиняться. Маркс называет их первыми буржуа, действительно, это первые, кого можно назвать *self-made man* - жизнь полностью была в их власти, они хотели преуспеть и были свободны. Они объединялись в цеха, имевшие строгую иерархию и разлившуюся по профессиональной специализации, но уже в середине средневековья цеха стали расслаиваться на бедные и богатые, а затем вовсе стали тормозить процесс производства. Этому способствовало открытие Америки и морского пути в Африку – огромнейшие, неосвоенные рынки торговли. Масштабы рынка были несопоставимы с масштабом цеха, нужно было иначе организованное производство: так появляется мануфактура – существовавшее ранее цеховое «разделение труда» уместилось на территории одного предприятия, которое само напоминало маленький город. Это стимулирует новый виток развития торговли, роста промышленности, появляются все новые рынки реализации товаров (слова Воランダ о москвичах тридцатых годов «люди как люди. Любят деньги, но ведь это и всегда было»); изобретение парового двигателя ускоряет процесс транспортировки товара до потребителя и создает новые виды спроса. Спрос растет вместе с предложением, а иногда и опережая его, мануфактура перестает справляться с такими объемами производства. Так появляются буржуа и промышленность в современном понимании. Создается всемирный рынок, все увеличивающий обороты производства, растет и развивается промышленность.

Новый класс – буржуазия разорвал все существовавшие в обществе связи, заменив их на одну новую, крепкую связь – связь «чистогана» как называет ее Маркс, превратившую «личное достоинство человека в меновую стоимость». Давно существовавшая эксплуатация перестает замалчиваться, о ней теперь

говорят открыто и не стесняясь⁶¹. Одновременно «теряют» достоинство все виды деятельности, все профессии – все низводятся до простых наемных работников, а желание реализовать товар уничтожает понятие о морали – ради выгоды буржуа готовы проникнуть в любую, даже самую интимную сферу человеческой жизни.

Труд становится все более неприятным для рабочего, тогда как его заработная плата снижается. Так на авансцену выходит отчуждение как характеристика существования человека в капиталистическом мире.

Т. И. Ойзерман в книге «Проблема отчуждения и буржуазная легенда о марксизме» начинает историю отчуждения с Платона. С его точки зрения, мир вещей есть отчужденная копия мира идей, т.е. отчуждение онтологически заложено в саму сущность нашего мира, мира вещей. С этой точки зрения утопию можно понимать как попытку преодоления отчуждения, поскольку идеальное государство есть не копия идеи, а сама идея в чистом виде.

Средневековье вплетает отчуждение в библейскую историю. Причиной отчуждения становится первородный грех, разделяющий рай и земную жизнь, преодолением Ойзерман считает мистический экстаз, в процессе которого верующий «сливается» с Богом, растворяется в нем. Но мистика считалась в эту эпоху ересью и «официального» одобрения не имела, а значит и решение, можно сказать, было «не запрещено, но и не одобрено вполне».

Зарождение капитализма делает проблему отчуждения реальной. Создатели теории общественного договора прописывали добровольное отчуждение части естественных прав человека в пользу государства, хотя Руссо рассуждал и о негативных последствиях этого явления. Действительно, проблемой отчуждение становится в трудах мыслителей немецкой классической философии.

И. Кант отчуждением полагает наше восприятие реальности, т.е. вещи-для-нас, феномены. Вещь-в-себе для человеческого разума недоступна из-за существования априорных форм чувственности у каждого человека. И. Фихте

⁶¹ Та же ситуация наблюдается и в философии, например. Давая общую характеристику философии неклассической, многие обращают внимание на то, что теперь философы говорят о том, что ранее было не принято выносить на всеобщее обозрение. Вершиной этого становится творчество де Сада и Захера-Мазоха.

создает понятие «Абсолютного Я», творящего как себя самого, так и материальный мир («не-Я»), Материальный мир и будет являться отчуждением, «объективацией творческой мощи общечеловеческого Я»⁶². Процесс творения мира постоянен, он то затихает, то разгорается на уже более высоком уровне. Как только человек осознает диалектичность тождества «эмпирического Я» и «Абсолютного Я», т.е. человека и человечества, он станет властителем мира.

Г. Гегель понимал отчуждение как отношение мышления к созданному инобытию, поскольку общество и природа не есть мышление, то они являются отчужденными формами Абсолютной Идеи, таким образом, отчуждение есть модус существования Абсолютной Идеи. Гегель также подчеркивал, что первичным бытием обладает духовное начало, но оно не может существовать без своей противоположности, материального начала, т.е. своего отчуждения. Эволюция отчуждения есть эволюция форм природы и общества, которые стремятся слиться со своим первоначалом – Абсолютной Идеей.

Специально (и существенно по-новому) проблема отчуждения раскрыта К. Марксом в «Экономико-философских рукописи 1844 г.». Рассмотрим ее в общих чертах.

Рабочий, увеличивающий капитал буржуа, одновременно увеличивает и свою бедноту, сам он как товар уменьшается в цене, чем больше предметов он производит. Сам предмет труда противопоставляется труду как нечто внешнее. Рабочий в процессе труда отчуждается от самой действительности, поскольку чем большее количество предметов он производит, тем меньшим количеством он владеет и может владеть. Результат труда становится для рабочего чем-то «чужим»⁶³, труд рабочего лишь увеличивает силу символического мира меновой стоимости (денег), такой труд Маркс называет «вынужденным», он не является частью самого человека. Обобщив, можно сказать, что рабочий отчуждает себя в предмете следующим образом:

⁶² Ойзерман Т. И. Проблема отчуждения и буржуазная легенда о марксизме. М.: Знание, 1965. С. 25

⁶³ Здесь и далее: Маркс К., Энгельс Ф. Экономико-философские рукописи 1844 г. / Сочинения, изд. 2-ое, в 50 т. М.: Политиздат, 1972. Т. 42. С. 86-99.

1. чем больше рабочий производит, тем меньше сам способен потреблять;
2. чем больше ценностей рабочий создает, тем более обесценивается сам
3. чем качественнее выполнен товар, тем более «изуродованным» становится сам рабочий
4. чем более культурен предмет, тем более варваризирован рабочий
5. чем сложнее выполняемая деятельность, тем более опустошен и закабален рабочий.

Отчуждение в труде происходит потому, что труд выступает как нечто «внешнее» по отношению к рабочему, «рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. У себя он тогда, когда он не работает; а когда он работает, он уже не у себя... внешний характер труда проявляется для рабочего в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому, и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому... деятельность рабочего не есть его самодеятельность. Она принадлежит другому, она есть утрата рабочим самого себя»⁶⁴. Далее, на основании этих двух определений труда, Маркс формулирует и третье определение - отчуждения, связывая его с родовой сущностью человека. Создание, возделывание предметного мира есть утверждение человеком себя как родового существа, утверждение своей причастности к роду, а предмет есть «опредмечивание родовой жизни человека», в нем происходит удвоение человека не только духовное, но и материальное. Попадая под власть созданных им самим предметов, человек теряет контроль над своей деятельностью, что в конечном итоге приводит к потере самого себя.

Прежде (в традиционных обществах) появившаяся потребность реализовывалась человеком в его деятельности, в капиталистическом обществе потребность реализуется не самим человеком, а отдельной индустрией. Деятельность человека это совокупность результата и воспроизводства

⁶⁴ Там же.

(метафизического прироста – умею делать что-то еще или духовно обогатился), поэтому в современном мире, когда человек уже не сам желает, а потребности ему навязаны, его деятельность не может его же желание реализовать, поскольку они никак не связаны. Желания конкретного человека реализует кто-то (индустрия развлечений), не он сам. Поэтому его деятельность механична и бессмысленна, потому что человек ничего от нее не получает, реально не видит предмета деятельности и духовно с ним никак не связан.

Противоречивость взаимоотношений исторического процесса и человека можно свести к следующим пунктам, которые предлагает А. М. Ковалев (в своей «Диалектике способа производства общественной жизни»):

1. человек испытывает необходимость в «определенной порции труда», т.е. обладает потребностью в некотором объеме труда – в реальности же человек получает эксплуатационную форму труда, превращающую его в «нечеловека»;
2. общество как целое стремится к единству, т.е. в его природе желание однозначности (как писали Лаклау-Муфф) – в реальности существует частная собственность (как продукт общества), которая создает различные социальные институты, разобщающие желаемое целое;
3. все люди равны между собой в естественных предпосылках, так называемое «естественное право» – реально существует разделение общества на классы и очевидно неравенство людей, принадлежащих к разным классам;
4. общество целью своего развития полагает стремление к гармонии – в реальности же очевидно отсутствие планомерного развития общества, причиной чего существование частной собственности;
5. человечество полагает, что осознанно управляет социальными процессами, двигаясь к своей цели - гармонии – в реальности же существует стихийность развития общества.

В итоге получается, что «благими намерениями вымощена дорога в ад», все достижения человечества представляют собой ленту Мебиуса. С одной стороны, жить стало легче, интереснее, комфортнее, возможности человека расширяются с каждым днем, с другой – все эти достижения только и делают, что разобщают

людей. Реализованные желания вызывают тоску и ностальгию, в хайдеггеровском понимании, «тягу повсюду быть дома». Напичкав свое существование, наполнив свой мир разнообразными девайсами, человек утратил свою собственную действительность, потерял самого себя и, чтобы не превратиться в чемодан для хранения техники, нужно непременно вернуть человеческую действительность самому человеку, его социальному бытию.

В реальной истории, в которой человек до сих пор был лишь средством в эгоистических, нередко крайне антигуманных, целях групп, кланов, корпораций и прочее, говорить о возвращении человеческого нельзя; возвращение возможно пока только в утопии – «желаемой истории»⁶⁵. В реальной истории подобное осуществимо при условии, что человек станет целью не только *de jure*, но и *de facto*.

У Славоя Жижека есть подобное размышление о современном искусстве. Главная проблема современного (пост-модернистского) искусства состоит в оберегании места нахождения произведения искусства. Ранее художники были

⁶⁵ Возражения, что де в истории были, хотя и редкие, но исключения из этого, то есть периоды (примеры), когда человеческое в социальном было проявлено, например, в Древней Греции и в эпоху Возрождения, нам представляются неубедительными. Не секрет, что у многих авторов произведений, посвященных античности, Эллада предстает в идеализированном виде, в духе винкельманова романтизма. См. об этом, например, у А. Боннара в его «Греческой цивилизации», который, между прочим, говорит в одном месте своего труда, что иногда, когда знакомишься с историей Древней Греции, складывается впечатление, что находишься за тысячи километров от цивилизации. Необходимо помнить, что древняя Греция – это еще и рабы – живые орудия труда. И суждения о них, а значит, и мировоззрение, ментальная установка, «духовное пространство», в связи с этим (а также в связи с отношением к варварам) даже у такой фигуры как Аристотель никогда не вызвали у исследователей, мягко говоря, сочувствия. Если же на это можно привести тот контраргумент, что иной подход и критика за такое отношение греков (включая Аристотеля) к рабам неисторичен, что это было «в духе времени» и т.д., то это означает только, что исторический процесс, как он обнаружился даже в период «здорового детства» человечества, в классической Греции, выступал (в условиях эксплуатации человека человеком) как в разной степени, но «разлагающий и развращающий социальное бытие», о чём нами было сказано ранее.

В эпоху Возрождения были титаны – верно, но это то, что лежало на поверхности, то, что составляет ныне предмет восхищения и умиления искусствоведов и иных эстетствующих интеллигентов, но была и обратная сторона возрожденческой жизни, полная иррационализма, фанатизма, дикого буйства и серости. Для наглядности достаточно вспомнить страницы из автобиографии «Бенвенуто, сына маэстро Джованни Челлини, флорентийца» (Б. Челлини). А «титан» Петрарка, кажется, находил свою современность, мягко говоря, серой и тосковал по уже тогда идеализированному миру древних греков.

озабочены тем, что они будут выставлять, чем заполнят «пустоту» музеев. Здесь вспоминаются отборы картин Французской Академией Искусств для Салонов, появление «Салона отверженных», ставшего криком о том, что не попавшие в Салон художники достойны выставляться. А отбор критиков – опасения, что то или иное произведение недостойно быть в Салоне.

Современные направления искусства большинство посетителей вводят в ступор (как героя фильма «О чем говорят мужчины?», пришедшего в музей современного искусства. На стене висит картина, на которой изображены желтые и зеленые полосы, называемая «Желтые и зеленые полосы», и так все картины в музее. Герой отправляется на поиски туалета. Обнаруживает туалет, огороженный лентой с надписью «Туалет не работает». И он стоит и думает: действительно ли туалет не работает или это тоже экспонат выставки). Так вот, Жижек утверждает, что современные художники создают эти «произведения» - мусор, спящие люди, экскременты – для сохранения самого места. Только объект без места может его сохранить, так как он не несёт никакой духовной нагрузки, символического значения. Важно - что, неважно - где. Вот пример. Знаменитая картина К. Малевича «Черный квадрат» была написана для выставки «0, 10» в 1915 г. На выставке были другие подобные картины – тридцать девять супрематических картин. Запомнился всем «Черный квадрат» потому, что висел в «красном углу» на месте иконы. И нес или символическую пустоту на месте бога, или пустоту на месте ценностей вообще.

Ещё один. В 1913 г. впервые упоминается о ready-made, направлении искусства, использующего уже готовые изделия, созданные вне художественных целей. Известным детищем направления является «Фонтан» Марселя Дюшана, созданный в 1917г. и представляющий собой писсуар, повернутый на 90 градусов. Оба произведения признаны шедеврами современного искусства, но, по нашему мнению, между собой они несоразмерны. «Фонтан» как раз и выполняет функцию хранителя места.

Такую же функцию (хранения) выполняет по нашему мнению и утопия. Не обладая конкретным топосом, она хранит пустоту – возможность возвращения

действительности человека социальному бытию, хранит в виде идеала, мечты. Ее существование дает надежду-чаяние, что однажды это место будет занято, однажды удастся осуществить желаемое. Ведь утопия является хранилищем и воплощением не только социальных воззрений (о чём говорится чаще всего), но и эстетики (Т. М. Шатунова в «Эстетике социального» упоминает: как греческая трагедия существует только в пространстве театра, чтобы в жизни такого не произошло, так и антиутопия воплощает все зло и ужасы, чтобы в жизни им места не было) - и в этом автор видит оправдание утопии, «серьезность ее социальных задач, ее человеческий смысл и онтологическую миссию»⁶⁶), технико-технические возможности и достижения (в случае, скажем, с утопией Ф. Бэкона). Утверждением, что «не обладая конкретным топосом, утопия хранит пустоту – возможность возвращения действительности человека социальному бытию, хранит в виде идеала, мечты» и, с другой стороны, позицией, согласно которой, утопия есть ресурс достраивания человеческого бытия до той полноты, которая и способна привести к преобразованию «общественного» в «социальное» нет противоречия. Потому, что утопия в этих определениях берётся не в одном и том же отношении, а в совершенно разных. Во втором случае, то есть когда мы рассматриваем утопию как «ресурс достраивания человеческого бытия до той полноты, которая и способна привести к преобразованию «общественного» в «социальное», она берётся нами со стороны своего социального содержания, со стороны ответа на вопрос, что она, в контексте нашей темы, есть в социально-человеческом смысле, благодаря какому своему содержанию, она может быть формой возвращения действительности человека социальному бытию. А в первом случае, то есть когда утверждается, что «утопия хранит пустоту – возможность возвращения действительности человека социальному бытию, хранит в виде идеала, мечты», говорится о функциональном призвании утопии, о месте её в проектно-целенаправленной исторической деятельности общественного человека. Видимо, уважаемый оппонент нас понял таким образом, что будто мы

⁶⁶ Шатунова Т. М. Эстетика социального. Казань: Изд-во Каз. Ун-та, 2012. С. 12

утверждаем, что утопия есть пустота, только возможность возвращения действительности человека социальному бытию. Тогда действительно это бы противоречило проводимой в работе линии, что утопия есть ресурс достраивания человеческого бытия до полноты. Но не в этом, а в разъяснённом выше смысле нами употребляются эти положения.

Таким образом, мы можем подытожить, что исторический процесс, складывавшийся столетиями добуржуазного, а затем капиталистического развития, обнаруживает себя в целом как процесс, разлагающий и извращающий социальное бытие человека. По понятным причинам, при обосновании этого основное внимание было уделено переменам, произошедшим с человеком в эпоху капитализма: важную роль начинают играть социальные связи, которые теперь искусственно создаются и искусственно поддерживаются; прогресс техники привел не только к облегчению жизни человека, но к заметному «опустошению» его внутреннего мира и пр. Разные такого рода причины «провоцируют» в человеке желание «иного» мира, кардинально противоположного существующему. Понятно, что это стремление, так сказать, достроить свое бытие до полноты – создания подлинно человеческого бытия - в течение столетий было возможно только посредством имажинации (хотя не только) в сознании, что и принято называть утопией.

Глава 3. Утопия как критика и преодоление "нечеловечности" наличного социального бытия

3.1 Тоска по действительности человека как предпосылка утопического общественного идеала

Проблема противоречивого, конфликтного характера взаимодействия человека и общества, никогда не являвшаяся тайной для исследователей, привлекла особенное внимание после того, как А. Шопенгауэр и С. Кьеркегор одними из первых заговорили об экзистенциальной истине и об индивидуальности человека. Их не устраивали классическая установка философии на объективность и всеобщность, исследовательская ориентированность на анализ «структур»; напротив, понимание через личное переживание, пристальное внимание к отдельной вещи (исторической, экзистенциальной) – вот их философская установка. Не случайно Кьеркегор говорит, что существует или личность, или общество, они несовместимы, в обществе личность «теряет свое лицо». Их позиция была реакцией на происходившие в обществе перемены, принуждавшие человека меняться, приспособляться и, в конечном счёте, терять лицо.

С ними можно не согласиться, отстаивая позиции, согласно которым человек вне общества быть не может, а личность так и вообще понятие сугубо социальное, отражающее именно социальное положение (роль) в обществе. История есть не что иное, как процесс сотворения (общественным) человеком самого себя. И только его, человека, собственные усилия могут создать его действительность как человека, или, что то же самое – просто его как человека, то есть его «родовую природу».

Только в процессе социализации, общественной жизни можно получить человеческий опыт, который Мамардашвили назвал «формами жизни». Эти формы жизни лежат и в основе отношений между людьми, и отношения человека к миру.

Но можно и согласиться с Шопенгауэром и Кьеркегором, если рассмотреть вопрос следующим образом⁶⁷. Классические формы жизни (понимание семьи, образования, традиций) опирались на определенные основания, которые оставались неизменными многие века – прежде всего, это вера в существование мировых законов развития, которые человек должен был познать и которыми должен был руководствоваться. В основании классического мира лежит гармония и порядок, греческий космос, малой формой которого выступает человек. Постепенно эти формы жизни меняются, иным становится отношение человека к миру, к другим людям, к самому себе. Новыми становятся, наполняются иными смыслами привычные понятия: семья (неполные семьи или однополые браки и семьи), образование (инклюзивное и дистанционное образование, необходимость быстро осваивать новые технологии), книги и музыка (засилье так называемой массовой культуры). И в этом смысле будут правы философы, говорящие, что человек (индивид) и общество вместе существовать не могут. Поскольку общество пока не в состоянии дать человеку новые формы жизни, то каждый человек должен сам для себя, следуя своей экзистенциальной нужде, решить эти проблемы. И здесь ему с обществом не по пути, потому как это его личная, частная задача, работа его, его долг и скинуть это на плечи других он не может, права не имеет.

Вся предшествующая философия при рассмотрении вопроса о сущности человека давала «гарантию человеческого сбывания»⁶⁸, то есть уверенность в обретении человеком его сущности, его действительности независимо от того, осознает человек это или нет. Она (сущность) проявит себя, просто не может быть иначе⁶⁹.

⁶⁷ С опорой на статью Мамардашвили М. К., Соловьева Э. Ю., Швырева В. С. Классика и современность. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/mamsosh/index.htm>

⁶⁸ Сайкина Г. К. Трудно быть человеком...(метафизические маршруты человека). Казань: Изд-во Каз. ун-та, 2012. С. 8.

⁶⁹ В XX веке появилось множество самых разнообразных концепций человека. Об этом подробнее см.: Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 25.

Человек всегда искал пути, если так можно выразиться, к раскрытию собственной природы; можно сказать, что вся противоречивая история человека есть путь к его сущности. Одна из самых грандиозных, глубоких и «естественных» попыток такого рода – религия, значение которой как в исторических судьбах всего человечества и всей буквально предшествующей и современной истории человечества, так и в жизни отдельного человека трудно переоценить: скорее всего это самый существенный из всех известных факторов формовки человека, а точнее даже не просто фактор, а временами (например, в Средневековье, если говорить о макроуровне) целое историческое пространство, внутри которого эта формовка и происходит.

Естественно, что к анализу её своеобразия в таком качестве обращались почти все выдающиеся умы. К. Маркс в «Экономико-философских рукописях 1844 г.» пишет, что религия – это попытка обретения всеобщности, целостности на пути отчуждения, но как и семья, государство – это есть лишь способ достраивания человека до его полноты. Необходимо помочь человеку выпутаться из его оков, потому что в подобном слиянии человек теряет свое собственное, утраченное человеческое бытие. Маркс сравнивает верующего с рабочим, который в процессе труда отдает часть себя предмету, так и верующий, отдавая часть себя Богу, внутренне уменьшается. «Чем больше вкладывает человек в бога, тем меньше остается в нем самом»⁷⁰. Во Введении «К критике гегелевской философии права» он называет религию сердцем бессердечного мира и иллюзорным солнцем, которое замещает человеку его утраченную действительность. Религия конституирует потерю или еще необретенность человеком самого себя, способом обретения может стать отказ от религии, который будет борьбой и против создавшего ее «превратного» мира. Это освободит человека от иллюзий, ложного мировоззрения и позволит ему действовать, творить и мыслить.

⁷⁰ URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/marxk01/txt04.htm> это высказывание похоже на одно из положений философии Фейербаха, о чем говорится в примечании.

Пико делла Мирандола, живший в эпоху Возрождения, судьбу человека описывал как уникальное состояние *выбора*, когда человек сам может выбирать, кем ему быть – ангелом или животным. Также он говорит о всетварности человека как основании выбора: «природа» человека – это не обладать никакой определённой, предзаданной природой, самостоятельно решать, кем человек будет. В известном смысле верно: человек – единственное животное, которое само себя строит и обретает мерку человеческого, все остальные уже *рождаются* как они есть. Волк, скажем, с первых секунд волк и ничем другим никогда и ни при каких обстоятельствах быть не может. Человек – может. Кем он будет и будет ли человеком зависит от него, *общественного* человека, человек – незавершённый проект при рождении, «самоотражающееся» существо.

Немецкая классическая философия говорит об историчности человеческой сущности и об *усилиях*, которые нужно приложить, чтобы актуализировать свои задатки; характер – то, что человек воспитал в себе, следуя разуму. Марксизм определяет сущность человека как «ансамбль общественных отношений»⁷¹, обрести которую можно только в процессе социализации. Родовая сущность человека – это набор характеристик и черт, объединяющих человека с остальными людьми, некий обобщающий фактор.

Сущность человека постулировалась как неотъемлемая его часть, во многом проявляющаяся сама по себе, независимо. Существует понятие «человеческая действительность», определяемая как общественный опыт, полученный трудом и творчеством многих поколений людей⁷². Для ее обретения человеку нужно было предпринять лишь некоторые усилия. Современная ситуация принципиально иная. С точки зрения таких авторов как М. Фуко, Ж. Бордийяр, реализовывать сущность просто некому, т.е. отсутствует сам человек как субъект и объект действия. Поэтому мы предлагаем ввести концепт «действительность человека», понимаемый нами как осуществлённость, энтелехию (переход из возможности в

⁷¹ Маркс К., Энгельс Ф. Тезисы о Фейербахе / Сочинения, изд. 2-е в 50 т. М.: Политиздат, 1955. Т. 3. С. 1-4.

⁷² http://www.slovarnik.ru/html_tsot/4/4elove4eska8-deystvitel5nost5.html

действительность, осуществлённость формы) человека, полная воплощённость человеческого, его раскрытость до осуществления человеческой природы, подлинно человеческий характер. Это позволит связать воедино три важных для нас понятия: человеческое, социальное и утопию.

Современное состояние антропологической проблемы ярче всего иллюстрирует определение М. Мамардашвили – «антропологическая катастрофа». В статье «Сознание и цивилизация»⁷³ он вводит систему трех К:

1. Картезий: человек как «существо, говорящее «я мыслю, я существую, я могу», условие мира, т.е. мир будет таким, каким человек может ему вынести, каким он сам его создает собственным усилием. Если этот принцип не выполняется, то на его место приходит нигилизм «только я не могу», допускающий существование какого-то внешнего влияния. Знаменитая фраза «мыслю, значит, существую» предполагает *усилие*, никто кроме тебя этого не осуществит, только ты сам можешь заставить себя существовать. «В вечно становящемся мире для меня и моего действия всегда есть место, если я готов начать все сначала, начать с себя ставшего»⁷⁴. От себя мы добавим, что такой человек не явился как «бог из машины» или Афина из головы Зевса в одночасье и в «готовом виде», в полном вооружении. Обретение и поиск своей сущности – самостроительство – возможно только в общении с другими людьми, в деятельности, в практике общественных взаимодействий.

2. Кант: в мире существуют умопостигаемые объекты, которые позволяют любому конечному существу (человеку) *осмысленно* действовать. Возможны и другие способы существования мира, когда эти объекты не действуют, а значит, человеку нужно использовать возможность существования этих объектов и не совершать неосмысленных поступков.

3. Кафка: при тех же условиях, что и в первых двух пунктах (назовем их «классические формы жизни» – рационализм, гармония, уверенность в мощи

⁷³ Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация / Сознание и цивилизация: Выступления и доклады. СПб.: «Лениздат», 2014. С. 12, 19.

⁷⁴ Там же. С.15

собственного разума), человек превращается в «зомби» - регрессивное, вырождающееся существо, М. К. Мамардашвили называет их человекоподобными. Все его действия механичны и примитивны, его мечты похожи на описание Страны Лентяев (Кокэйн) – нарочитая избыточность и отсутствие рабства, «либидо правит бал»⁷⁵. Иллюстрацией ее может быть картина Питера Брейгеля-старшего «Страна ленивых обезьян», носящая назидательный характер и высмеивающая современное общество. Но здесь нельзя не согласиться с В. А. Кутыревым, который говорит о «горьком обществе вседозволенности, скучной жизни, когда можно все... Удовольствие, это когда нельзя, но можно»⁷⁶.

Иными словами, причина современной катастрофы, по Кафке, в отсутствии действия, настоящего желания, силы и способности перерасти себя, сделать над собой усилие. Сам М. К. Мамардашвили писал, что человек – это элита самого себя. Современный же человек превращается в «зомби», чьи действия похожи на алгоритм программы, а сознание перевернуло все «с ног на голову», став массовым. Все действительно важное и существенное было отброшено, на первое место выходят бессознательные, ранее скрываемые желания. Их не только не стыдятся, наоборот, ими гордятся, а «индустрия развлечений» делает акцент именно на этом, потому что Желания приносят доход. Привычка человека жить без усилий становится причиной поиска внешнего авторитета, который принимал бы решения, являющиеся причиной иллюзии об обретении себя в религии, а в итоге и причиной потери собственной природы, незнания и неузнавания её, и причиной смирения, соглашения с извращением и унижением, то есть умалением, низведением до убожества собственной природы. Но обусловленность эта носит опосредованный, через общественные отношения, характер, а перевернутое сознание – это только результат потерянности этого «современного человека».

⁷⁵ Kumar K. Utopianism. Open University Press, 1991. P. 18.

⁷⁶ Кутырев В.А. Есть ли ансамбль общественных отношений? // Социс, №12. М.: ИСПАН, 1999. С. 16.

М. Горький в статье, посвященной декадентству, точно подмечает черты духовного состояния индустриального общества - «создалась атмосфера преклонения пред действительностью и фактом, жизнь стала бедна духом и темна умом»⁷⁷, Написанная в начале прошлого века, статья идеально подходит для характеристики современной культуры «без ауры», культуры потребления, - «грубая материалистическая выходка людей, способных надо всем издеваться, все опрокинуть и разрушить только из желания насладиться ощущением своей силы при виде того, как полетит в грязь и разобьется в прах то, чем ранее дорожили. Пресыщенные буржуа превратились в Геростратов, готовых ежедневно жечь храмы».⁷⁸ Декаденты хотели создать новую поэзию, захватывающую человека полностью, «атакующую», так сказать, сразу все органы чувств, задействующую все формы человеческого восприятия одновременно. Измученный жизнью человек, по их мнению, уже не мог сам проникаться поэзией, она сама должна прийти ему на помощь. Такая поэзия дает возможность безделья, не-бытия в момент чтения, читатель уверен, что стихотворения сами, без читательской помощи, произведут эффект, создадут ауру, он хочет наслаждаться, но не хочет над этим работать.

Появление репродукции стало отправной точкой этого процесса, процесса утери ауры, о чем пишет В. Беньямин. Появление репродукции дало шанс миллионам людей увидеть многие произведения искусства, купив альбом, оно также лишило произведение «уникальности бытия», его здесь-и-теперь. Перемещенное в альбом или экран компьютера произведение уже не может погрузить человека в свой мир, создается граница я — картина (музыкальное произведение), которая не может быть преодолена. Произведение теряет свою ауру, на ее место приходит массовость и «актуальность репродуцируемого предмета», причинами этого стали: желание обладать предметом и преодоление уникальности.

⁷⁷ Горький М. Поль Верлен и декаденты. URL: <http://gorkiy.lit-info.ru/gorkiy/articles/article-308.htm>.

⁷⁸ Там же.

Есть, однако, вместе с тем и такое обстоятельство, которое для объективности надо учитывать. Большинство греческих шедевров мы знаем только по копиям античных авторов, но это не значит, что они теряют свою ценность. Есть несомненная разница между работой «теплого» воспроизводства человеческой руки и технического, холодного копирования. Когда копия создается с душевной теплотой и любовью, ради самого процесса творения или же ради искусства, то это произведение также наполнено аурой. Если же произведения многократно тиражируются ради наживы, то такое произведение теряет свою ауру.

Если предположить, что аура произведения есть нечто существенным, необходимым образом принадлежащее ему, тогда репродукция лишает его существенности, которая состоит в «здесь-и-сейчас-бытии», в восстановлении своего мира, как писал М. Хайдеггер. Утрата человеком своей ауры происходит по схожим причинам. «Здесь-и-сейчас-бытие» требует постоянной активности, постоянной работы, постоянного присутствия, но желание человека приблизить к себе вещь настолько сильно, что он освобождает внутри себя место для нее, вещь становится частью его действительности. Он готов пожертвовать своей уникальностью ради обладания вещами, которые постепенно заполняют его, не оставляя места его подлинной сущности. В Нобелевской речи Альберта Швейцера прозвучала фраза «став сверхчеловеком, он («человек») перестал быть человеком», свою сущность и сущность Другого он определяет исключительно через вещи, которыми обладает или не обладает. Пико делла Мирандола в своей «Речи о достоинстве человека» отводит ему уникальное место в системе мироздания, которого лишены прочие живые существа, «ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению... не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению»⁷⁹ - быть разным, примерять на себя любую личину.

⁷⁹ Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека URL: http://psylib.org.ua/books/_pikodel.htm.

Современный мир заменил этот наказ на обладание разным, полным стиранием человеческого эго. Эрих Фромм дал негативную формулировку индивидуализма – «право собственности на самого себя»⁸⁰. После смерти бога перестали существовать все привычные авторитеты, при выборе жизненных ориентиров теперь пользуются принципом *anything goes* (сгодится все). Кумиром стала машина, поскольку современный человек испытывает необъяснимую тягу к механистичности, чем больше ее в жизни, тем выше авторитет и социальный статус. Все чаще слышно «это мое – ты не имеешь права брать», таков способ идентификации человека – через вещь. «Ты либо человек, либо преуспел»⁸¹. К. Маркс пишет, что свою универсальную природу человек присваивает универсальным образом. Я. Мукаржовский конкретизирует эту мысль таким образом, что человек не функция, наоборот, функции внутренне заложены в него, на каждое колебание природы или общества человек отвечает действием «всего своего существа». Такова, по нашему мнению, констатация современной ситуации.

Перед тем как продолжить, мы остановимся на понятии природы человека. Многие мыслители формулировали собственную трактовку человеческой природы; мы выделим две: трактовку М. Мамардашвили и П. Тиллиха. Они были выбраны по двум причинам, во-первых, оба мыслителя жили в XX веке и могли во всей полноте видеть, каким образом исторический процесс «обесчеловечил» социальное бытие, а во-вторых, их точка зрения на действительность человека созвучна с мнением автора.

Человек существует действительно только «глагольной формой» (формой действия), как говорят Э. Левинас и М. К. Мамардашвили. Современных людей он называет «прислоняющимися неумехами», которые заменяют социальную жизнь теплотой человеческих связей. Главным принцип такой жизни – «не поднимай головы и тебя пронесет», выражающий ницшеанское «слишком человеческое». Иллюстрацией автор выбирает фильм «Остановился поезд». Вот

⁸⁰ Фромм Э. Иметь или быть. С. 112.

⁸¹ Кутырев В.А. Есть ли ансамбль общественных отношений?, С. 17.

что пишет М. Мамардашвили: «Действие в нем происходит в налаженном человеческом мире, в котором достигнут *взаимно удобный уровень всеобщих неумений*. Никто из составляющих это общество ничего не умеет по-настоящему профессионально и ответственно. Они это компенсируют тем, что взаимно друг друга понимают. Приехавший же следователь не хочет этого понимать. Тем самым он делает какой-то первый шаг, за которым должен был бы последовать следующий шаг - *шаг мышления*, которое поставило бы под вопрос и те корни, и установления, которыми руководствовались люди, вовлеченные в происходящее. Но он делает не шаг *мыслителя*, а шаг *законника*. В результате и возникает показанная в фильме исходная мыслительная ситуация: тот, кто осмелился сделать шаг, чтобы выпасть из человеческой связи, обречен на то, чтобы быть отмеченным, выделенным. Жители города смотрят на него осуждающе, и в их глазах читается интуиция всеобщего человеческого понимания и доброты, исключая холодное, формалистическое применение закона. Следователя могут забросать камнями! Он отмечен отдельно»⁸². Этот сюжет, по нашему мнению, может быть схож с ситуацией появления утопического произведения и тем положением в обществе, в котором оказывается его автор. Он выделяет себя, противопоставляет себя всем одним только фактом написания произведения. И только эта выделенность открывает «пространство мышления и человеческого существования, пространство Гомо сапиенс!»⁸³.

Далее М. К. Мамардашвили говорит, что для выхода к онтологии нужно осознать свою смертность, в противном случае все дни будут похожи друг на друга. Ситуация с обществом, в котором появляется утопия, иллюстрируется фильмом «День сурка», главный герой которого живет в одном дне по разным подсчетам десять лет; и новый день наступает только тогда, когда он выходит из своей зоны комфорта и начинает изучать город, в котором живет, получает новые навыки (игра на пианино, создание ледяных скульптур). Жизнь общества без

⁸² Мамардашвили М. К. Проблема человека в философии URL: <http://www.psychology.ru/library/00021.shtml>

⁸³ Там же.

мечты, без идеала, без перемен похожа на пресловутый «день сурка», и только выход за собственные пределы, только действие может вновь разжечь жизнь.

Человек, пишет Мамардашвили, постоянно находится в «состоянии посеянного зановорождения», которое реализуется только на предельном положении. История, по его мнению, - «поле драмы человеческого существования»⁸⁴, тяжкого внутреннего, душевного труда, который никогда не имеет гарантированно финала. В «Лекциях по социальной физике» эта мысль продолжается, жизнь человека в обществе (истории) характеризуется желанием собрать себя, достроить себя до полноты, целостности. Для собирания себя есть несколько способов: собирание в род с помощью культуры, через труд – творить по меркам любого вида, собирание через творчество и прочее. Собирание это возможно только в каком-то пространстве (топосе). Им и может стать утопия как пространство, способствующее собиранию не только одного человека, но и целого общества, пространство, содержащее в себе все перечисленные выше способы собирания.

Другой автор, П. Тиллих, в своей работе «Мужество быть» разделяет два вида самоутверждения – как собственного Я и как части единого целого (попутно замечая, что бытие частью, конечно, может быть понято как слабость, желание оказаться защищенным мощным целым. Но это лишь доказательство того, что бытие как Я невозможно без бытия как части).

Мужество быть частью предполагает со(-)участие в мире, от которого он отделен и частью которого он выступает. «Лишь в ходе постоянной встречи с другими личностями происходит становление и сохранение личности. Место этой встречи – сообщество». Как часть человек выступает со-творцом, со-участником «созидательного процесса истории»⁸⁵. Иллюстрируя это положение, Тиллих указывает на мужество американцев как нации. Нации, которая, несмотря на трудности, удары судьбы, неудачи не опустила руки, но продолжала творить свою

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Тиллих П. Мужество быть / Избранное. М.: Юрист, 1995. С. 7-131. URL: <http://altrea.narod.ru/tillich/mut04.html>

историю, создавала новые идеалы и ставила новые цели, как феникс, восставая из пепла. Иной, в целом противоположный, «поведенческий идеал» выступает из стоической этики, отвлечённой от контекста эллинистической истории и, следовательно, взятой в абстрактных своих определениях – здесь акцент может делаться на покорное и «стоическое» принятие ударов судьбы.

Для нас это важно, поскольку, во-первых, подтверждает наш тезис о действительности человека как желания действовать, со-участвовать. Во-вторых, мужество быть частью является подтверждением гуманистической природы утопии, обоснованием ее как хранилища идей для реализации со-участия и способа сплочения людей в единое целое, не умаляя их индивидуальности.

Всю историю человека сопровождает чувство недовольства, неудовлетворенности наличным положением вещей, наличным бытием, своим положением, которое, на самом деле, не соответствует его человеческой природе, его действительности как человека. Чувство недовольства двигало человека по пути прогресса, заставляло его развиваться, а человечество стремится к лучшей жизни: мирной, спокойной и благополучной. Именно заставляло, т.к. это всегда принуждение, необходимость, необратимость движения вперед – такова судьба человека, будь то желание всеобщего мира или всевозрастающие потребности, принуждающие создавать средства их удовлетворения, всё более угождать даже самым незначительным желаниям.

Данная проблема не входит в сферу наших интересов, мы исходим из факта существования такого человека, его бытия. Здесь отметим лишь, что это обстоятельство является аргументом в пользу актуальности нашего исследования, поскольку в «природе человека», в его «духе», так сказать, как раз и лежит движение к постоянному обретению самого себя (необязательно выступающее как стремление, то есть сознательное движение, чаще – как неосознанное, «инстинктивное» движение, исходящее и обусловленное фактором «потому что человек»). Человек как человек ничем не гарантирован, не предопределён, не предзадан – обязан этим только своим собственным усилием. Утопия устремлена в будущее, но конструироваться она может только из

наличного. Тогда получается, что утопия базируется на прошлом, смотря в будущее; но действительность человека, желание ее обрести не ограничивается только желанием вернуть прошлое.

Утопия – это всегда произведение о наилучшем государственном устройстве, прямо или косвенно призывающее нарушить существующий порядок вещей (даже если это антиутопия, то это всегда рассказ о человеке, идущем против реальности). Утопия стоит на позиции сильного человека, способного к действию, поступку, писать для слабого бессмысленно. Именно поэтому, мы утверждаем, что утопия форма возвращения подлинно человеческого наличному социальному бытию, очеловечивание социального бытия или точнее: делание (в сознании) социального бытия действительной историей человека, чтобы социальное бытие было подлинной настоящей жизнью, было именно социальным бытием.

А поэтому сам факт такой утопии, стремление к такой утопии является свидетельством «тоски» по действительности человека, которая (тоска) в ней и преодолевается, находит разрешение. Для некой «метафизической наглядности» скажем, что наше толкование «тоски» в этой работе, тот смысл, который мы в неё вкладываем здесь, близок к тому пониманию Эроса в древнегреческой философии, когда он есть «ностальгия по абсолюту», «воодушевляющий недостаток».⁸⁶

Очень удачно, кажется, эту мысль можно проиллюстрировать (сделать наглядно-ясной) одним эпизодом из фильма Аллы Суриковой «Человек с бульвара Капуцинов». Ковбой Билли (персонаж Н. Караченцева) в конце фильма, сбежав от того, показавшегося первоначально очень привлекательным, настоящим, доступным, единственно достойным мужчины, не требующим ни усилий, ни ответственности, ни личного напряжения для усвоения мира ценностей и идеалов, который принёс кинематограф («синема») мистера Секонда (персонаж А. Филозова), и, осознав, «нахлебавшись» этого мира «мистера

⁸⁶ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. СПб : Пневма, 1994. С. 284.

Секунда», в котором царствуют насилие, «цивилизованная дикость», жестокость и прочее, выдаваемые за «подлинную человеческую природу», - осознав, на что же он променял прежний мир ценностей и идеалов, который нёс кинематограф преданного им Джонни (персонаж А..Миронова). Он впервые позволил ему взглянуть на себя иначе, уважительно, с человеческим достоинством. Осознав, что он предал самого себя, предал и продал свою душу, вопит, кричит, зовёт, в тоске по этому приобретённому и вновь утраченному и преданному миру, по этой «утраченной природе» - «Джонни-и-и-и». Тоска есть движущая сила, условие появления такого утопического сознания. Личностное переживание дисгармонии человеческого существования и желание эту дисгармонию преодолеть.

Тоска по утраченной действительности посещает человека в моменты осознания ее утраченности. Но если она когда-то была утрачена, то были времена, когда ею обладали. Были времена реализованных утопий – «золотой век». И. как следствие, утопия появляется уже после осознания, как следствие. В этом случае тоска выступает движущей силой, условием рождения утопии, но носит внешний характер, то есть внутрь утопического сознания не проникает. Такого рода тоска носит антропоморфный характер – переживается как личная потеря каждым человеком.

3.2 Утопическое социальное бытие как неприятие и преодоление наличного социального бытия

Исследование проблемы, как известно, можно начинать не только исторически, но и логически - с определения понятий, тем более, что (в нашем случае) при поверхностном рассмотрении понять различия терминов «утопия», «утопизм», и производное от них - «утопическое» – задача сложная. Такая, при ближайшем рассмотрении, неопределенность «общепринятых» понятий (исследуемых нами), их неоднозначность, проблематичность выделения конвенциональных установок в отношении их содержания (всякий раз приходится оговариваться: утопия, утопизм, утопическое сознание, в какую историческую эпоху и проч.), - все это с очевидностью свидетельствует о сложности того социального явления, которое пытаются схватить эти понятия. А также о том, что стремление уловить разные оттенки этих понятий, их переливы, работы по уточнению и анализу определений не есть дань схоластическим упражнениям ума, а есть результат осознания факта, что только при учете всего этого возможно надеяться на адекватное понимание этого сложного явления. Поэтому эти понятия и сами по себе заслуживают исследовательского внимания, т.е. если предметом исследования будут именно утопия, именно утопическое сознание и.т.д. (несмотря на достаточное количество литературы). Но если такие проблемные, то есть (в данном случае) обнаруживающие за собой проблемные узлы, понятия будут поставлены в связь с другой непростой проблемой «действительности (или недействительности) человека в социальном бытии» (как намерены сделать мы), то важность такой «схоластической» работы становится еще более очевидной, на наш взгляд. Это потому, что в таком случае нам придется ответить не столько на вопросы «что такое?» (утопия и.т.д.), сколько рассматривать процесс, в котором недействительность человека в социальном бытии порождает утопическое сознание, и вместе с тем утопия

выступает как тяга к восстановлению (возвращению) действительности человека в социальном бытии.

Начнем с самого общего понятия – утопии.

А. Ф. Лосев называет утопию понятием «общепринятым» - при переводе на все языки мира оно не меняет при этом своего смысла. Дать определение этому понятию может каждый человек. Но если ты ставишь перед собой цель разобраться, копнуть глубже, прояснить детали, то открывается огромный мир Зазеркалья и ты ступаешь в лабиринт со множеством тупиков и ложных ходов.

В обыденном сознании закрепился ярлык утопии как чего-то несбыточного, неосуществимого - сказки, но она представляет собой «триединство литературного жанра, социального проекта и формы сознания». Утопия как литературный жанр обнаруживает себя по следующим признакам: это всегда вымысел, описывается государство, темой, как правило, всегда выступает его политическая структура (версия Негли Г. и Патрик Дж. в книге «В поисках утопии»). Как социальный проект утопия способна выступать политической программой, лозунгом или манифестом массовых движений, превращаясь в утопизм. Утопия может выступать и как форма сознания, т.е. сознание утопическое, имеющее свои особенности: *проективность, нормативность, априоризм и антиисторизм, такими их видит Черткова Е.Л. в статье «Специфика утопического сознания и проблема идеала».*

Утопия – незавершенный проект. Она, как и сам человек, требует изучения всех своих форм и проявлений так, как если бы это была одна, единая и единственная теория. Нельзя для изучения человека выбрать кого-то одного, потому что каждый человек дополняет, достраивает друг друга, потому изучать необходимо «всех как одного». Так и с утопией, нет типичного представителя, «чистой формы». Придерживаясь общих принципов, каждая утопия добавляет что-то новое. В связи с этим нельзя провести границы (а существующие условны) и создается ощущение единого потока утопической мысли, некоего гипертекста, внутренне связанного между собой. Незавершенность утопии иллюстрирует один из самых глобальных утопических европейских проектов – проект модерна,

истокom которого являются идеалы Просвещения. Понимая Просвещение в кантовском смысле, то есть как взросление, а развитие человечества как постепенную смену одной формацией или эпохой другой, мы можем сказать вслед за Ю. Хабермасом, что модерн – незавершенный проект, потому что каждая эпоха проходит свои стадии рождения-величия-смерти, а значит у каждой эпохи свой собственный модерн и «проект» модерна не может быть завершен. Чтобы ответить на вопрос, что есть модерн нужно изучить все существующие варианты и обобщить полученные знания.

Попытаемся все же продуктивно о-предел-ить утопию через то, чем она не является. Многие авторы считают нужным развести понятия «утопия» и «утопизм». Утопия определяется как конкретное произведение (Ч. С. Кирвель), обобщающее понятие (В. П. Шестаков), воплощение социального идеала (Баталов), сознательное стремление человека создать идеал социальности, способный воплотиться с большей или меньшей полнотой. Утопизм чаще всего определяется как несбыточная мечта и склонность к утопиям (оба С. И. Ожегов), нечто абстрактное, умозрительное, нереальное (В. П. Шестаков) или нечто тождественное утопии.

Мы полагаем, что утопизм – одна из форм бытийствования утопии, её модус, проявляющийся, главным образом, в преобразующей деятельности человека. Момент перехода утопии в утопическое ярко и подробно описан Чертковой и сводится к смещению трансцендентного и наличного миров, что превращает утопию в реальную социальную силу. Если идеальный мир существует в нашем мире - значит, он достижим, нужно его изучить, а лучше создать свой собственный идеал и четко прописать план его воплощения, найти единомышленников и трудиться. Платоновский идеал есть лишь образец для подражания, человек может совершенствовать себя для того, чтобы максимально приблизить свое творение к образцу. Наличие идеала в действительности – доказательство того, что любая социальность путем преобразований может стать идеалом.

Утопия даёт нам идеал социальности и предлагает путь достижения, но никогда не говорит о легкости и простоте этого движения. Утопические произведения - кладёзь разнообразных социальных устройств, их можно комбинировать, можно использовать готовый материал, а можно создать что-то новое. Утопизм же закрепляет в сознании людей, что путь быстр и прост (следуйте инструкциям), а идеал воплотится во всей полноте. Его характерными чертами выступают отрицание настоящего и прошлого во имя будущего, закрытый характер, стирание граней между идеалом и реальностью, уверенность в возможности осуществления «данного» идеала, некритическое отношение к собственным идеалам, незавершенность, неполнота проектов, оценка развития общества исходя из будущего, неоднородность, отсутствие жанрового единства, утрата эвристичности, подвижность и гибкость границ

Утопические произведения – место «открытого» провозглашения истинных ценностей – справедливости, долга, гуманности – и именно в этом смысле утопия выступает «формой ценностного осмысления действительности». Кризисные моменты развития общества неминуемо влекут за собой кризис понимания этого общества. Пути движения, развития общества не ясны, не проявлены и человек, опираясь на собственные фантазии, идеи, «должное», создаёт в сознании проекты, целые общественные проекты – так рождаются утопические произведения.

Например, антиутопия О. Хаксли « О дивный, новый мир» повествует об обществе «эры ФОРДА» - летоисчисление ведётся от даты выпуска первой машины Ford. Сам Генри Форд уподобляется богу, а вся история до него – варварство. «Общество. Идентичность. Стабильность» - таков девиз новой социальности. Общество поделено на касты: альфа, бета, гамма дельта, эпсилон, каждая каста обладает своим набором физических и умственных качеств. Уже в эмбриональном состоянии дети прикрепляются к определённой касте, а рождённые слушают положенные лекции. Все знания – подсознательные, они припоминаются. Новое государство образовалось после войны, сразу же были уничтожены все напоминания о прошлом, даже язык подвергся редактуре и цензуре. Господствуют новые законы: все получают, что хотят; неспособность

хотеть того, чего получить не могут; жизнь в достатке и безопасности; отсутствие болезней и боязни смерти; незнание страсти и старости; создание людей такими, что они практически не могут выйти за пределы положенного.

Написанный в 1932 году, роман красочно рисует нам мир победившего, по мнению автора, коммунизма, все возможные события и последствия этого факта. Роман изобилует аллюзиями: Бернард Маркс – Карл Маркс, Ленайна Краун – Ленин, Фанни Краун – Фанни Каплан, Полли Троцкая – Троцкий и проч., в это время было ещё не известно, что ждёт новое коммунистическое общество, каково его развитие в будущем и что ждёт граждан – Хаксли предлагает свой вариант.

Если рассматривать социально-исторический процесс в его связи с утопией, то она на него влияет двояко:

- прямо (когда выступает программой действий больших или малых групп – как утопизм)

- косвенно (становясь источником идей и вдохновений – это интересно нам, она не зовет на баррикады, а призывает, скорее, взять ручку и бумагу. Она приглашает поразмышлять, подумать, сделать выводы.)

Иногда утопии создаются от отчаяния, когда ужас настоящего вынуждает действовать и взгляд обратить в прошлое; иногда «от» надежды, когда человек чувствует в себе силы для преобразования мира и его взгляд устремлен в будущее. В обоих случаях она становится кладезем знаний, идей, альтернатив для обретения столь желаемой гармонии. Утопия хранит и «негативные» знания – о том, что делать не следует. Утопия – «одноразовое» средство, штучная работа – уникальна для каждого конкретного случая.

Утопическое сознание – разрыв связей, существующих в реальности, разрыв социальных отношений, поиск чистых форм. Все формы общественных отношений приобретают превращенный характер, если не в реальности, то в сознании, становясь превращенными формами сознания. Становясь неподлинными из-за своей косвенности, поскольку они существуют опосредованно (через вещь, товар, капитал), и из-за своей направленности не на производство человека, а на производство частичного работника. В утопии, по

нашему мнению, общественные отношения становятся подлинными, (в смысле модели, конечно) т.к. человек в утопических обществах не механизм машины, а отдельная полноценная личность, проявляющая всю свою глубину и разнообразие. Здесь он живет, а не выживает, общество способствует созданию человеком его собственной жизни, человек осознанно действует в жизни общества, а его отношения с другими не носит фиктивный характер. Утопический мир существует по строгим правилам, действующим для всех без исключения. Каждый человек занимает свое место, имеет свой вес в обществе, и нигде мы не встречаем описания отказа от выполнения своих обязанностей или социальной апатии.

Утопическое общество пребывает вне истории, всегда существует дуализм субъекта и объекта, автора и наличной действительности; пространство между ними и создаёт возможность для «произвола» воображения. Утопия есть определённый подход к исторической реальности. Камера обскура переворачивает изображения, а утопия переворачивает общества с ног на голову и недостатки превращаются в достоинства в одно мгновение.

Как способ познания действительности утопия метафизична (односторонность познания, неизменность и независимость вещей, отрицание внутренних противоречий как источника развития):

1. произвольно конструирует образы идеального социального устройства;
2. произвольно выбирает средства и пути реализации (воплощения) этих образов;
3. допускает случайность в осуществлении идеала;
4. формирует статичные идеалы и модели бытия;
5. постулирует догматизм целей;
6. негативно относится к критике в свой адрес;
7. постулирует ценностный подход к действительности;

8. допускает вольное обращение с социально-историческим временем. Приведённые выше черты позволяют нам сказать, что утопия - превращенная форма сознания.

Мы исходим из того, что эвристический потенциал последнего понятия не исчерпывается уже известными интерпретациями его содержания и предполагаем, что для его трактовки можно использовать и метафору полного метаморфоза, каким мы его видим в природе (гусеница-куколка-бабочка). В природе основным смыслом является само преобразование, превращение из одной формы в другую, а для человека важным будет выступать память о прошлых формах (этапах) метаморфоза. В этом случае превращенная форма имеет положительный оттенок – она необходимый элемент развития.

Возможно, здесь будет уместно уподобление гегелевской триаде «тезис-антитезис-синтез». В нашем случае это будет выглядеть так: существующее социальное – утопия – новое, обновленное социальное бытие. В этом случае само социальное меняет свой статус.

Социальное понимается нами как конкретно-исторический, сложившийся в определенных исторических условиях тип социального (социального бытия, социальных отношений), его мы метафорически назовем «гусеницей» - это первый этап метаморфоза. Утопию мы понимаем как мыслительный эксперимент о социальном, созданный в форме литературного произведения (хотя не только, конечно, но сейчас это не существенно).

Её метафора – «куколка», заключающая в себе важнейшее свойство: в ней присутствуют черты следующего этапа в зачаточной форме. Следующая форма есть то, что рождается из старого, прежнего материала. Социальное бытие – преобразованное социальное, получившее новый статус бытия; его метафорой станет «бабочка».

В этом случае у нас получается пересечение («перекличка») с содержанием (выводами) первой главы, в которой оформляется триада «человеческое-мера-социальное бытие». Здесь у нас триада «социальное-утопия-социальное бытие». Двумя разными путями мы приходим к одному итогу.

Образ куколки – место скрытое, без точного адреса и положения, - утопия, где преображается, перерабатывается одно в другое, но это не совершенно новое что-то, а переработанное старое и почва для чего-то нового. Тогда можно назвать утопию и превращенной формой, но только в понимании ее как метаморфоза, одной из ступеней развития, промежуточного этапа.

Само понятие «превращенная форма» введено К. Марксом для пояснения «строения и способа функционирования сложных систем связей»⁸⁷. Она есть результат внутренних изменений системы, когда прямая связь всех элементов системы заменяется косвенной. Сложность состоит в том, что косвенные выражения являются атрибутом данной системы, «самостоятельно бытийствуют в ней». Содержание и форма меняются местами и на первое место, на авансцену выходит форма, а содержание может меняться до неузнаваемости, полностью извращаться. Особенностью превращенной формы является то, что она существует в действительности и исследовательский анализ не может ей пренебречь. «Субъект видит его как внеположенную данность бытия». М. К. Мамардашвили называет превращенную форму особой онтологической реальностью, которая связана со всеми областями действительности человека.⁸⁸ «Это понятие позволяет вывести духовные, идеологические образования из их материально-социальной основы... В применении к идеологическим отношениям К. Маркс интерпретировал превращенную форму как ложное сознание, то есть не как субъективное индивидуальное заблуждение, а как общественно необходимую видимость отношений, воспроизводящуюся в представлениях их агентов»⁸⁹.

Она рвёт с традициями, сбрасывает оковы, предполагает уверенность человека в собственных силах. Возникает иллюзия обретения действительности, которая субъективно подлинна, так же как подлинна религия для ненастоящего человека («частичного работника» или «квалифицированного потребителя») -

⁸⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Доход и его источники. Вульгарная политическая экономия / Сочинения, изд. 2-ое в 50 т. М.: Политиздат, 1964. Т. 26, ч. 3. С. 507.

⁸⁸ Мамардашвили М. К. Превращенные формы. URL: <http://www.metodolog.ru/00559/00559.html>

⁸⁹ Там же.

человека, искалеченного «бесчеловечной» силой социального (общественного) мира. Но в этот момент утопия становится утопизмом и истинная ее задача (сохранение места для подлинной социальности, возвращения социальному бытию действительности человека) исчезает, поскольку утопизм подчиняет человека своим интересам, не давая возможности проявить собственное участие.

Многие исследователи утопии определяли её сущность и основные черты через сравнение с другими общественными явлениями духовного порядка. Одним из самых известных является исследование К. Манхейма.

К. Манхейм определяет утопию как «трансцендентную по отношению к действительности ориентацию, которая, преобразуясь в действие, частично или полностью взрывает существующий на данный момент порядок вещей». По нашему мнению, это определение более всего выражает существенную определённую утопии, а не просто отдельные модусы. Но, по этой причине, оно недостаточно для рельефно-целостного понимания утопии, что вынуждает привлечь целый спектр исследовательских интерпретаций, в том числе и рассматривать утопию в её отношениях с мифом, эпосом, идеологией (Гегель когда-то отмечал, что «всё, что существует, находится в отношении и это отношение есть истина всякого существования»).

К. Манхейм противопоставляет утопии идеологию. Как тип сознания они противоположны, но соразмерны друг другу:

- не согласны с наличным бытием;
- трансцендентны по характеру, вот только утопия «взрывает порядок вещей», а идеология стремится к сохранению или редуцированию существующего образа жизни» (безусловно, это верно и работает только для идеологии существующего строя, господствующей идеологии).

К. Манхейм отмечает, что если «трансцендентные факторы» на каждом историческом этапе развития «органически» входят в картину мира — они превращаются в идеологию. Утопия есть конкретная форма бытия общественного (социального), с чем мы не согласны. По-нашему мнению, идеология - это конструирование будущего - разрушение существующего «порядка вещей» и

создание нового, идеология также стремится закрепить в сознании людей то представление о реальности, каким она является идеологам, каким она ими описывается. Это конструирование всегда теоретически оформлено, содержит в себе элементы критики наличного бытия и поэтому она тоже содержит в себе, пусть и подспудно, черты утопии. Прекрасной иллюстрацией может стать фильм «Чужие среди нас», снятый в 1988 году. Главный герой находит коробку с очками, позволяющими видеть «подлинный» мир без идеологической примеси: вместо рекламных плакатов он видит белое полотно со словами «подчинение», на месте изображений на банкнотах (не знаю, как они правильно называются) надпись «это твой бог». В середине фильма долгая сцена драки главного героя и его лучшего друга, не желающего надевать очки, которую С. Жижек интерпретирует как «принуждение человека быть свободным».

К. Манхейм предлагает реализацию в качестве коренного различия между идеологией и утопией. Утопия есть зачастую выражение интересов класса угнетенного, только стремящегося к власти, когда как идеология – воплощение идей господствующих классов. Производя свое различие, К. Манхейм оставляет без внимания переплетение общественного и индивидуального сознания, а утопическое сознание не может локализоваться в отдельном человеческом сознании, оно всегда отражает сознание социальной группы или класса.

Идеология – сознание господствующего класса, старающегося сохранить своё положение, «существующий порядок вещей». Утопия – сознание, не принимающее критики, избегающее всего, что может пошатнуть её положения и убеждения. К. Манхейм подчеркивает слабость и несостоятельность обоих явлений, но его характеристики помогают нам подтвердить догадку об утопии как модусе⁹⁰ сознания, тогда как идеология – продукт сознания, сформированная система, которая становится сознанием всего общества в целом. Утопические нотки появляются в общественном сознании только в момент каких бы то ни было социальных изменений (вне зависимости от их масштабов). Утопия

⁹⁰ Модус - свойство предмета, присущее ему лишь в некоторых состояниях, в отличие от атрибута, как неотъемлемого свойства предмета.- <http://terme.ru/dictionary/907/word/modus>.

просыпается в тот момент, когда крупное здание социальной гармонии даёт первую трещину.

Когда человек попадает в какую-либо критическую ситуацию, то одной из реакций организма является нарушение мыслительных процессов. В кризисные моменты мы совершаем действия, говорим «на автомате», в нас просыпаются бессознательные элементы, о которых мы не подозреваем и которые появляются лишь в критические моменты.

Это же происходит и в общественном сознании, в критические моменты на поверхность просачивается бессознательное – утопия, и в ней как в зеркале отражаются только те объекты, которые находятся перед ним (М. Ласки)

В процессе познания субъект всегда идеализирует объект, опускает незначительные детали, акцентирует внимание на важном. Это никак не связано с социальными связями субъекта, его положением в обществе. Утопическое сознание – превращённая форма, где всё перевернулось. Возможно, общественное бытие, представленное в утопическом сознании – это реальное бытие, незахламленное другими реальностями - без надстроечных конструкций, без преломлений, какое оно есть на самом деле. Утопия строит свои идеалы «из головы», а не на основе анализа истории развития общества. Построение нового общества «из головы» - единственно возможный способ осмысления реального, писал Ф. Энгельс, пока его новые элементы не стали очевидны в социальной жизни. В. В. Святловский в начале XX века писал, что количество утопий приближается к двум тысячам, В. П. Шестаков насчитал за XVI-XIX вв. тысячу утопий, а за XIX век их число увеличилось еще на четыреста пятьдесят, и это не предел, безусловно. Для нас увеличение числа утопий связано с ухудшением положения человека в обществе, чем более жестоким становился исторический процесс, тем больше человек обращался к написанию утопических произведений. Пока новое общество находится в голове или на бумаге, оно представляет собой абстракцию, как идеальный газ, без реальных связей и причин. Это позволяет «крутить» придуманное общество как захочется автору, придумывая различные

ситуации, моделируя любые условия. Неразвитость общества – причина утопических «фантазий».

Всякий социальный идеал продуцируется двумя способами:

- «по необходимости» (выводится из реального исторического развития общества, например, «немецкая идеология» Маркса);
- «по произволу воображения» (не связан с историческим развитием общества).

И, безусловно, утопический идеал отличается от реального:

- автор утопии себя и своё произведение мыслит вне истории;
- автор не приемлет последовательности и перехода, моментальность;
- идеал предстаёт как столп веры или догма. Если же его довести до «предела», то утопия превратится в утопизм, критика в псевдокритику, а идеал в «конечный пункт прибытия» (К. Л. Черткова). Для его достижения актуализируются все силы, этот идеал допускает, требует любых действий для своего актуализации. Если в этом и состоит «положительная сторона» утопии, к ней нельзя всё же сводить целиком общественное значение её.

Это будет, прежде всего, антиисторично, ибо хотя и стремление к утопии, и деятельность, «вдохновлённая» утопией, действительно актуализируют и интенсифицируют усилия, но только в силу привлекательности и притягательности её содержания – так было в истории. Здесь нельзя ограничиваться известной формулой «движение - всё, конечная цель – ничто». Напротив, «конечная цель» (содержательная сторона утопии) выступает определяющей стороной даже в том, насколько интенсивно будут проявляться человеческие усилия и какого характера они будут, ибо содержание утопий может быть различным: обращённым в прошлое, например, или в будущее, рождающим оптимизм или проистекающим из пессимистического отношения к миру. Так что «содержательная основа» утопии в некотором смысле выступает активным (производящим) фактором исторического действия.

Семантически все утопические идеалы похожи друг на друга. В самом общем виде (т.е. вычленив главное) они могут быть сведены к мифу о золотом

веке. Самая известная версия принадлежит Гесиоду, повествовавшему в «Теогонии» о пяти родах, живших на земле, самым счастливым и самым совершенным из которых был золотой век. Итак, каков же канон идеальной жизни? Человек занят только собственной семьей, жизнь других его не интересует, ему нет нужды работать, природа все дает сама. Почва плодородна, орошаема дождями, которые посылают боги. Живут люди под охраной и заботой богов. Они не проводят никаких собраний, так как в них нет никакой нужды.

Всё это способствует максимальному разрыву наличного бытия и утопического идеала общества. Утопия в творениях авторов всегда представляет собой место, «где «фикция» и «реальность» сливаются, мимесис перевернут и реальность пародирует искусство» (А. Морсон). Образы утопических обществ, действующие внутри обществ законы, описанные городские инфраструктуры и люди, живущие там напоминают хорошо срежиссированный и поставленный спектакль. Каждый играет свою роль, ни на слово не отходя от задумки автора, а само действие происходит в прекрасных декорациях. В подобных статичных условиях ярче раскрывается человеческая сущность.

Утопические произведения мы будем считать, следуя логике парадигмы М. Бахтина, высказыванием или даже гипервысказыванием. Это позволит нам не дробить всю совокупность утопических произведений на роды и виды, не выделять в них отдельные черты, а наоборот, рассмотреть всю историю утопий как одно целое произведение. Посмотреть на него как на Другого, соотнести себя с ним, проявить новые, ранее незамеченные детали. Кроме того, рассмотрение всех утопий как единого текста, по нашему мнению, имеет большое эвристическое значение. Разделение утопий по отдельным эпохам скрывает наше внимание на выявление черт, относящихся к тому или иному отдельному периоду, чего мы хотим избежать. Каждое произведение отдельно не раскрывает социальных особенностей своего времени, а стиль написания произведения – это только трактовка автора, отражающая его точку зрения, взгляд на действительность.

Г. К. Сайкина называет утопию одним из ресурсов онтологии человека, по ее мнению, утопиям всегда было место, потому что они «они выражали онтологический замысел устройства человеческого дома»⁹¹. Подобные произведения скрывают за социальными построениями сущность человека, которая проявляется в этих преобразованиях и «мечтах». Рассматривая утопию как единое целое, важно найти общие черты утопий, а для этого стоит обратить внимание на парадигму, остов, на котором они строятся. По нашему мнению, такой основой является античная социальная утопия, содержащая общетипические черты, которые можно назвать чертами социальной утопии как таковой, их смело можно назвать предикатами социальной утопии вообще, потому что эти черты проявятся и в утопиях более поздних, например, Т. Мора или Т. Кампанеллы. Черты эти следующие:

- ✓ взгляд утописта обращён или в прошлое, или в будущее, автор либо хочет вернуть «идеальные» времена, либо создать новый «идеал», разрушив существующую реальность;
- ✓ идеальное общество должно быть обществом стабильности или социальной гармонии, поэтому оно строго иерархизировано и обладает жесткой вертикалью власти. Каждый человек выполняет назначенную ему функцию;
- ✓ прямым следствием предыдущего пункта является построение преград между идеальным обществом и прочим миром;
- ✓ создание нового, уникального языка, что становится ещё одной преградой между обществами и не позволяет чужакам общаться с «идеальными» гражданами;
- ✓ уже в античности стали формироваться функции утопии: нормативная, прогностическая, социально-познавательная и критическая;
- ✓ особое внимание уделяется человеку, его внешнему виду, поведению, убеждениям;

⁹¹ Сайкина Г. К. Трудно быть человеком, с. 151.

✓ отсутствие сатирических элементов, их появление и развитие порождает новый вид - антиутопию или дистопию⁹².

Таким образом, мы можем сказать, что в своих произведениях античные утописты создали каноны идеальной жизни, которые были восприняты утопистами последующих веков и не теряют своей актуальности в настоящем. В рассмотренной нами ранее антиутопии О. Хаксли «О, дивный, новый мир» и, например, романе Дж. Оруэлла «1984» можно найти «скелет» и даже «сухожилия» «образцовой социальной утопии», сконструированной древними греками:

1. красной линией проходит разделение на два мира: у Дж. Оруэлла это разделение стран: Океания – Остазия и Евразия; людей - Смит - О'Брайан, и разделение внутри общества партия – пролы; у О. Хаксли - это разница между Джоном и людьми «нового мира, сам «мир» и резервация;

2. «золотая страна» Смита как мечты о «золотом веке» и осуществившийся «золотой век» «нового мира» О. Хаксли;

3. иерархизированность общества, три сословия или касты, каждое выполняет свои функции. Численность населения строго контролируется, у Дж. Оруэлла - партией, у О. Хаксли - это принцип разделения на касты;

4. оба государства, скорее всего островные, чему подтверждением столица государств (одна и та же) – Лондон;

5. пролы в романе Дж. Оруэлла, как пример идеализирования «примитивных» народов, «резервация» О. Хаксли - естественное состояние людей, живущих вне цивилизации. Оба автора пишут о создании «идеального человека», соответствующего интересам партии. Все как один, изменение самой природы человека, и, как следствие, его роли в государстве;

6. эстетизированность человека, нового мира, самой жизни. Симметрия городов, красота машин, самолетов и др.;

⁹² Kumar K. Utopianism, p. 34.

7. наличие общего языка; если «новоязу» из романа Дж. Оруэлла еще только предстоит вытеснить старый язык, то язык «нового мира» из романа О. Хаксли уже превратил в мертвые все прежние языки.

Античные утопии дают нам первые примеры социальной критики, а также декларируют так называемые человеческие «идеалы» (такие как равенство, социальная справедливость и др.), впервые фактически обозначенные в качестве таковых именно здесь (у Платона, Ямбула и др.). Это позволяет нам также утверждать принципиальную схожесть всех созданных утопий, что в совокупности с общностью (схожестью) идеала может быть представлено как целостное отражение в утопических произведениях действительности человека.

К. Кумар пишет, что «утопия – это история о том, что это такое - встретить, испытать и прочувствовать идеальный социум»⁹³. Можно сказать, что утопия – это глагольная форма бытия человека, нельзя говорить об утопии в связи с человеком-зомби (о котором говорит М. К. Мамардашвили) - он не в состоянии создать утопию, так как отсутствует глагольная форма жизни, не потому ли современное общество не создало ни одной утопии.

Славой Жижек в одной из своих видео-лекций заявляет «будущее будет за утопией, или его не будет вовсе»⁹⁴, Сложно представить себе Жижека-утописта, но именно его точка зрения видится нам более правильной. Во-первых, рассуждение сразу же переводится им в нравственную сферу, утопия, по его мнению, принадлежит к сфере долженствования, так же как и кантовский императив. Далее он формулирует новый императив «ты должен придумывать новое, потому что не можешь иначе... делай то, что данных символических координатах кажется невозможным». По его мнению, в современном мире рискуют две группы людей – курильщики и наркоманы, только они действительно наслаждаются и действительно потребляют. Они идет до предела в своих желаниях, их не останавливает даже мысль о возможной гибели.

⁹³ Kumar K. Utopianism, p. 39.

⁹⁴ Жижек С. URL: <http://newskif.su/2012/skifskai-utopii-slavoy-jijek/>

В настоящее время необходимо снова открыть утопию, дать свершиться «второму рождению», человек должен обрести смелость и быть готовым взять на себя риск, сменить вектор движения исторического процесса, построить заново систему координат, чтобы осуществить новую навигацию.

Утопия всегда рассматривалась как органичный пласт (или модус) сознания, а то и призрак или то угасающий, то вновь загорающийся свет сознания (словно умирающий и воскресающий бог). Жижек определяет утопию как сущностную человеческую характеристику, через которую и возможно проявление действительности человека. Об этом говорит и В. Кутырев. В современном обществе, отмечает он, все стало товаром: детей называют «долговременным потребительским благом»⁹⁵, идеи получили название «интеллектуальной собственности», а чувства – «затрат эмоциональной энергии»⁹⁶.

Само понятие риска относительно новое в философском дискурсе, оно появилось в терминологии экзистенциалистов, но схожие понятия можно найти и в более раннее время. В античности, например.

П. Бернштейн предлагает считать квинтэссенцией риска игру⁹⁷, и мы с ним согласимся, потому что в этом случае перед нами открывается интересная картина. Не имея возможности рисковать в реальной жизни, греки создали искусственное пространство для риска – Олимпийские игры. Общеизвестна страсть греков к состязательности; агональность считают одной из фундаментальных черт всех греческой культуры. Мы понимаем, что по своей смысловой наполненности, эти понятия не равнозначны, однако, здесь мы хотим

⁹⁵ Вот красноречивый и вопиющий пример. В 2013 году на экранах телевизоров появилась социальная реклама материнского капитала: счастливая семья гуляет во дворе своего нового дома и девочка, с любовью глядя на своего маленького брата, произносит: «хорошо, что ты родился»; родившийся ребенок – уже бизнес-план, возможность комфортной жизни, и это знают даже дети.

⁹⁶ Кутырев В. А. Есть ли ансамбль общественных отношений?, с. 21.

⁹⁷ Об этом подробнее: Бернштейн П. Против богов: укрощение риска. Пер. с англ. М.: ЗАО «Олимп-бизнес», 2000. 400с.

лишь указать на тот факт, что и в прошлых эпохах можно найти то, что обозначается схожими понятиями.

С нашей точки зрения, действительность человека – это и есть желание сменить «систему координат» и взять на себя риск. Вся история развития человека представляет собой историю превозмогания, преодоления, перебарывания себя. Выше мы приводили определение человеческой действительности как человеческой природы, являющейся продуктом совокупного труда всего человечества, которое как нельзя лучше отражает наше понимание роли утопии в данном вопросе. Надо только осознавать, что наличие «человеческой природы» не делает лишним «действительность человека», которая даёт ответ на вопрос, в чём состоит «человеческая природа». Как раз в действительности человека, в осуществлённости потенций, заключённых в «человеческом», в энтелехийности человека, в приведении форм человеческого общежития в соответствие с подлинно человеческим по содержанию, то есть в такие, которые человека предполагают целью, а не средством.

Ярким примером, иллюстрирующим жизнь современного человека, служит роман И. А. Гончарова «Обломов». История Ильи Ильича призвана показать и причины «обломовщины» и пути выхода. Девятую главу своего романа сам автор называл «увертюрой всего романа» - т.е. в ней хранился ключ к пониманию смысла всего произведения. Глава носит название «Сон Обломова» и рассказывает о детстве Ильи Ильича, его жизни в родовой деревне.

Описание «мира Обломовки», родовой деревни Обломова, невольно вызывает ассоциации с образами и обустройством «жизненного пространства» в мифологии, русских сказках, содержит даже утопические элементы. Мягкий, благоприятный климат, время медленно движется от завтрака в ужин (с обязательными перерывами на сон), пространство ограничено деревней, что происходит за ее пределами никто из жителей Обломовки точно не знает. Все это и формирует «нормальное состояние» главного героя и всех жителей деревни – *обломовщину*, которая начинается «с неумения надевать чулки, а закончившегося неумением жить». С детства «Захар и еще триста Захаров» приучили его к

безделью и апатичности. Автор наглядно демонстрирует, что сама жизнь, деревенский уклад превратили героя «в ...кисель», все попытки заняться делом наскучивали герою и он бросал их незаконченными, даже план преобразования деревни он не осуществляет, хотя и план хорош, и возможности есть. Неумение ничего делать привело к тому, что и желать ничего герой не научился, у него не было мечты и потребностей, будущего, в конечном итоге. Илья Ильич осознает, что именно стало причиной его аморфности и неспособности жить, даже возникшая любовь не может разорвать сильной связи его с родовыми привычками. Единственный выход он находит не для себя, а для своего сына, отдавая его в дом Андрея Штольца – своего антипода и лучшего друга – только так можно разорвать эту связь. Таким образом, сын получает шанс стать другим человеком, не похожим на отца - воплощение «обломовщины». Штолец всего в жизни добивался сам, он ценит время и умеет добиваться поставленных целей, соединяет в себе черты русского и немецкого характеров. Его семья воспитала в нем те качества, благодаря которым мы не сомневаемся в его успешной жизни.

Именно этим и можно объяснить отсутствие в последнее время каких-либо утопических произведений, человек ни к чему не стремится, ничего не хочет, потому что либо у него уже все есть, либо он не умеет желать.

Подводя итог сказанному выше, повторим, что для нас утопия есть превращенная форма, понимаемая как элемент метаморфоза, за которой обязательно следует завершающий этап – новая социальность, новая социальная действительность, созданная посредством утопии. Утопия еще и гипертекст, в котором, как в тайнике, сохранена действительность человека, которая есть желание действовать, развиваться. Утопия не призыв к действию, она идеал, который обязательно должен быть, чтобы действительность была реализована в социальном бытии (в смысле жить утопией, как жить мечтой).

Утопии как культурному феномену уже более двух тысяч лет и мнение о ней всегда было скорее отрицательным. История самой утопии удивительно дискретна, она появляется в шестнадцатом веке, силами смельчака и правдолюбца Т. Мора, позднее человечество признает первенство Платона в данном жанре,

утопические элементы находят в сочинениях Гомера и Гесиода – тем самым все больше и больше погружаясь в даль веков. Несмотря на все неодобрения, пространство влияния утопии расширяется – существуют утопии в архитектуре, живописи (сообщество прерафаэлитов), литературе (утопия футуристов, например), появляются новые жанры – экологическая или кибер-утопия. А значит, продолжает жить и развиваться, не обращая внимания на выпады критиков.

Нашей задачей не является оправдание утопии, тут мы согласны с В. Маяковским: «если звезды зажигают, значит это кому-нибудь нужно»; если утопия существует уже столько веков – есть в этом существовании смысл, есть у утопии важная роль в истории человечества. В уже процитированном стихотворении кроется и ответ, безусловно, неявный и не окончательный – «ведь теперь тебе ничего, не страшно, да?».

Утопия, понимаемая нами как совокупность произведений, некий гипертекст хранит на своих страницах важную информацию о том, что есть человек. На одном из студенческих семинаров была брошена фраза (сознательно или нет) о бытии человека в обществе потребления, т.е. в обществе современном, - цель жизни человека состоит в сведении себя в ничто. Все посмеялись и продолжили дискуссию, но мы предлагаем задуматься. Ранее мы говорили о деятельности как сущности человека, процессе, в котором эта сущность раскрывается. Центром деятельности выступает связка опредмечивание-распредмечивание, где опредмечивание – это создание вещи, перенос в нее знаний и умений мастера, а распредмечивание – это использование вещи, перенимание вложенных в нее знаний. В современном мире эта связка разрушена, не реализуется ни первый, ни второй элемент – человек не может в процессе деятельности установить свою родовую сущность. И тем самым человек действительно сводит себя к абсолютной пустоте, нулевому километру, чтобы потом восстановить себя заново – добровольная смерть, превращение в куколку. Возрождение без осмысления прежнего опыта бессмысленно – для этого и нужна утопия. Она – идеал, с которым ничего не страшно, линия горизонта – без нее

невозможно создание нового человека. Утопия хранит в себе не только критику, а значит, и описание прежних обществ, но и знания о действительности человека, суть которой в действии, неустанном стремлении сделаться лучше, превзойти самого себя.

Обобщая все вышесказанное, мы можем сказать, что утопия как форма возвращения действительности человека социальному бытию проявляет себя следующим образом.

Во-первых, утопия сохраняет место в истории для будущего социального бытия, которое вновь обретет «лицо» человечности. То есть, она закрывает собой онтологическую пустоту бытия, создавая гармонию социального и человеческого, определённым образом возвращает потерянное состояние «золотого века». Онтологичность утопии заложена в самом бытии: когда мы начинаем анализ наличного бытия, понимаем его «недостаточность». Само существование утопии, а точнее - «тяга» к её конструированию, потребность в этом, намекают на указанную «недостаточность».

Во-вторых, утопическое произведение презентует «идеальное» социальное бытие, играя роль некоторой мечты, заставляющей человека проявлять свою природу, суть которой в бесконечном самосовершенствовании, активной деятельности. Эта мечта, безусловно, недостижима, она маяк, позволяющий кораблям плыть к цели в беспокойном океане социального.

В-третьих, утопия есть срединный этап «полного метаморфоза» социального. Наличное социальное бытие («гусеница») создает свою утопию («куколку»), которая существует без места и вне времени. Существует там некоторое время, «питаясь» содержанием утопии: критикой, идеями, образами. Из «куколки» оно превращается в «бабочку» - новое социальное бытие, не идеальное, но преобразованное. Важным является тот факт, что все этапы превращения человечество, фигурально говоря, помнит, учитывает и фиксирует (чего не происходит в природном метаморфозе).

Заключение

Смерть автора и субъекта, объявленная постмодернистской философией девизом современного общества потребления, все чаще наталкивает исследовательскую мысль на поиск новых или, наоборот, воспоминание давно забытых форм персонализации и самоактуализации.

Процесс персонализации – это борьба воображения против бессмыслицы, окружившей «Я»/личность. Поэтому персонализация требует отринуть этот «пустой» бессмысленный мир и утвердить другой. Обращение к иному – ответ со стороны отчаявшегося «Я», полагание метафизической альтернативы. Персонализация – это глубокая неудовлетворенность повседневностью и поиск иного – что и лежит в основе утопических движений.

Именно об этом пафос данной работы, который характеризует оригинальность авторского подхода к такому феномену как утопия. Утопия явление не столько социальное, сколь антропологическое.

В работе сознательно «не описаны реальные механизмы превращения «человеческого», возникающего из метаморфоза утопического в *сознании*, в формы реального социального бытия». Даже осознавая, что «многие проблемы современного общества как раз и актуализируют потребность социальной мысли в формулировании новых способов «вхождения» человеческого в социальное», мы не посчитали возможным для себя справиться с этой задачей, требующей для своей реализации многих коллективных усилий, вероятно. Наши задачи были скромнее:

1. Проанализировать социальную ситуацию («обесчеловечивание» социального бытия) как вызывающую «тоску» по действительности человека
2. Рассмотреть утопию как форму возвращения действительности человека социальному бытию.

Утопия всегда появляется в кризисное время, когда разлом между социальным и человеческим начинает увеличиваться (как ясно, при этом

утверждении мы исходим из нетождественности, несовпадения содержания этих понятий). Она конкретно-исторична; каждая социальность создает свою особенную утопию, решающую именно ее проблемы. Но вместе с тем в ней присутствуют и обще-типические черты, позволяющие говорить о схожести утопических произведений между собой. Можно предположить, что утопия есть вариант «коллективного бессознательного» человечества, преобразованный в текстовую форму. А. Кестлер считал утопию переделкой древних текстов, а ее источником – древнюю мифологию⁹⁸, однако, от этого анализ утопий и механизмов ее воспроизведения в человеческой сознании не потерял своей общественной значимости: в утопии зафиксирован универсальный, архетипический идеал человеческого бытия. Появление утопии всегда непредсказуемо и происходит скорее на подсознательном уровне, что возможно, по мнению того же автора, только путем включения в сознание архетипических знаний, в которых преодолен кризис, присутствующий в реальной действительности.

В ходе исследования мы столкнулись со сложностью определения социального и разнообразием его дефиниций в философских исследованиях. Опираясь на формулировку социального К. Марксом как межличностного отношения⁹⁹, мы определяем *социальное как модус общественных отношений*, что, вместе с тем, означает, как ясно, нетождественность этих понятий. Рождается социальное, когда общественные проблемы «становятся *частным делом каждого человека*», «социальное начинает означать индивидуализированное отношение к общественному, особую, индивидуальную связь, отношение человека и общества»¹⁰⁰.

Человеческое может стать мерой социального бытия в том смысле, что последнее либо способствует полноте человеческого бытия, тому, чтобы человек

⁹⁸ Kumar K. Utopianism, p. 43.

⁹⁹ Об этом подробнее: Серебряков Ф. Ф., Гаврилов В. Н. Человеческое как мера социального. С. 389.

¹⁰⁰ Терещенко Н. А. Социальная философия после «смерти социального», с. 181.

мог осуществиться как человек, то есть всесторонне, универсально, будучи направляемо (и следовательно, ограничиваемо) развитием, имеющим человека «как цель, а не как средство», либо - нет, и следовательно, как социальное оно осуществляется за счёт человека. Одновременно, человеческое придает социальному онтологический, бытийственный статус. Поэтому же подлинным будет то социальное, мерой которого является человеческое (как мы его определили выше), в противном случае социальное будет функционировать как таковое за счет человека, используя его как средство.

Человеческое в ходе исследования мы определили апофатически – через то, чем оно не является, потому как вопрос определения в этом случае также был непростой задачей. С человеческим нельзя столкнуться лицом к лицу, о нем заговаривают, вспоминают только в момент острого ощущения нехватки этого самого человеческого. При этом никогда не говорится о его «настоящности», человеческое или может быть обретено в будущем (т.е. обладает модусом потенциальности) или оно уже утрачено, и тогда речь идёт об обладании модусом прошлого (обращение к метафоре «золотой век»).

Осознание «бесчеловечности» исторического процесса, ощущение невозможности раскрытия всех своих потенциальных возможностей приводит человека к пониманию утраты человеческого в социальном (бытии). Поскольку важной характеристикой отношений человеческое-социальное выступает соразмерность, поэтому желаемое гармоничное состояние можно реализовать, создав необходимые условия. В общественном сознании возникает «тоска» по утраченной, как думает «исторический человек», гармонии и появляется желание исправить несправедливое положение и осуществить искомую гармонию.

Одной из форм возвращения становится утопия, которая сублимирует негативную общественную реакцию, которая могла бы обернуться реальным социальным радикализмом, перенаправляя ее на создание мыслительного эксперимента социального, то есть утопии. Возвращение происходит двояко: во-

первых, посредством самих утопических произведений, в которых можно найти примеры реализованной со-размерности социального и человеческого. Иначе говоря, действительность человека в них полностью раскрывает себя в социальном бытии; во-вторых, само создание утопии, обращение к ней необходимо человеку для заполнения «онтологических пустот», достраивания бытия до его полноты.

В ходе исследования мы исходили из обоснованного положения, что исторический процесс, как он складывался столетиями добуржуазного, а затем особенно капиталистического развития, обнаруживает себя в целом (в качестве, так сказать, генеральной, но проявляющейся, неоднозначно, противоречиво, тенденции,) как процесс, разлагающий и извращающий социальное бытие человека, при этом под человеком мы имеем в виду «родового», целостного человека, который в таком смысле может состояться, только присваивая свою универсальную природу всесторонним образом. А человеческое рассматриваем как меру социального в обоснованном в исследовании смысле. И также естественно, что в каждую эпоху человек достраивал свое бытие до полноты, то есть создавал подлинно человеческое бытие, что до сих пор было возможно только посредством имажинации (хотя не только) в сознании, что и принято называть утопией¹⁰¹. Последняя, точнее, идеальный мир, созданный утопическим сознанием, со временем не воспринимался как придуманный, а - как возможный. Складывалась даже некая историческая иллюзия, нашедшая отражение в литературе, фольклоре, что это (или: что-то из этого, или: что-то, близкое к этому) могло быть «на самом деле», элементы этого иллюзорно-утопического мира в общественном сознании перемешивались с картинами мира реального.

Содержание утопических произведений было наполнено описанием тех элементов, которые отсутствовали в реальности. Всю противоречивость

¹⁰¹ В данном случае мы отождествляем утопию и утопическое сознание.

взаимоотношений исторического процесса и человека можно свести к следующим пунктам¹⁰²:

1. человек испытывает необходимость в «определенной порции труда», т.е. обладает потребностью в некотором объеме труда – в реальности же человек получает эксплуатационную форму труда, превращающую его в «нечеловека»;
2. общество как целое стремится к единству, т.е. желает однозначности – это заложено в его природе – в реальности существует частная собственность (как продукт общества), которая создает различные социальные институты, разобщающие желаемое целое;
3. все люди равны между собой в естественных предпосылках, (так называемое «естественное право») – реально существует разделение общества на классы и очевидно неравенство людей, принадлежащих к разным классам;
4. общество целью своего развития полагает стремление к гармонии – в реальности же очевидно отсутствие планомерного развития общества, причиной чего является существование частной собственности;
5. человечество полагает, что осознанно управляет социальными процессами, двигаясь к своей цели – гармонии, – в реальности же существует стихийность в движении общества.

Опираясь на вышесказанное, мы считаем возможным для наглядной и углубленной демонстрации процесса преобразования социального бытия (как оно происходит в утопии) предложить метафору «полного метаморфоза», применив ее к нашей проблематике. Наличное социальное бытие, в котором присутствует разрыв отношений социальное – человеческое, при этом соответствует образу «гусеницы» – первой формы метаморфоза. Осознание утраты человеком своей действительности и невозможность ее реализации в существующих условиях способствует созданию следующей формы метаморфоза – назовём её «куколкой», которой в нашем случае будет утопия. «Куколка» - это замкнутое пространство без

¹⁰² Об этом подробнее: Ковалев А. М. Диалектика способа производства общественной жизни. М.: Мысль, 1982. 255 с.

точных координат, внутрь которого проникнуть невозможно, такие черты свойственны и утопии. Отличительной чертой «социального метаморфоза» будет тот факт, что все ранее пройденные формы осознаются и фиксируются в памяти, а не забываются, как в природе. Если в природных метаморфозах важным является сам процесс превращения, то в «социальном метаморфозе» важна именно память о прошлых формах. Образ «бабочки» будет иллюстрировать обновленное социальное бытие, которое образовалось внутри «куколки», питаюсь ее содержанием; в нашем случае «питательными веществами» будут: критика прежнего социального бытия, желание вернуть действительность человека, презентация социального бытия в самой утопии.

Положительная сторона утопии как превращенной формы сознания состоит в том, что она дает возможность «бескровных перемен», осуществленных в сознании, а не в реальной жизни. В этом случае утопия используется как творческое моделирование, как мыслительный эксперимент, анализируя который можно вычленил как положительные, так и отрицательные аспекты создаваемых социальностей, а затем применить в реальной практике.

Еще одним актуальным и перспективным направлением для исследования нам представляется анализ онтологической роли утопии. Мы полагаем, что утопия выполняет (или может выполнять) сопутствующую роль, помогая человеку бороться с чувством одиночества в бытии. Мы исходим из того, что утопические произведения создавались в моменты острого ощущения неполноты бытия, и с их (произведений) помощью авторы достраивали бытие до полноты, заполняя существующие пустоты. Если исходить из идеи изначальной полноты бытия (о которой говорит, например, Парменид), мы полагаем, что утопию можно рассматривать как необходимый элемент изначальной бытийственной целостности.

Важным является тот факт, что утопию мы рассматриваем не просто как явление сознания или феномен культуры, но как реальную силу, действующую на исторический процесс. Появляясь в конкретный исторический момент, утопия

становится дополнением конкретной социальности и тем самым вынуждает заняться преобразованием последней на пути достижения соразмерности социального и человеческого. Также утопия есть мыслительный эксперимент, позволяющий построить различные альтернативы развития общества, истории и человека.

Утопия есть также путь человека к самому себе. Говоря и о полноте бытия, и о восстановлении соразмерности социального и человеческого, мы понимаем, что ранее их не существовало. Их предыдущее наличие – мечтания самого человека, но их история – впереди, также как и история человека всегда впереди. Здесь мы соглашаемся с М. К. Мамардашвили – человек «это состояние, которое творится непрерывно»¹⁰³. История двух последних столетий показывает, что человек все дальше отдаляется от своего существа, поэтому мы думаем, что утопия есть путь обратно в человечности, к тому чтобы история стала «его усилием стать человеком»¹⁰⁴. Мамардашвили пишет и о том, что главное желание человека – «осуществиться» и утопия способствует этому, давая пространство для реализации действительности человека.

Утопия в этом случае выступает формой обретения «полноты человеческого» социальным бытием, даже если эта полнота существует лишь как в своём роде «коллективное бессознательное», как исторически (во времени) сложившееся в общественном сознании «ощущение» того, чем является «подлинный, настоящий» человек и жизнь, достойная человека как человека, его «природы». Это открывает новый угол зрения на проблему, а именно позволяет придать онтологический статус утопии. Т.е. утопия в этом толковании приобретает бытийственную характеристику. Она есть неотъемлемая составляющая бытия.

¹⁰³ Мамардашвили М. К. Европейская ответственность / Сознание и цивилизация: Выступления и доклады. С. 37.

¹⁰⁴ Там же. С. 41.

Наше исследование строилось на допущении, что «случившийся в истории» «раскол» социального и человеческого, имеет непосредственным и непреодолимым в условиях добуржуазного и буржуазного развития своим следствием отсутствие действительности человека (в том её понимании, которое было нами обосновано в работе). Это, как известно, послужило причиной возникновения «тоски» по гармонии, целостности.

Своей перспективной исследовательской задачей мы считаем рассмотрение того, как именно раскрывается онтологический характер утопии. И, прежде всего - того, можно ли с ее помощью преодолеть «посторонность» и заброшенность человека в бытии.

Обобщая все вышесказанное, мы можем сказать, что утопия как форма возвращения действительности человека социальному бытию проявляет себя следующим образом.

Во-первых, утопия сохраняет место в истории для будущего социального бытия, которое вновь обретет «лицо» человечности. То есть, она заполняет собой онтологическую пустоту бытия, создавая гармонию социального и человеческого, определённым образом возвращает потерянное состояние «золотого века».

Во-вторых, утопическое произведение презентует «идеальное» социальное бытие, играя роль некоторой мечты, заставляющей человека проявлять «свою природу», суть которой в бесконечном самосовершенствовании, активной деятельности. Эта мечта, безусловно, недостижима, она, образно говоря, маяк, позволяющий кораблям плыть к цели в беспокойном океане социального.

Список использованных источников и литературы

1. Александер Дж. Прочные утопии и гражданский ремонт / Дж. Александер // Социологические исследования - 2002. - № 10. - с. 3-11.
2. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Ф. Р. Анкерсмит. - М.: Европа, 2007. - 612 с.
3. Античный полис. Межвузовский сборник / под ред. Э. Д. Фролова. - Л.: Изд-во ЛГУ, 1979. - 140 с.
4. Араб-Оглы Э. В утопическом антимире. Об исторических судьбах утопических традиций в XX веке / Э. Араб-Оглы // О современной буржуазной эстетике. Вып. 4: Современная социальная утопия и искусство. - М., 1976. - с. 72-104.
5. Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Х. Арендт; пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина, под ред. Д. М. Носова. - СПб.: Алетейя, 2000. - 437 с.
6. Арипов М. К. О социальной направленности утопических идей / М. К. Арипов // Общественные науки в Узбекистане - Ташкент, 1986. - №5 - с. 27-32.
7. Арон Р. Воображаемые марксизмы / Р. Арон; пер. с фр. И. Гобозова. - М.: ЛИБРОКОМ, 2010 - 2-е изд. - 384 с.
8. Арон Р. Избранное: Введение в философию истории / Р. Арон; пер. с фр. И. Гобозова. - СПб.: Университетская книга, 2000. - 543 с.
9. Арон Р. Избранное: Измерения исторического сознания / Р. Арон; пер. с фр. И. Гобозова - М.: РОССПЭН, 2004. - 528 с.
10. Аскольдов С. А. Мысль и действительность / С. А. Аскольдов. - М.: Путь, 1914. - 387 с.
11. Аутвейт У. Законы и объяснения в социологии / У. Аутвейт // Модели объяснения и логика социологического исследования, под ред. И. Ф. Девятко. — М.: РЦГО-TEMPUS/TASIS, 1996. — С. 129–157.
12. Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время

(«фюсис» и «натура») / А. В. Ахутин. - М.: Наука, 1988. - 208 с.

13. Бакулов В. Д. Утопизм как превращенная форма выражения положительной утопии / В. Д. Бакулов // Философские науки — 2003. - №3. - с.100-111.

14. Баранов В. Всеобщий труд и личность / В. Баранов / Человек и труд, 2008. - №6. - с. 50-52.

15. Барбасов А. В. Утопия и теоретическое исследование будущего /А. В. Барбасов // Философские науки - 1990. - № 4. - с. 23-31.

16. Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США / Э. Я. Баталов – М.: Наука, 1982. - 336 с.

17. Баталов Э. Я. В мире утопии: (Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах) / Э. Я. Баталов. - М.: Политиздат, 1989. - 317 с.

18. Батракова С. П. Искусство и утопия: из истории западной живописи и архитектуры XX в. / С. П. Батракова. - М.: Наука, 1990. - 304 с.

19. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. - М.: Логос, 2005. - 390 с.

20. Бауман З. Текучая современность / З. Бауман; пер. с англ. под ред. Ю. Асочакова. - СПб.: Питер, 2008. - 240 с.

21. Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук / М. М. Бахтин. - СПб.: Азбука, 2000. - 336 с.

22. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин. - М.: Советская Россия, 1979. — 320 с.

23. Бахтин М. М. Эпос и роман / М. М. Бахтин - СПб.: Азбука, 2000. – 304 с.

24. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин - 2-е изд. - М.: Искусство, 1986. - 445 с.

25. Бахтин М. М. Философия как живой опыт. Избранные статьи / М. М. Бахтин; сост., послесловие, коммент. С. Федякина. - М.: Лабиринт, 2008. - 240 с.
26. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек; пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой. - М.: Прогресс-Традиция, 2000. - 384 с.
27. Беккер Д. В обществе — об обществе / Д. Беккер — Socio-logos №1. с. 186 — 216.
28. Беньямин В. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения. Сборник статей / В. Беньямин. - М.: РГГУ, 2012. - 288 с.
29. Бернстайн П. Против богов: укрощение риска / П. Бернстайн; пер. с англ. - М.: ЗАО «Олимп-бизнес», 2000. - 400 с.
30. Бибихин В. В. Узнай себя / В. В. Бибихин. - СПб.: Наука, 1998. - 577 с.
31. Блок М. Апология истории или ремесло историка / М. Блок, пер. Е. М. Лысенко. - М.: Наука, 1986. - 2-е изд. - 257 с.
32. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства / Ж. Бодрийяр; пер. с франц. Н. В. Суслова. - Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. - 95 с.
33. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр; пер. с франц. Е. А. Самарской. - М.: Республика; Культурная революция, 2006. - 269 с.
34. Бродянский В. М. Вечный двигатель — прежде и теперь. От утопии — к науке, от науки — к утопии / В. М. Бродянский. - М.: Энергоатомиздат, 1989. - 256 с.
35. Бурдье П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдье; пер. с франц.: отв. ред. перевода, сост. и послесл. Н. А. Шматко. - СПб.: Алетейя, 2005. - 576 с.
36. Бурдье П. Социология социального пространства / П. Бурдье; пер. с франц. Н. А. Шматко. - СПб.: Алетейя, 2007. - 288 с.
37. Введение в философию в 2-х частях, ч. 2 / И. Т. Фролов, Э. А. Араб-Оглы, Г. С. Арефьева и др. - М.: Политиздат, 1989. - 639 с.

38. Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей (С древности до конца XVIII в.) / В. П. Волгин. – М.: Наука, 1975. – 296 с.
39. Волгин В. П. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке / В. П. Волгин. - М.: Изд-во АН СССР, 1958. – 414с.
40. Волгин В. П. Французский утопический коммунизм / В. П. Волгин. - М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 184с.
41. Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал / К. Вульф; пер. с нем. Г. Хайдаровой. - СПб.: Интерсоцис, 2009. - 164 с.
42. Гачев Г. Д. Европейские образы пространства и времени / Г. Д. Гачев // Культура, человек и картина мира: Сб. ст. - М.: Наука, 1987. – с. 198-227.
43. Гвардини Р. Конец нового времени / Р. Гвардини // Феномен человека: Антология. - М.: Высш. шк., 1993. - с. 240-296.
44. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1 / Г. В. Ф. Гегель. - М.: Мысль, 1970. - 501 с.
45. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель; пер. с нем. Д. Керимова, В. Нерсисянц. - М.: Мысль, 1990. - 524 с.
46. Геллер М. Машина и винтики. История формирования советского человека / М. Геллер. - М.: «МИК», 1994. - 336 с.
47. Гобозов И. А. Смысл и направленность исторического процесса / И. А. Гобозов. - М.: МГУ, 1987. - 226 с.
48. Гололобов И. В. Теория политического дискурса Эрнесто Лаклау: Введение [Электронный ресурс] / И. В. Гололобов. – Режим доступа: <http://history.kubsu.ru/pdf/kn3-129.pdf> .
49. Горький М. Поль Верлен и декаденты [Электронный ресурс] / М. Горький. – Режим доступа: <http://gorkiy.lit-info.ru/gorkiy/articles/article-308.htm>.
50. Гуревич П. С. Буржуазная идеология и массовое сознание / П. С. Гуревич. - М.: Наука, 1980. - 368 с.
51. Гуревич П. С. Философская антропология: учеб. пособие / П. С.

Гуревич. - М.: Омега-Л, 2010. - 607 с.

52. Гуторов В. А. Античная утопия и «элементы социализма» в древнем мире / В. А. Гуторов // История социалистических учений. - М.: Наука, 1988. – с. 195-210.

53. Гуторов В. А. Античная социальная утопия: (Вопросы истории и теории) / В. А. Гуторов. - Л.:ЛГУ, 1989. - 289 с.

54. Гуторов В. А. Некоторые проблемы изучения античных социальных утопий в буржуазной науке / В. А. Гуторов // История домарксистских социалистических учений и антикоммунизм. - Л.: ЛГУ, 1982. - с. 29-60.

55. Гутчин И. Б. Кибернетические модели творчества / И. Б. Гутчин. - М.: Знание, 1969. - 64 с.

56. Дарендорф Р. Тропы из утопии / Р. Дарендорф; пер. с нем. Б. М. Скуратова, В. Л. Близнекова. - М.: Праксис, 2002. - 536 с.

57. Демидов А. Б. Феномены человеческого бытия / А. Б. Демидов. - Минск: Экономпресс, 1999. - 180 с.

58. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А. Л. Доброхотов. - М.: МГУ, 1986. - 248 с.

59. Духовное производство. Социально-философский аспект проблемы духовной деятельности / отв. ред. В. И. Толстых. - М.: Наука, 1981. - 352 с.

60. Дьюи Д. Общество и его проблемы / Д. Дьюи; пер. с англ. И. И. Мюрберг. - М.: Идея-Пресс, 2002. - 160 с.

61. Желтикова И. В. Ожидание будущего: утопия, эсхатология, танатология: монография / И. В. Желтикова, Д. В. Гусев. - Орел: ОГУ, 2011. - 172 с.

62. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / С. Жижек; пер. с англ. А. Смирного. - М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. - 160 с.

63. Жижек С. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие / С. Жижек. - М.: Худ. Журнал, 2003. - 178 с.

64. Застенкер Н. Е. Очерки истории социалистической мысли / Н. Е. Застенкер. - М.: Наука, 1985. - 286 с.
65. Зброжек Е. А. Онтология разрыва как ключ к пониманию философии С. Жижека [Электронный ресурс] / Е.А. Зброжек. – Режим доступа: <http://www.vestnik.vsu.ru/pdf/philosophy/2012/02/2012-02-10.pdf> .
66. Зиммель Г. Проблемы философии истории: Этюды по теории познания / Г. Зиммель; пер. с нем. под ред. В. Н. Линда. - М.: «ЛИБРОКОМ», 2011. - 2-е изд. - 176 с.
67. Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь / В. Зомбарт; пер. с нем. - М.: Айрис-пресс, 2004. - 624 с.
68. Идеал, утопия и критическая рефлексия / отв. ред. В. А. Лекторский – М.: РОССПЭН, 1996. – 302 с.
69. Ильенков Э. Об идолах и идеалах / Э. Ильенков. - Киев: «Час-Крок», 2006. - 2-е изд. - 312 с.
70. Ильенков Э. Проблема идеала в философии: Гегель и герменевтика / Э. Ильенков. – М.: Либроком. – 2011. – 144с.
71. История социалистических учений. Сборник памяти академика В. П. Волгина / под редакцией Ю. И. Хаинсона. - М.: Наука, 1964. - 495 с.
72. Йоргенсен М. В., Филлипс Л. Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод / М. В. Йоргенсен, Л. Дж. Филлипс; пер. с англ. А. Киселевой. - Харьков.: Гуманитарный центр, 2008. - 352 с.
73. К. Маркс и Ф. Энгельс Из ранних произведений / сборник под ред. Я. Б. Турчинса. - М.: Политиздат, 1955. - 690 с.
74. Кан С. Б. История социалистических идей / С. Б. Кан. - М.: Высшая школа, 1967. - 295 с.
75. Каракан Т. А. О жанровой природе утопии и антиутопии / Т. А. Каракан // Проблемы исторической поэтики. Вып.2. - Петрозаводск, 1992. - с. 157-160.

76. Келле В. Ж., Ковальзон М. Я. Теория и история: Проблемы теории исторического процесса / В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзон. - М.: Политиздат, 1981. - 288 с.
77. Келле В. Ж. Курс исторического материализма / В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзон. - М.: Высшая школа, 1969. - 433 с.
78. Кемеров В. Е. Общество, социальность, полисубъектность / В. Е. Кемеров. - М.: Фонд «Мир», 2012. - 252 с.
79. Кимелев Ю. А. «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии: Научно-аналитический обзор / Ю. А. Кимелев. - М.: ИНИОН РАН, 2006. - 95 с.
80. Киселев Г. С. Стать человеком (сознание Постмодерна) / Г. С. Киселев. - М.: Гном и Д, 2004. - 176 с.
81. Киселев Г. С. Трагедия общества и человека. Попытка осмысления опыта советской истории / Г. С. Киселев. - М.: Наука, 1992. - 119 с.
82. Кирвель Ч. С. Утопическое сознание: сущность, социально-политические функции / Ч. С. Кирвель. - Минск: Универс. Изд-во., 1989. - 190 с.
83. Кирвель Ч. С. Социальная диалектика и утопическое сознание / Ч. С. Кирвель // Философия и научный коммунизм. - Минск, 1989. - №16. - с. 55-63.
84. Кирвель Ч. С. Утопическое сознание: Сущность, социально-политические функции / Ч. С. Кирвель. - Минск: Университетское, 1989. - 192 с.
85. Китайские социальные утопии / отв. ред. Л. П. Делюсин, Л. Н. Борох. - М.: Наука, 1987. - 312 с.
86. Кларк Д. Б. Потребление и город, современность и постсовременность [Электронный ресурс] / Д. Б. Кларк. - Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/34/03.pdf>.
87. Ковалев А. М. Диалектика способа производства общественной жизни / А. М. Ковалев. - М.: Мысль, 1982. - 255 с.
88. Ковтун Е. Н. Поэтика необычайного: Художественные миры

фантастики, волшебной сказки, утопии, притчи и мифа (На материале европейской литературы первой половины XX века) / Е. Н. Ковтун. - М.: МГУ, 1999. - 308 с.

89. Кон И. С. Открытие «Я» / И. С. Кон. — М.: Политиздат, 1978. - 367 с.

90. Кон И. С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли / И. С. Кон. - М.: СоцЭкгИз, 1959. - 404 с.

91. Корнфорт М. Открытая философия и открытое общество / М. Корнфорт; пер. с англ. И. Нарского. - М.: Прогресс, 1972. - 530 с.

92. Крапивенский С. Э. Социальная философия: учебник для студентов гуманитарно-социальных спец. ВУЗов / С. Э. Крапивенский. - М.: Гуманит. Изд. Центр ВЛАДОС, 2003. - 4-е изд., испр. - 416 с.

93. Кули Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок // Ч. Х. Кули. — М.: Идея-пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. — 312 с.

94. Кутырев В. А. Есть ли ансамбль общественных отношений? / В. А. Кутырев // Социс, № 12. - М.: ИСРАН, 1999. - с. 16-23.

95. Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи / А. Лавджой; пер. с англ. В. Софронова-Антони. - М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. - 376 с.

96. Лаклау Э. Невозможность общества [Электронный ресурс] / Э. Лаклау. — Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/39/05.pdf>.

97. Лаклау Э. Сообщество и его парадоксы: «либеральная утопия» Ричарда Рорти [Электронный ресурс] / Э. Лаклау. - Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/45/09.pdf>.

98. Ласки М. Утопия и революция / М. Ласки // Утопия и утопическое мышление. Составление, предисловие и общая редакция В. А. Чаликовой. — М.: Прогресс, 1991. — с. 170–209.

99. Лебедев Б. К. Исторические формы социальных типов личности (социально-философский аспект) / Б. К. Лебедев. - Казань: Изд-во Казанского Ун-та, 1976. - 180 с.

100. Лебедев Б. К. Социальный тип личности (теоретический очерк) / Б. К. Лебедев. - Казань: Изд-во Каз. Ун-та, 1971. - 63 с.

101. Ленин В. И. Полное собрание сочинений: Издание 5-е, в 55 т / В. И. Ленин. - М.: Политиздат, 1967. - Т. 1. - 662 с.

102. Лисюткина Л. Л. Утопия и дистопия как две модели современного буржуазного мировоззрения / Л. Л. Лисюткина // Культура и мировоззрение. Вып. 1. - М., 1985. - с. 95-98.

103. Лучанкин А. И. Экономия смеха: абсурд и утопия в социальной инноватике / А. И. Лучанкин, В. В. Нордберг. - Екатеринбург: «ЗЕВС», 2005. - 340 с.

104. Львов С. А., Ракитская И. Ф. Утопизм в политико-философском учении Платона: проблемы интерпретации / С. А. Львов, И. Ф. Ракитская // Вестник Ленинградского ун-та. Сер. 6: История КПСС, научный коммунизм, философия, право, 1987. - №4. - с. 72-79.

105. Ляхович Е. С., Пчелинцева Т. А. Специфика форм утопического мышления / Е. С. Ляхович, Т. А. Пчелинцева // Актуальные вопросы нравственного и эстетического воспитания. - Томск, 1982. - с. 77-85.

106. Ляхович Е. С., Пчелинцева Т. А. Утопическое сознание как отражение картины социального мира / Е. С. Ляхович, Т. А. Пчелинцева // Сознание и личность. Межвузовский сборник научных статей. - Барнаул.: Изд-во Алтайского Университета, - 1986. - с. 47-54.

107. Майданский А. Логика исторической теории Маркса: реформация формаций [Электронный ресурс] / А. Майданский. – Режим доступа: http://intelros.ru/pdf/logos/02_2011/08.pdf.

108. Мамардашвили М. К. Превращенные формы [Электронный ресурс] / М. К. Мамардашвили. – Режим доступа: <http://www.metodolog.ru/00559/00559.html>.

109. Мамардашвили М. К. Проблема человека в философии [Электронный ресурс] / М. К. Мамардашвили. – Режим доступа: <http://www.psychology.ru/library/00021.shtml>

110. Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация. Выступления и доклады / М. К. Мамардашвили. - СПб.: Лениздат, 2014. - 384 с.

111. Мангейм К. Идеология и утопия / К. Мангейм // Утопия и утопическое мышление. Составление, предисловие и общая редакция В. А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. – с. 113–169.

112. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения: Изд. 2-е, в 50 т. - М.: Политиздат, 1955. - 3 т. - с. 1-4.

113. Маркс К., Энгельс Ф. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения: Изд. 2-е, в 50 т. - М.: Политиздат, 1955. - 3 т. - с. 7-544.

114. Маркс К., Энгельс Ф. Доход и его источники. Вульгарная политическая экономия / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения: Изд. 2-е, в 50 т. - М.: Политиздат, 1964. - 26 т., ч. 3. - с. 471-568.

115. Маркс К., Энгельс Ф. Письмо к В. Боргиусу от 25 января 1894 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения: Изд. 2-е, в 50 т. - М.: Политиздат, 1966. - 39 т. – с. 174-177.

116. Маркс К., Энгельс Ф. Экономико-философские рукописи 1844 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения: Изд. 2-е, в 50 т. - М.: Политиздат, 1974. - 42 т. - с. 41-174.

117. Маркс К., Энгельс Ф. Экономические рукописи 1857-1859 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения: Изд. 2-е, в 50 т. - М.: Политиздат, 1968. - 46 т., ч. 1. - 587 с.

118. Маркузе Г. Конец утопии [Электронный ресурс] / Г. Маркузе. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/45/02.pdf>.

119. Мартынов Д. Е. Семантические особенности понятия «утопия» (на материале западной философской литературы) / Д. Е. Мартынов // Исторические,

философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. - Тамбов: Грамота, 2010. - №2. - с. 49-53.

120. Мейнеке Ф. Возникновение историзма / Ф. Мейнеке; пер. с нем. В. Брун-Цехового. - М.: РОССПЭН, 2004. - 480 с.

121. Менегетти А. Система и личность [Электронный ресурс] / А. Менегетти. — Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Meneg/index.php.

122. Мирандола Дж. П. Речь о достоинстве человека [Электронный ресурс] / Дж. П. делла Мирандола. - Режим доступа: http://psylib.org.ua/books/_pikodel.htm.

123. Мировоззренческие проблемы в истории философии (борьба между идеализмом и материализмом): Межвузовский сборник научных статей. — Новосибирск: Изд-во НГПИ, 1985. — 112 с.

124. Михайлов Ф. Т. Загадка человеческого Я / Ф. Т. Михайлов. - М.: Политиздат, 1976. - 287 с.

125. Момджян К. Х. Категории исторического материализма: системность, развитие / К. Х. Момджян. - М.: МГУ, 1986. - 288 с.

126. Монтень М. Опыты. Избранные произведения в 3-х томах. Том 3 / М. Монтень; пер. с фран. - М.: Голос, 1992. - 416 с.

127. Мор Т. Утопия / Т. Мор. - М.: Наука, 1978. - 418 с.

128. Мортон А. Л. Английская утопия / А. Л. Мортон; пер. с англ Волкова О. А., ред. и вст. ст. Семенова В. Ф. - М.: Изд-во иностранной литературы, 1956. - 267 с.

129. Московичи С. Машина, творящая богов / С. Московичи; пер. с франц. Т. П. Емельяновой. - М.: «Центр психологии и психотерапии», 1998. - 560 с.

130. Мукаржовский Я. Исследования по эстетике и теории искусства / Я. Мукаржовский; пер. с чешского. - М.: Искусство, 1994. - 606 с.

131. Мясников Л. Н. Общий язык в утопии [Электронный ресурс] / Л. Н. Мясников. – Режим доступа: http://miresperanto.com/o_vseobschem_jazyke/mjasnikov.htm.

132. Нечкина М. В. Функция художественного образа в историческом процессе / М. В. Нечкина. - М.: Наука, 1982. - 320 с.

133. Никитаев В. Новый гуманизм: субъект против индивида [Электронный ресурс] / В. Никитаев. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/logos/2003/3/niki-pr.html> .

134. Новиков Н. В. Мираж «организованного общества». Современный капитализм и буржуазное сознание / Н. В. Новиков. - М.: Политиздат, 1974. - 214 с.

135. Нозик Р. Анархия, государство и утопия / Р. Нозик; пер. с англ. Б. Пинскера под ред. Ю. Кузнецова и А. Куряева. - М.: ИРИСЭН, 2008. - 424 с.

136. Ойзерман Т. И. Возникновение марксизма / Т. И. Ойзерман. - М.: «Канон+», 2011. - 599 с.

137. Ойзерман Т. И. Проблема отчуждения и буржуазная легенда о марксизме / Т. И. Ойзерман. - М.: Знание, 1965. - 80 с.

138. Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник / Х. Ортега-и-Гассет; пер. с исп. И. Тертерян. - М.: Радуга, 1991. - 639 с.

139. Оруджев З. М. Природа человека и смысл истории / З. М. Оруджев. - М.: «ЛИБРОКОМ», 2009. - 448 с.

140. Оруэлл Дж. 1984 / Дж. Оруэлл – М. Союзное издательство Франции и СССР, 1984. - 384 с.

141. Парсонс Т. О социальных системах / Т. Парсонс // под ред. В. Чесноковой и С. Белановского. - М.: Академический проект, 2002. - 832 с.

142. Пельман Р. История античного социализма и коммунизма / Р. Пельман – СПб: Издание Брокгауз-Эфрон, 1910. - 712с.

143. Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность / Ю. В. Перов // Историчность и историческая реальность. Серия «Мыслители» Выпуск 2. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. - с. 22-43.
144. Платон Собрание сочинений в 4 т. / Платон, пер. с древнегреч.; общ. Редакция А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; авт. Вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи. - М.: Мысль, 1994. - 3 т. - 654 с.
145. Проблемы генезиса капитализма / отв. ред. Чистозванов А. Н. - М.: Наука, 1978. - 320 с.
146. Пчелинцева Т. А. Социальная утопия - одна из ранних форм становления знаний об обществе / Т. А. Пчелинцева // Специфика социального познания. - М., 1984. - с. 62-67.
147. Пчелинцева Т. А. Функции утопии / Т. А. Пчелинцева // Закономерности развития современной науки: (Сборник статей). - Томск, 1981. - с. 208-213.
148. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность / Дж. Реале, Д. Антисери. - СПб.: Пневма, 1994.
149. Резник Ю. М. Понятие «социальное» в современной философии и науке / Ю. М. Резник // Вопросы социальной теории, 2008. Том 2. - №1. - с.88-111
150. Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого / О. Розеншток-Хюсси. - М.: Университетская книга, 2000. - 608 с.
151. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти; пер. с англ. И Хестановой и Р. Хестанова. - М.: Русское феноменологическое общество, 1996. - 280 с.
152. Рэнд А. Апология капитализма / А. Рэнд. - М.: Новое литературное обозрение, 2003. - 360 с.
153. Сабиров А. Г. Социальное в человеческом измерении / А. Г. Сабиров // Социальное: содержание, смысл и поиск в современном культурно-

историческом пространстве и дискурсе: материалы Международной научно-практической конференции. - Казань: Каз. Ун-т, 2011. - с. 370-376.

154. Садыковские чтения (к 80-летию со дня рождения профессора М. Б. Садыкова): История. Общество. Человек: материалы Межвузовской научно-практической конференции / под ред. Ф. Ф. Серебрякова. - Казань: Казан. Ун-т, 2012. - 156 с.

155. Сайкина Г. К. Трудно быть человеком... (метафизические маршруты человека) / Г. К. Сайкина. - Казань: Каз. Ун-т, 2012. - 428 с.

156. Свентоховский А. История утопий. Пер. с польского. / А. Свентоховский - М., 1910. - 427 с.

157. Святловский В. В. Каталог утопий / В. В. Святловский – Москва–Петроград, 1923. – 100 с.

158. Серебряков Ф. Ф., Гаврилов В. Н. Человеческое как мера социального / Ф. Ф. Серебряков, В. Н. Гаврилов // Социальное: содержание, смысл и поиск в современном культурно-историческом пространстве и дискурсе: материалы Международной научно-практической конференции. - Казань: Казан. Ун-т, 2011. - с. 386-399.

159. Силантьева О. Ю. Страна Кокань и Шлараффия во французской и немецкой литературах XVIII - XIX вв.: дисс. на соиск. степени канд. филолог. наук / О. Ю. Силантьева. - М.: Изд-во РГГУ, 2006. - 295 с.

160. Сизов С. С. Утопия и общественное сознание: Филос.-социол. Анализ / С. С. Сизов - Л: ЛГУ, 1988. - 120 с.

161. Слезкин Л. Ю. Легенда, утопия, быль в ранней американской истории / Л. Ю. Слезкин. - М.: Наука, 1980. - 160 с.

162. Сливкер Б. Утопический социализм — один из источников марксизма / Б. Сливкер. - М.: Политиздат, 1940. - 146 с.

163. Согомонов А. Ю., Уваров П. Ю. Открытие социального (парадокс XVI века) / А. Ю. Согомонов, П. Ю. Уваров. - М.: Одиссей, 2001. - с. 199-215.

164. Стрельцова В. М. Человеческий поступок как предмет философской онтологии [Электронный ресурс] / В.М. Стрельцова. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/chelovecheskiy-postupok-kak-predmet-filosofskoy-ontologii> .

165. Терещенко Н. А. Социальная философия после «смерти социального» / Н. А. Терещенко. - Казань: Казан. Ун-т, 2011. - 368 с.

166. Тиллих П. Мужество быть / П. Тиллих // Избранное. - М.: Юрист, 1995. - с. 7-131.

167. Тимофеев В. А. Методологические проблемы современных утопий и утопизма / В. А. Тимофеев // Вестник СПбУ. Сер. 6, 1995. - №4. - с. 39-43

168. Трубников Н. Н. Время человеческого бытия / Н. Н. Трубников. - М.: Наука, 1987. - 255 с.

169. Тузов М. Л. Очерки классической политической философии: Становление теории реформы как альтернативы революции: учебное пособие / М. Л. Тузов. - Казань: Казан. Ун-т, 2011. - 150 с.

170. Тузовский И. Д. Светлое завтра? Антиутопия футурологии и футурология антиутопий: монография / И. Д. Тузовский. – Челябинск: Изд-во ЧГАКИ, 2009. - 312 с.

171. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии / А. Турен. - М.: Научный мир, 1998. - 204 с.

172. Утопия и утопическое мышление / Составление, предисловие и общая редакция В. А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. – с. 49–78.

173. Ушков А. М., Дайнеко М. М. Методологические аспекты типологии социальных утопий / М. М. Дайнеко, А. М. Ушков // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1984. - № 1. - с. 49-58

174. Философский век. Альманах. Вып. 13. Российская утопия эпохи Просвещения и традиции мирового утопизма / отв. редакторы Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. - СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2000. - 430 с.

175. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия / Э. Финк // Проблема человека в западной философии; переводы, сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. - М.: Прогресс, 1988. - с. 357–402.

176. Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма / Г. В. Флоровский // Вопросы философии, 1990. - № 10. - с. 72-93.

177. Фогт А. Социальные утопии. Пер. с нем. / А. Фогт — СПб., 1907. Переиздание: М., 2007. - 175с.

178. Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия [Электронный ресурс] / С. Л. Франк. – Режим доступа: <http://altrea.narod.ru/frank/realnost.html>.

179. Фролов И. Т. Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы, дискуссии, обобщения / И. Т. Фролов. - М.: Политиздат, 1983 — 2-е изд. - 350 с.

180. Фролов Э. Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли.-2-е изд., испр. и доп. / Э. Д. Фролов. – Л.: Изд-во Ленингр. Ун-та, 1981. – 440с.

181. Фролова И. В. Генезис русской утопии: утопические традиции и исторические судьбы России: автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / И. В. Фролова. - Уфа: БашГУ, 1995. - 20 с.

182. Фролова И. В. Утопия: сущность и развитие: Опыт социально-философской концептуализации: автореф. дисс. ... докт. философ. наук: 09.00.11 / И. В. Фролова. - Уфа : БашГУ, 2005. - 39 с.

183. Фромм Э. Иметь или быть / Э. Фромм; пер. с нем. Э. Телятниковой. - М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2002. - 314 с.

184. Хазина А. В. Общественная структура и принципы общежития идеального социума в «Священной хронике» Эвгемера / А. В. Хазина // Из истории античного общества: межвузовский сборник, № 6, под. ред. Е. Л. Молева. - Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 1999. - 230 с.

185. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер; сост. и пер. с нем. В. В. Бибихина. - М.: Республика, 1993. - 447 с.
186. Хайек Ф. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма / Ф. Хайек, пер. с англ. – М.: Изд-во «Новости» при участии изд-ва «Catallaxy», 1992. - 304 с.
187. Хаксли О. Возвращение в дивный новый мир / О. Хаксли, пер. с англ. Е. Д. Сыромятниковой, И. В. Головачевой. – М.: Астрель, 2012. – 191 [1] с.
188. Хаксли О. О дивный новый мир. Пер. с англ. / О. Хаксли // Утопия и антиутопия XX века. - М.: Прогресс, 1990.
189. Чаликова В. А. Утопия и свобода / В. А. Чаликова. - М.: Весть-ВИМО, 1994. - 184 с.
190. Черткова Е. Л. Метаморфозы утопического сознания (от утопии к утопизму) / Е. Л. Черткова // Вопросы Философии — 2001. - № 7. - с. 47-58.
191. Черткова Е. Л. Притяжение идеала: О природе утопического сознания / Е. Л. Черткова // Альтернативные миры знания. - СПб., 2000. с. 297-322с.
192. Черткова Е. Л. Утопия как тип сознания [Электронный ресурс] / Е. Л. Черткова // Общественные науки и современность. - 1993. - №3. - с. 71-81. – Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/data/705/784/1217/006ons3-93-0071-81.pdf>.
193. Шатунова Т. М. Эстетика социального (эстетическое начало в процессе идентификации современного человека): учебное пособие. / Т. М. Шатунова. - Казань: Казан. Ун-т, 2012. - 140 с.
194. Шестаков В. П. Социальная утопия Олдоса Хаксли: миф и реальность / В. П. Шестаков // О современной буржуазной эстетике. Вып. 4: Современная социальная утопия и искусство. - М., 1976. - с.138-159.
195. Шестаков В. П. Понятие утопии и современные концепции утопического / В. П. Шестаков // Вопросы философии. - 1972. - №8. – с. 151–158.
196. Шестаков В. П. Эсхатология и утопия: учебное пособие / В. П. Шестаков. - М.: ВЛАДОС, 1995. - 208 с.